

РОДОВОЕ
ОБЩЕСТВО

•
МАТЕРИАЛЫ
И ИССЛЕДОВАНИЯ

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

ТРУДЫ ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛЯЯ

НОВАЯ СЕРИЯ, ТОМ XIV

РОДОВОЕ ОБЩЕСТВО

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ
И ИССЛЕДОВАНИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

МОСКВА — 1951

Ответственный редактор
С. П. ТОЛСТОВ

Н. А. БУТИНОВ

ПРОБЛЕМА ЭКЗОГАМИИ

(По австралийским материалам)

I

Проблема экзогамии принадлежит к числу наиболее сложных проблем этнографии. Возникновение экзогамии относится к глубочайшей древности, к эпохе первобытного стада. Археология вскрывает материальные остатки этой эпохи (костики, орудия и т. д.), но о социальной жизни первобытного человека она, по самому характеру своих источников, мало что может сказать и основывает свои суждения в этой области главным образом на данных этнографии. Этнография же изучала племена, даже самые отсталые, на более поздних стадиях развития. Огромный период в несколько сот тысяч лет остается вне поля ее непосредственного наблюдения. Этнографу приходится судить об этом периоде по тем дошедшим до нас явлениям, которые дают более или менее отчетливые проекции в прошлое.

Этнография застаёт экзогамию в форме брачных запретов между определенными категориями людей, связанных классификационным родством (например, запрет браков между братьями и сестрами, запрет брака между членами одного рода и т. д.); в то же время этнография знает обязательный брак, правила, предписывающие брак между определенными категориями лиц (например, с дочерью брата матери и т. д.). Системы классификационного родства — важнейший источник для решения проблемы экзогамии. Однако зачастую этот источник трактуется и используется неправильно.

Возможны два подхода к пониманию классификационного родства. Первый, доминирующий в зарубежной литературе, заключается в том, что первоначальным считается обозначение родства в рамках индивидуальной семьи. Классификационная система родства рассматривается как распространение отношений индивидуальной семьи на более отдаленные группы родственников. Некоторые элементы такого именно понимания родства имеются у Моргана. Но по общей концепции Моргана парная семья является продуктом длительной истории, ей предшествовали промискуитет, кровнородственная семья, семья пупалуа. В свете этой общей его концепции ясно, что развитие системы номенклатуры родства не могло идти от отражения отношений индивидуальной семьи к отражению отношений группового брака, т. е. в обратном направлении. Таким образом, в целом концепция Моргана не подтверждает, а опровергает указанный выше подход к пониманию систем родства, как распространение отношений индивидуальной семьи на более широкий круг родственников.

При таком подходе к пониманию родства невозможно разрешить проблему экзогамии. С другой стороны, сомнительно, чтобы первобытные люди могли учитывать вредные последствия браков между близкими родственниками и сознательно ввести практику экзогамии.

Кроме того, как мы указали, имеется и другая сторона вопроса — обязательство вступать в брак с близкими родственниками, совершенно необъяснимое с этой точки зрения. Ученик Моргана Файсон, размышляя над всеми этими обстоятельствами, пришел к выводу о том, что проблему экзогамии вообще невозможно разрешить; лучше, по его мнению, отказаться от решения этой проблемы и заявить об этом прямо раз и навсегда¹.

Но возможно другое понимание родства, исходящее из того, что первоначально существовала классификация различных *групп* людей, взаимно связанных условиями производства и быта. При этом термины, обозначающие эти группы людей, не были терминами родства. «Пониманию, те пережитки, которые мы находим в терминологии родства, — пишет С. П. Толстов, — восходят вовсе не к обозначению родства — факта, нейтрального социально на данной стадии, а к классификации отношений индивидов в процессе производства»².

Можно считать, что только позднее, по мере кристаллизации парной семьи, выявлялись связи ближайших кровных родственников. Тогда возникли термины родства, которые, однако, обозначали отношения не индивидов, но целых групп людей. Термин «мать», например, применялся не только к фактической матери, но и к целой группе женщин, в которую входила фактическая мать. Лишь позже термины родства приобрели индивидуальный смысл.

Турано-ганованская система родства, по Моргану, отражает такую форму семьи, которая исключает браки между родными братьями и сестрами. Эту формулировку мы считаем неточной. Турано-ганованская система родства отражает такую форму семьи, которая исключает браки между определенными группами людей, причем в одну из этих групп входят, наряду с прочими, братья, а в другую — сестры.

Совершенно очевидно, что при нашем подходе к пониманию категорий и номенклатуры родства нельзя объяснить возникновение экзогамии стремлением избежать вредных последствий браков между близкими кровными родственниками, ибо в производственные группы, между которыми был запрещен брак, входили не только кровные родственники. Причины возникновения экзогамии, следовательно, нужно искать в конкретных условиях производства и быта наших отдаленных предков.

Большое значение получают при такой постановке вопроса археологические материалы, дающие представление об условиях производства и быта в эпоху первобытного стада.

Для этой эпохи характерен чрезвычайно низкий уровень обработки орудий. На древнейших орудиях далеко не всегда имеются признаки намеренной обработки их рукой человека. Орудия синантропа, которые изготовлены главным образом из кварца, представляют собой бесформенные осколки неправильных очертаний, со следами заострения. Нисколько не мешает общего впечатления тот факт, что синантропы пользовались не дошедшими до нас простейшими деревянными орудиями — палками и дубинами. Более поздние мустьерские орудия (орудия неандертальца) сделаны из камня, имеют более правильные очертания, некоторые из

¹ L. Fison. The classification system of relationship. «Journal of Anthropological Institute», 1895, стр. 371.

² С. П. Толстов. Дородовое общество. «Советская этнография», 1931, № 3/4, стр. 93.

них (скрёбла) имели, возможно, рукоятки из дерева, но и эти орудия все же очень грубы, примитивны и очень плохо заострены.

Вместе с примитивными каменными орудиями, относящимися к эпохе нижнего палеолита, найдены многочисленные кости крупных животных: древнего слона, носорога, мамонта, бизона, дикой лошади, пещерного медведя и т. д. Эти находки полностью подтверждают положение Энгельса о том, что древнейшие люди охотились на крупных животных. Некоторые находки позволяют восстановить и способы охоты. Неандертальцы охотились, вероятно, с помощью рогатин и копий с кремневыми наконечниками. Во многих мустьерских стоянках найдены также шарообразные, обтесанные куски камня, которые могли быть метательным оружием. По все это — очень примитивные орудия, которые могли приносить эффект лишь при охоте облавой, загонном, с участием большого числа людей.

Значение охоты на крупных животных было огромным, и ее нельзя не рассматривать как основную форму хозяйственной деятельности в эту эпоху. Охота давала людям мясную пищу. Она объединяла людей в большие охотничьи агрегаты, требовала коллективного труда. Она определяла собой внутреннюю структуру первобытного стада. Отказ от стадной жизни означал бы для человека отказ от охоты на крупных животных, отказ от мясной пищи, т. е. отказ от единственного пути, который вел его к превращению в *Homo sapiens*. Отказ от стадной жизни был, таким образом, для человека исключен. А это значит, что то противоречие между стадной и половой жизнью, которое в мире животных разрешается путем временного распада стада, не могло быть разрешено человеком по этому образцу. Тем более, что человек унаследовал, вероятно, еще от обезьян, круглогодичный цикл размножения. Проявления животного эгоизма, в силу этой причины, были, конечно, менее бурными, но, тем не менее, они нарушали стадную жизнь.

Предположение о том, что людям той эпохи была свойственна взаимная терпимость в области половых сношений, вряд ли может считаться основательным. В. И. Ленин в письме к А. М. Горькому отводит на обуздание «зоологического индивидуализма» две исторические эпохи. «В действительности, — пишет он, — „зоологический индивидуализм“ обуздали не идея бога, обуздали его и первобытное стадо и первобытная коммуна»¹. Предположение о взаимной терпимости в области половых сношений в эпоху первобытного стада несовместимо с этим важнейшим указанием В. И. Ленина. Это предположение несовместимо с фактами.

Первобытное стадо — это, по существу, переходный период от животного состояния к человеческому обществу. Человек сохранял тогда еще много животных черт. Он приспособлялся к окружающим условиям частично еще путем физиологических изменений. В нем был, несомненно, очень силен животный «индивидуализм».

Некоторые особенности мозга питекантропа (слабо развитые лобные доли, ряд примитивных черт в теменной области) говорят о недостаточном развитии центров внимания и памяти, о неспособности к синтезу явлений, к контролю за своим поведением. Эти же особенности свойственны и мозгу неандертальца, несмотря на то, что в нем уже хорошо выражена асимметрия полушарий, связанная с праворукостью, и более развит, чем у питекантропа, двигательный центр речи.

Несомненно, что в первобытном стаде происходили столкновения на почве зоологической ревности. На одном из черепов питекантропа и на ряде неандертальских черепов имеются проломы, нанесенные, по видимому,

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 35, стр. 93.

каменным орудием или дубиной. Возможно, что часть их объясняется животным эгоизмом именно в области половых сношений, т. е. зоологической ревностью¹.

Производственная организация наших предков, именно потому, что это была организация, в которой каждый индивид занимал определенное место, не могла существовать длительное время с унаследованными от животного мира неупорядоченными половыми сношениями.

А упорядочение половой жизни, при условии сохранения ее внутри хозяйственного коллектива, было людям той эпохи не под силу. Оставалась единственная возможность — вынести половую жизнь за рамки хозяйственного коллектива. «Промискуитет, неупорядоченные половые сношения, — пишет С. П. Толстов, — нарушают нормальное функционирование хозяйственного коллектива, и в процессе роста производительных сил, в процессе консолидации устойчивых коллективов с определенной охотничьей территорией половое табу неизбежно должно было вступить в свои права»².

В результате противоречие между стадной и половой жизнью было разрешено путем появления экзогамии. причем первоначальным экзогамным коллективом стало каждое отдельное первобытное стадо.

Мы подходим к вопросу о том, каков был конкретный характер первых ограничений половой жизни внутри первобытного хозяйственного коллектива. Археологические данные бессильны ответить на этот вопрос. Мы должны обратиться к фактам этнографии. Но здесь необходимы некоторые предварительные замечания.

По Моргану, первым ограничением половой жизни было исключение половых сношений между родителями и детьми, т. е. возникновение кровнородственной семьи. Выдвинув тезис о существовании кровнородственной семьи, Морган пытался установить ее основные признаки, исходя из малайской системы родства. Дальнейшие исследования показали, однако, что малайская система родства складывается лишь в период разложения родового строя, когда постепенно утрачивается различие мужской и женской линий и намечается переход к описательной системе родства³. Малайская система родства, таким образом, исторически следует за системой родства турано-ганованского типа. Поэтому мы должны отказаться от малайской системы как источника для реконструкции древнейших форм половых ограничений. Нужно обратиться к другим источникам. При этом неизбежно встает вопрос о социальной организации тех племен, которые Морган, имея в виду пережиточные явления их культуры, относил к «средней ступени дикости» своей периодизации, а именно вопрос о социальной организации австралийцев, бывших, как и огнеземельцы, в начале XIX века наиболее отсталой частью населения земного шара.

Однако, привлекая собранный в Австралии этнографический материал для реконструкции древнейших форм половых ограничений, необходимо учитывать следующие отрицательные обстоятельства.

Во-первых, за длительный период — с начала заселения человеком Австралии до конца XVIII века — австралийское общество претерпело ряд существенных изменений: росла численность населения, происходило постепенное освоение всей территории Австралии, каждое отдельное пле-

¹ Я. Я. Рогинский. К вопросу о периодизации процесса человеческой эволюции. «Антропологический журнал», 1936, № 3, стр. 350.

² С. П. Толстов. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1935, № 9/10, стр. 34.

³ См. в настоящем сборнике статью Д. А. Ольдерогге «Малайская система родства».

мя замыкалось в рамках строго определенной охотничьей территории; в связи с этим постепенно изменялись языки, утрачивая следы первоначального единства. Происходил тот же процесс, который несколько позже повторился на заселении Северной Америки. При анализе австралийского материала нужно учитывать пятнадцать-двадцать тысяч лет самостоятельной истории австралийцев, внесшей целый ряд существенных изменений в их первоначальную культуру.

Во-вторых, на общественный строй коренного населения Австралии было обращено серьезное научное внимание только через сто лет после начала колонизации. Работы Файсона и Хауитта, Спенсера и Гиллена, Штрелова, Рэдклиф-Брауна, Элькина и др. относятся уже к концу XIX, к началу и середине XX века. К этому времени, когда уже сменилось четыре-пять поколений австралийцев, живших в условиях колониального режима, многие древние институты и обычаи исчезли. Исчез повсеместно такой важнейший для австралийского общества институт, как связь с постоянной охотничьей территорией, с землей предков. Произошло пространственное перемещение всех австралийских племен, ибо основная часть коренного населения была отеснена из наиболее благоприятных местностей в полупустынные районы и теснила в свою очередь жителей этих районов в пустыни. В Австралии наблюдается необычайное явление — заселение отсталыми австралийцами пустынь, что в условиях нормального исторического развития имеет место, как указывает Энгельс, только на более высоких ступенях развития. Это насильственное отеснение в пустыню нарушило постоянные связи между соседними локальными группами. В ряде случаев были утрачены брачные классы. В частности, у курнаев Файсон и Хауитт в конце XIX века уже не обнаружили системы брачных классов. Данные более раннего исследователя Керра свидетельствуют о том, что брачные классы у курнаев существовали¹, но в новых условиях были ими утрачены. Что касается парной семьи, то она на всем материке Австралии претерпела коренные изменения: из резерваций брали на работу только мужчин, индивидуальный заработок ослаблял родовые связи, это вело к повышению роли мужчины в семье, придавало последней ряд черт многогамной семьи. В конце XIX века этнографы уже не застали такого института, как обряды инициации (обряды аранда, подробно описанные Спенсером и Гилленом, были исполнены туземцами в искусственной обстановке, специально для этих исследователей). Что касается более поздних исследователей, то они черпали свой материал уже не из самой жизни, а полагались исключительно на память стариков, доживавших свой век в резервациях.

Уже Файсону пришлось столкнуться с тем обстоятельством, что опрашиваемые им туземцы, последние представители уничтоженных английскими колонизаторами племен, не помнили своего тотема, своего брачного класса, на целый ряд вопросов просто боялись отвечать и бессознательно переносили на прошлое то новое, что вторглось в их жизнь и разрушило ее. Все это не могло не сказаться на качестве собранного этнографического материала. Анализируя этот материал, необходимо учитывать наличие в нем целого ряда исторически новых явлений, созданных условиями колониального режима.

И, наконец, в-третьих, австралийская этнография с начала XX века стала объектом для «теоретических» упреждений представителей школы «культурных кругов» (Гребнер, В. Шмидт) и представителей «функциональной» школы (Малиновский, Рэдклиф-Браун, Элькин). Те и другие

¹ E. M. Curr. The Australian race, vol. III, 1886, стр. 546.

стремились и стремятся доказать изначальность моногамной семьи и поэтому трактуют брачные классы как абстрактный принцип классификации родственников и т. д. Работы представителей этих школ содержат не только неверные утверждения, но и фальсифицированный материал, который необходимо сугубо критически обработать, прежде чем пустить его в научный оборот.

Существуют, однако, и другие обстоятельства, которые не затрудняют, а облегчают исследование.

Прежде всего, труд Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» является марксистским анализом австралийского этнографического материала, относящегося к социальному строю. Если Морган еще исходил в основном из данных, сообщенных ему Файсоном в частных письмах, то Энгельс проработал всю этнографическую литературу, какая имела к моменту выхода в свет четвертого издания его книги, пересмотрел в свете новых данных вопрос о семье пуалуга, охарактеризовал брачные классы австралийцев как исходный момент для возникновения рода и наметил основные линии перехода от этой брачно-классовой организации к развитой родоплеменной организации. Таким образом, Энгельс заложил основы научного анализа раннеродового общества австралийцев.

Во-вторых, огромное положительное значение приобретают в этой связи работы ранних авторов, каковы Грей, Эйр, Ридлей, Тэплин, Файсон и Хауитт, Керр и др. Эти авторы застали австралийцев живущими на свободе, вне резерваций. Еще свежа была память стариков, рассказывавших о прошлой, ими самими пережитой жизни. Собранный этими авторами этнографический материал должен учитываться в первую очередь, и по всех сомнительных случаях ему должно отдаваться предпочтение.

Вопросы истории австралийского общества — и это третье чрезвычайно важное положительное обстоятельство — давно привлекли к себе внимание советских этнографов. Работы С. П. Толстова, Е. Ю. Кричевского, С. А. Токарева открыли новую страницу в австраловедении. Авторы этих работ разоблачили антинаучные построения буржуазных исследователей «культурно-исторической» и функциональной школ в области современной австралийской этнографии, подошли к анализу австралийского материала с позиций марксистско-ленинской науки и предложили новую, принципиально правильную трактовку ряда основных институтов (экзогамии, брачных классов, классификационного родства и т. д.). Советская школа в этнографии и в данной области сказала свое веское слово. Научное исследование немислимо без учета того огромного вклада, который внесли в австраловедение советские этнографы.

В настоящей статье мы пытаемся объяснить возникновение австралийских брачных классов с позиций изложенного выше нового подхода к проблеме экзогамии, впервые выдвинутого С. П. Толстовым.

II

Племена Австралии, в силу особых исторических и отчасти природных условий, далеко отстали в хозяйственном и общественном развитии от других народов. В их культуре можно найти пережиточные черты, уводящие нас в далекую первобытность и позволяющие предполагать еще более раннее состояние, которое эти черты породило. Ранние исследователи нашли в Австралии не только пережитки группового брака (они были найдены и в других местах), но и целый механизм, регулировавший эту форму брака, так называемые брачные классы.

Каждое австралийское племя (по примерным данным, их было более 500) имело свою территорию и отличалось от других племен особым диалектом. Однако австралийское племя (если исключить юго-восточные племена) не имело еще племенной организации, вождя племени, племенного совета и т. п. «Нет такого явления, как вождь племени, и нет вообще такого человека, к которому бы этот термин мог быть применен»¹. Племя очень редко выступало как единое целое, сознание принадлежности к племени было слабо. Племя в Австралии проходило еще ранние стадии своего развития. Размеры племени трудно точно определить, потому что соседние племена не были резко отграничены одно от другого. Туземцы, живущие на границе между разными племенами, иногда относили себя к одному, иногда к другому племени. Диалект одного племени незаметно переходил в диалект другого, так что лингвистические границы также были очень расплывчатыми. Племя насчитывало приблизительно 200—1000 человек.

Племя делилось на локальные группы, насчитывавшие от 30 до 100 человек. Каждая локальная группа имела свою территорию (часть племенной территории). Все, что находилось на этой территории, принадлежало в равной мере всем членам локальной группы. Локальная группа имела своего главаря и совет взрослых мужчин. В хозяйственном отношении она была совершенно самостоятельной. Для производственных целей (охоты и собирательства) локальная группа делилась на несколько более мелких семейных групп, состоявших обычно из нескольких братьев с их родителями, женами и детьми (женщины, выходя замуж, переходили в локальную группу мужа). Каждая из таких семейных групп передвигалась в поисках дичи, питательных корней и растений отдельно от других семейных групп. Молодые мужчины при этом охотились на коенгуру, эму и т. д., а старики, женщины и дети занимались собирательством. В общем стойбище локальной группы эти семейные группы собирались вместе, иногда через 3—4 дня, заранее условившись о месте стойбища.

Эта простая структура австралийской локальной группы, целиком вытекавшая из условий хозяйственной деятельности австралийцев, усложнялась рядом других явлений, которые, на первый взгляд, с хозяйственной деятельностью никогда не имели никакой связи. Таковыми являлись в первую очередь брачные классы.

Каждая локальная группа включала в свой состав лиц двух брачных классов. Так, например, у южных араанда, имевших четыре брачных класса — Панунга, Бультага, Пурула и Кумара, локальная группа состояла либо из лиц Панунга и Бультага, либо из лиц Пурула и Кумара. У карьера (Западная Австралия), с четырьмя брачными классами — Банака, Бурунг, Пальери и Каримера, локальная группа состояла либо из лиц Банака и Пальери, либо из лиц Бурунг и Каримера и т. д. Лица, входившие в состав локальной группы, распределялись внутри ее по брачным классам в зависимости от поколения. А так как брачных классов в каждой локальной группе было всего два (в том числе и у племен, имевших систему восьми брачных классов), то отсюда следовало, что лица первого и третьего поколений принадлежали всегда к одному брачному классу, второго и четвертого поколений — ко второму.

Брачный класс был экзогамным. Между лицами двух брачных классов, входивших в состав одной локальной группы, браки также не могли иметь места. Локальные группы также были экзогамными. Таким образом,

¹ В. Spencer and F. Gillen. The native tribes of Central Australia. 1938, стр. 9.

будучи самостоятельными единицами в хозяйственном отношении, локальные группы оказывались в семейно-брачном отношении лишь частями более сложного целого.

Племя, имевшее четыре брачных класса, делилось на две половины локальных групп, в одну из которых входили локальные группы с брачными классами А и Б, в другую — В и Г. Браки происходили между лицами, принадлежавшими не только к разным локальным группам, но и к разным половинам. Локальные группы выступали здесь как части двух половин, двух первоначальных родов, части единой дуальной организации.

Дуальная организация не была ограничена племенем, выходила далеко за его пределы, имела, теоретически говоря, всеобщий характер. Все население Австралии было разделено по существу на два первоначальных рода, и мужчина одного из них имел право на всех женщин (с учетом, конечно, брачных классов) другого. Один австралиец рассказывал Файсону, что во всех племенах, где ему пришлось бывать (а он исходил чуть ли не весь континент), он всегда мог найти тот брачный класс, откуда он мог взять себе жену. Австралийский брак, пишет Файсон, «это нечто большее, чем брак группы с группой, внутри племени. Это такой порядок, который охватывает весь континент, делит далеко отстоящие друг от друга племена на брачующиеся классы и дает мужчине одного класса брачные права на всех женщин другого класса, даже если племя отстоит на 1000 миль и говорит на другом языке»¹. Этот брачный порядок действовал не только в том случае, когда брачные классы у разных племен имели одинаковые или разные названия, но и в том случае, когда самые системы брачных классов были различные.

Правда, в то время, когда началось изучение австралийского общества, племя имело уже известную самостоятельность. Вслушать на территорию племени без разрешения его членов было небезопасно. В ряде случаев у австралийцев отмечено даже наличие эндогамных племен, т. е. имела место изоляция племени в области брачных отношений от других племен. Мы считаем племенную эндогамию сравнительно поздним явлением.

Дуальная организация имела у австралийцев самые разнообразные проявления. Люди разных половин считали, что в их жилах течет разная кровь (у одних светлая, у других темная)², останавливались на стойбище, отделенном какой-либо преградой (одни — на одном берегу речки, другие — на другом; одни — на холме, другие — у его подножья). Называли одну половину — «наша сторона», вторую — «другая сторона», например у карьера «ngai tagu» и «balu tagu».

У южных арабда все индивидуумы принадлежат к одному из четырех делений — Панунга, Бульгара, Пурула и Кумара, и в лагере видно, что первые два всегда отделены от двух последних». То же самое, согласно К. Штрелову, имело место у лоритя. Далее, Спенсер и Гиллен сообщают, что люди Панунга и Бульгара сражались совместно на одной стороне, а люди Пурула и Кумара — на другой³.

Локальные группы, принадлежавшие к двум различным половинам дуальной организации, часто встречались, как об этом свидетельствуют источники, и совместно исполняли различные корробори, совершали обряды инициации. Во время этих встреч парный брак, который ко времени колонизации уже господствовал у австралийцев, уступал место браку

¹ L. Fison a. A. W. Howitt. Kamilaroi and Kurnai. 1880, стр. 54.

² J. Mathew. Two representative tribes of Queensland. 1910, стр. 141—144.

³ B. Spenser a. F. Gillen. Указ. работа, стр. 32, 34.

групповому. Кроме того, во время этих встреч часто случалось, что женщина уходила от мужа к другому мужчине, молодые люди вступали в брак без согласия родителей и т. п. Обычно такие встречи локальных групп не проходили без драк между мужчинами. Беглый ссыльный Уильям Бэклей, тридцать два года проживший среди туземцев Порт-Филиппа, приводит частые случаи драк («дуэлей») между мужчинами из-за женщин¹. При встречах локальных групп совершались также обряды инициации, причем инициация юношей, принадлежавших к одной локальной группе, производилась мужчинами и стариками, принадлежавшими обязательно к локальной группе другой половины. Хауитт пишет: «Называя классы (половины.— Н. Б.) для краткости А и В, можно сказать, что это люди класса А, которые иницируют юношей класса В, и наоборот. Класс не может иницировать своих собственных юношей, оба класса объединяются для этой церемонии»².

То же самое сообщает Мэтью о племенах каби и вакка³.

Такова та форма дуальной организации, которая имела у большинства австралийских племен ко времени прихода колонизаторов.

В итоге, каждое австралийское племя, по мнению Хауитта и Файсона, могло рассматриваться в двух аспектах: с одной стороны, оно делилось на локальные группы («физический» аспект), с другой — на брачные классы («социальный» аспект). Хауитт и Файсон также подчеркивали, что локальные деления совершенно отличны от брачных и подчиняются, как они писали, «совершенно другим органическим законам»⁴.

С этим заявлением согласиться нельзя, так как выше мы видели, что состав локальных групп связан с делением на брачные классы и с дуальной организацией австралийцев. Поэтому представляется, что мы имеем здесь дело не просто с двумя аспектами австралийского племени, но, ретроспективно, с двумя этапами его истории: более ранним этапом первобытного стада («физический» аспект) и более поздним этапом дуальной организации («социальный» аспект).

Наша задача — идя от этапа дуальной организации вглубь, к этапу первобытного стада, попытаться вскрыть основные черты внутренней структуры последнего и найти в ней корни брачных классов и дуальной организации.

III

Вопрос о возникновении брачных классов встал в науке уже тогда, когда брачноклассовые системы были либо полностью разрушены, либо серьезно деформированы процессом колонизации. О самом факте существования этих систем стало известно сравнительно поздно. Первыми, кто их заметил, были Грей (1841), Ходжсон (1846), Лейхардт (1847), Бунсе (1865). У них, правда, мы находим лишь отдельные, отрывочные замечания. Некоторые принимали брачные классы за касты, приписывали им различия в ранге. Первое подробное описание системы брачных классов одного из австралийских племен, камиларои, было дано лишь в 80-х годах XIX века Ридлеем и Файсоном, т. е. через сто лет после начала колонизации Австралии. Это же относится и к половинам, по которым распределяются брачные классы. Впервые на них обратил внимание миссионер Шурман (1844), но он не понял их социальной роли, не уловил даже их связи

¹ J. Morgan. Life and adventures of William Buckley. 1852, стр. 62.

² A. W. Howitt. The native tribes of South-East Australia, 1904, стр. 512.

³ J. Mathew. Указ. работа, стр. 98.

⁴ A. W. Howitt a. L. Fison. From mother-right to father-right. «Journal of Anthropological Institute», 1883, стр. 33.

с экзогамией. Лишь через пять лет после него Грей заметил связь этих половин с экзогамией, но и он не заметил их связи с брачными классами. Исследования Файсона и Хауитта, Спенсера и Гиллена, Вальтера Рота, Мэтью охватили только районы интенсивной колонизации и начались слишком поздно. К тому же все эти исследования проходили непланомерно. Не случайно Томас в 1906 г. упрекал английское правительство в том, что оно не отпускает средств на проведение этнографических исследований «на прочной основе». Таких исследований «на прочной основе», хотя бы только материальной, в Австралии не проведено и до сих пор.

Этим объясняется трудность решения вопроса о возникновении брачных классов. Собранный материал крайне недостаточен, отрывочен, противоречив. Обычно различают в Австралии три вида систем: два брачных класса, четыре брачных класса, восемь брачных классов, и усматривают в них этапы единого процесса эволюции: от двух к четырем и затем к восьми брачным классам. При этом, однако, исходят из отмеченного нами выше неправильного подхода к пониманию родства, в основу которого кладется индивидуальное родство.

По мнению Файсона и Хауитта, система двух брачных классов возникла для предотвращения браков между родными братьями и сестрами. Позже Фрезер продолжил это рассуждение следующим образом: система двух брачных классов не предотвращала браков между родителями и детьми, поэтому были созданы еще два брачных класса. Так возникла система четырех брачных классов. И, наконец, переход к восьми брачным классам Дюрнгейм связал с переходом от матрилокального к патрилокальному браку.

Фрезер, говоря о запрете браков между родителями и детьми, фактически реконструировал кровнородственную семью. Характерно, однако, что ни он, ни его последователи ни разу не употребили термина «кровнородственная семья» в применении к австралийцам. Это умолчание о «кровнородственной семье» было обусловлено, видимо, следующим: 1) система четырех брачных классов, исключая браки между лицами смежных поколений, разрешает браки между лицами перемежающихся поколений (первым и третьим, вторым и четвертым), что невозможно для гипотетической кровнородственной семьи Моргана; 2) запрет браков между родителями и детьми следует после запрета браков между братьями и сестрами, что опять-таки не согласуется с концепцией Моргана.

Дальнейшие исследования показали, что никакой системы двух брачных классов в Австралии нет. Впервые А. Н. Максимов в 1909 г. показал, что в тех случаях, когда племя делится только на два подразделения (половины), то это не брачные классы, а фратрии. Таким образом, остались две брачноклассовые системы, с четырьмя и восемью брачными классами. Относительно первой из них Е. Ю. Кричевский в 1935 г. правильно заметил, что главная ее особенность не в предотвращении браков между родителями и детьми, а в уравнении перемежающихся поколений. Наконец, исследования Рэдклиф-Брауна в Австралии выявили слишком большое разнообразие брачноклассовых систем, чтобы их можно было разместить на одной эволюционной линии. Тем самым теория Хауитта — Фрезера — Дюрнгейма оказалась несостоятельной.

Других теорий, которые попытались бы более или менее исторически объяснить возникновение систем брачных классов, в зарубежной этнографии пока нет. Представители культурно-исторической школы (Гребнер, Шмидт) отнесли разные системы к разным «культурным кругам» и на этом успокаивались. Еще более реакционные функционалисты (Рэдклиф-Браун, Элькин) видят в разных системах проявление разных «при-

цпшов» (в системе четырех брачных классов — проявление принципа брака с дочерью брата матери; в системе восьми брачных классов — с дочерью дочери брата матери матери) и не задумываются над тем, откуда взялись эти «принципы», или, как они говорят, «законы». Ни те, ни другие не делают ни малейшей попытки проследить конкретную историю систем брачных классов. В частности, функционалисты, эти рьяные защитники колониальной системы, хотя и признают, что коренное население Австралии вымирает в результате колонизации, но все свои научные исследования и выводы строят таким образом, как будто фактор голопоизации не оказывал на культуру туземцев никакого влияния. Люди умирали сотнями и тысячами, а их культура якобы не изменялась, она либо существовала в прежнем виде, пока существовал хоть один живой ее представитель, либо исчезала вообще. Такова позиция функционалистов по отношению к австралийской культуре, в том числе и к брачным классам австралийских племен.

IV

При реконструкции более раннего состояния по более поздним фактам необходимо очень тщательно выбирать эти факты. В данном случае целесообразнее всего взять в качестве отправной точки не ту или иную систему брачных классов, а брачноклассовый состав хозяйственного коллектива, локальной группы. Ныне она, как мы видели, экзогамна. Попытаемся заглянуть в то далекое прошлое, когда хозяйственный коллектив еще не обладал экзогамией.

Как указано выше, характерной чертой австралийских локальных групп (у всех четырех-брачноклассовых и восьми-брачноклассовых племен)¹ является наличие в каждой из них двух брачных классов. При этом лица, принадлежащие к поколениям родителей и детей, входят в разные брачные классы, а лица, принадлежащие к поколениям дедов и внуков, входят в один и тот же брачный класс. Например, у вышеупомянутых южных аранда одни локальные группы имеют брачные классы Панунга и Бультара, другие — Пурула и Кумара. Если отец — Панунга, то его сын — Бультара, а сын его сына — опять Панунга. Если мать — Панунга, то ее дочь — Кумара, а дочь ее дочери — опять Панунга.

Уравнивание перемещающихся поколений, которое Е. Ю. Кричевский считал основной особенностью австралийских брачноклассовых систем, является одновременно характерной чертой австралийских локальных групп. Нам представляется, что эта особенность, хотя и в совершенно ином виде, была свойственна хозяйственным коллективам еще до того, как они стали экзогамными и превратились в локальные группы.

В одном, повидимому, очень древнем мифе, записанном у племени аранда, говорится о том, как женщина Панунга отправилась странствовать и встретила по дороге другую женщину, тоже Панунга. Они посетили много местностей. В местности, называемой Алкниара, они остановились, исполнили обряды квабара-ундатта (ко времени записи мифа в этих обрядах могли участвовать только мужчины), и первая женщина сделала второй операцию атна-арилта-кума. Затем они пошли в местность Арилта. Здесь они опять исполнили квабара-ундатта, пошли в местность Арурумбайя и т. д. Наконец, они достигли местности вблизи Оуэн Спрингс, где вторая женщина Панунга, после исполнения квабара-ундатта, изменила

¹ В. Spencer a. F. Gillen. Указ. работа, стр. 557; T. G. H. Strehlow. Aranda traditions. 1947, стр. 149.

свой брачный класс на Кумара и осталась здесь навсегда. Ее имя стало Иллапуринья, что значит «переменяющаяся». Первая женщина Панунга пошла дальше и встретила по дороге женщину Кумара. Остановившаяся в различных местностях, они исполняли квабара-ундатта. Наконец, в одной из местностей женщина Кумара, после священной церемонии, изменила свой брачный класс на Панунга¹.

Таким образом, в этом мифе «О странствованиях трех женщин» повествуется о том времени, когда женщины, после соответствующих обрядов, могли менять один брачный класс на другой, становиться Иллапуринья. То же самое могли делать и мужчины; в одном из мифов повествуется о целой группе мужчин, ставших Иллапуринья. В другом мифе говорится о целой группе мужчин Пурула — Кумара, которые изменили свои брачные классы на Унгалла — Умбитчана². Между тем к моменту записи мифов ни женщины, ни мужчины не могли менять своих брачных классов, принадлежали к ним от рождения до смерти. Нетрудно видеть, далее, что в мифе «О странствованиях трех женщин» первоначально речь, вероятно, шла об одной женщине брачного класса Панунга, которая сначала перешла в брачный класс Кумара, а затем вернулась обратно в брачный класс Панунга. Переход Панунга — Кумара — Панунга, который к моменту записи мифа проделывался за три поколения (мать — дочь — внучка), она проделала, после соответствующих обрядов, в течение своей жизни. Возможно, что лишь позже туземцы аранда заменили одну женщину этого мифа тремя женщинами. В этом мифе, по нашему мнению, отражено то древнее состояние, когда переход Панунга — Кумара — Панунга проделывался не за три поколения, а за три возраста.

Хозяйственный коллектив в ту отдаленную эпоху делился на две группы. Первую составляли мужчины и женщины, охотники на крупных животных (полового разделения труда еще не могло существовать); во вторую входили старики, дети и подростки обоего пола, не игравшие в охоте на крупных животных основной роли. Под стариками здесь понимаются люди, не способные к активной охоте на крупных животных. Подобного рода старость наступала в ту эпоху весьма рано. Изучение костных остатков неандертальцев показывает, что почти никто из них не доживал до 50 лет. Таким образом, мужчины и женщины, выходя из группы охотников, далеко еще не были стариками в нашем смысле слова. Они принимали активное участие в хозяйственной жизни — помогали загонять животных, строили временные убежища, занимались собирательством. Несомненно, они участвовали и в половой жизни коллектива.

Два брачных класса, по которым распределяются лица трех поколений в локальной группе, были в первобытном хозяйственном коллективе двумя группами, по которым распределялись лица трех производственных возрастов. Термины, обозначающие эти производственные группы, не были — и не могли быть — терминами рода. Факту родства еще не придавалось никакого значения. Каждый человек проводил первые годы своей жизни и детство в группе стариков, детей и подростков, затем, по достижении определенного возраста, переходил в группу охотников и стариком возвращался обратно в группу стариков, детей и подростков. Но на этом, по представлениям австралийцев, дошедшим от тех дней, его жизненная история не кончалась. После смерти его «дух» входил в тело женщины, воплощался в новорожденном, и этот человек вновь жил в группе стариков,

¹ B. Spencer a. F. Gillen. Указ. работа, стр. 432—433.

² T. G. H. Strehlow. Указ. работа, стр. 144; B. Spencer a. F. Gillen. Указ. работа, стр. 416.

детей и подростков, переходил в группу охотников, возвращался обратно в группу стариков, детей и подростков, после смерти входил в тело женщины, воплощался в новорожденном и так далее, без конца. Переход из одной группы в другую не был пространственно выражен — хозяйственный коллектив был единым. Тем не менее он совершался не произвольно, а в результате общественного акта, сопровождавшегося определенными действиями, давшими начало обрядам инициации.

Такою рисуется внутренняя структура первобытного хозяйственного коллектива (рис. 1). Следы ее в измененном виде сохраняются и в локальных группах: 1) мужчины-охотники, 2) старики, женщины, подростки и дети. Разница в том, что здесь налицо половое разделение труда, которого в первобытную эпоху еще не было.

Внутренняя структура первобытного хозяйственного коллектива (стада) содержит в себе зародыш системы брачных классов, но только зародыш. Для возникновения брачных классов необходим еще целый ряд крупнейших исторических сдвигов, целый ряд условий, которые появляются лишь позже. Эти условия: постоянная охотничья территория, экзогамия хозяйственного коллектива, половое разделение труда, парная семья.

Процесс появления постоянных территорий довольно хорошо отражен в мифах австралийцев об их предках: предки странствуют, проходят огромные расстояния, затем доходят до определенной местности, «уходят в землю», и с тех пор эта территория становится территорией данного племени. По преданиям, даже названия племен иногда восходят к этому факту. Когда предки яральде достигли места своей постоянной территории, они спросили: яраваланган? (куда мы теперь пойдем?). Отсюда, согласно мифу, их название — яральде. Когда то же произошло с предками тангаланун, они спросили: тангаваланган? (куда мы пойдем?). Отсюда их название — тангаланун.

Коренные изменения производительных сил и производственных отношений, приведшие к появлению постоянного по людскому составу первобытного стада и постоянной территории, повлекли за собой коренное изменение семейно-брачных отношений. Возникла дуальная организация, для характеристики которой австралийская этнография дает очень много данных. Вопрос о том, как возникла дуальная организация — путем ли распада хозяйственного коллектива на две половины, или путем соединения двух хозяйственных коллективов в единое целое, — может иметь значение лишь в том случае, если мыслить хозяйственный коллектив на стадии первобытного стада как нечто постоянное и по величине, и по людскому составу. Но на деле, как мы можем предполагать, это была вечно меняющаяся охотничья группировка, которая могла объединять в одно время сотни людей, а в другое — лишь десятки человек.

Основной вопрос — это вопрос о возникновении экзогамии.

Для первобытного стада были характерны неупорядоченные половые отношения, промискуитет. Каждый мужчина имел право на каждую женщину и, осуществляя это право, отнимал ее у других мужчин. Никаких брачных правил не существовало. В области половых сношений неизжитое наследие дочеловеческого состояния сказывалось, вероятно, наиболее сильно, распатывая и подчас разрушая первобытное стадо. Затем, когда хозяйственный коллектив стал иметь постоянный людской состав, стал

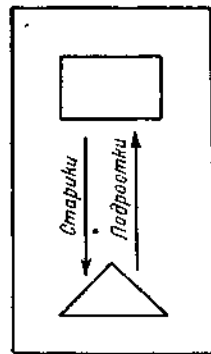


Рис. 1. Первобытное стадо (схема)

обладать постоянной территорией, возникла и настоятельная потребность в том, чтобы половые сношения внутри коллектива были исключены раз и навсегда. И эта радикальная мера была проведена в жизнь. Более гибкие меры, например, образование прочных брачных пар для предотвращения распада коллектива, на этом этапе были еще немыслимы. Процесс исключения половых сношений внутри коллектива проходил, вероятно, мучительно, принимая подчас весьма жесткие формы. Прошли, вероятно, десятки тысяч лет, прежде чем коллектив стал экзогамен, превратился в первоначальный род. Смерть — таково у австралийцев обычное наказание за нарушение экзогамии.

«Имеются веские основания полагать, — писал Керр, — что когда континент был занят (австралийцами. — И. Б.) только частично, побег из племени были частым явлением и что те, кто убежал, уходили в незаселенные пустынные места и там поселились. Я не сомневаюсь в том, что туземцы р. Дарлинг и нариньери, а также племена бангеранг обязаны своим происхождением поселениям такого рода»¹. Возможно, что часть этих побегов была следствием нарушения экзогамных правил. В фольклоре сохраняются указания на то, что основатели того или иного племени были близкими, кровными родственниками. Так, в измененном, переосмысленном виде фольклор доносит до

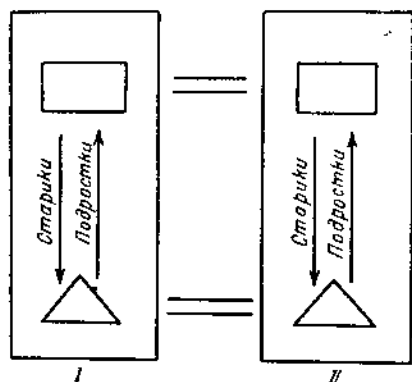


Рис. 2. Схема дуальной организации (групповой дислокальный брак).

I — первый хозяйственный коллектив;
 II — второй хозяйственный коллектив;
 □, △ — производственные группы;
 ↕ — перемещение возрастов по производственным группам; = — браки

нас тот факт, что половые сношения между этими основателями племен были запрещены.

В конце концов сужение брачного круга, через целый ряд промежуточных стадий, о которых мы можем только предполагать, полностью исключило половую жизнь внутри хозяйственного коллектива. И это неизбежно привело к возникновению дуальной организации, основным признаком которой является наличие двух хозяйственных коллективов, связанных групповым браком. Каждый коллектив остается с хозяйственной стороны попрежнему самостоятельным целым, с двумя производственными группами. Но со стороны семейно-брачной он становится теперь лишь частью более широкого целого, состоящего из двух коллективов. Так образовался первоначальный экзогамный род. Групповым браком стали связаны четыре производственно-брачные группы (рис. 2).

В связи с экзогамией возникает вопрос о локальности брака. Но цель экзогамии при ее возникновении состояла именно в том, чтобы исключить полностью половую жизнь внутри хозяйственного коллектива. В условиях группового брака невозможна была ни прочная матриликальность, ни патрилокальность брака. Для этой стадии должен был быть характерен дислокальный групповой брак, при котором мужья и жены находились в разных хозяйственных коллективах. В пользу существования в прошлом такой формы брака свидетельствует роль брата матери как покровителя ее детей. «Это отношение, — отмечает С. П. Толстов, — не могло возник-

¹ Е. М. С и г г. Указ. работа, т. I, стр. 108.

нуть в условиях ни матрилокального, ни патрилокального брака... Это отношение возникло в той форме общества, где хозяйствующий коллектив составляли мужчины, их сестры и дети этих сестер»¹. Внутри каждого из хозяйственных коллективов попрежнему происходили переходы лиц разных возрастов из одной производственной группы в другую. При этом лица смежных поколений принадлежали к разным производственным группам (отец и мать — к группе охотников, их дети — к группе стариков, детей и подростков), как это было и раньше. Но теперь мать и отец находились в двух разных группах охотников, а их дети — в одной из групп стариков, детей и подростков, той, которая входила в хозяйственный коллектив матери.

Дети при дислокальном браке принадлежали к хозяйственному коллективу матери. Родство на этой стадии, однако, еще не имело значения, и поэтому члены одного хозяйственного коллектива считают себя связанными друг с другом не родством, а общностью территории, что находит свое отражение в австралийских формах тотемизма. «Производственные связи коллектива, базирующиеся на территории, заменяют кровные связи»². Это обстоятельство заставляет нас смотреть на дуальную организацию как на архаическую форму родового строя, где фактически налично материнский род, хотя родство по матери (и тем более по отцу) еще не учитывается.

Брачные функции могли отправляться только путем регулярных встреч двух хозяйственных коллективов. Постоянные встречи локальных групп австралийцев для совершения обрядов инициации, обрядов корробори и т. д. восходят, возможно, к этому времени.

В эпоху появления экзогамии и дуальной организации, вероятно, имело место быстрое возрастание численности населения. Но в условиях слабого развития производительных сил это повело не к росту размеров хозяйственных коллективов, а к увеличению их числа. Незанятых земель было много, появлялись новые и новые локальные группы, обособлявшиеся в хозяйственном отношении, но сохранявшие все прежние брачные связи. Каждая из этих локальных групп включала в себя либо классы А и Б, либо классы В и Г. Даже большие расстояния — возникающий лингвистический барьер — не разрушали брачных связей. В этот брачный круг втягиваются, наконец, локальные группы, ответившиеся от других хозяйственных коллективов. Все население Австралии в конце концов должно было разделиться на два архаических рода, в одном из которых были брачные классы А и Б, в другом — В и Г. Таким образом, признаком архаического рода является еще и тот факт, что он выходил далеко за рамки племени и включал в себя, «теоретически», половину человечества. В идеологии этот процесс шел еще дальше: все явления природы и культуры делились на две половины: одна половина приписывалась одному архаическому роду, другая — другому.

Следующий крупный шаг в развитии общества должен быть связан с возникновением полового разделения труда и парной семьи. Половое разделение труда привело к тому, что производственные группы охотников становились однополыми. Девочки после прохождения обрядов инициации уже не переходили в производственную группу охотников, а оставались в той же производственной группе, что и раньше. Обряды инициации девочек, таким образом, постепенно теряли свое прежнее значение, реду-

¹ С. П. Толстов. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен, стр. 26.

² С. П. Толстов. Дородовое общество, стр. 90.

цировались и свелись в конце концов к подготовке к брачной жизни. Совершенно иначе обстояло дело с подрастающим мужским поколением. Теперь к тому, что мальчики после совершения над ними обрядов инициации переходят в группу охотников, добавилось еще и то обстоятельство, что из среды женщин, которые их воспитывали, они переходят в среду мужчин. Обряды инициации мальчиков усложнялись целым рядом довольно мучительных испытаний, мальчик после прохождения обрядов инициации получал новое имя, сам обряд мыслится как смерть и вторичное рождение и т. д. Брачные группы теперь теряют связь с производственной структурой коллектива. Они начинают существовать отдельно от производственных групп в той мере, в какой последние строятся не только по возрастному, но и по половому признаку.

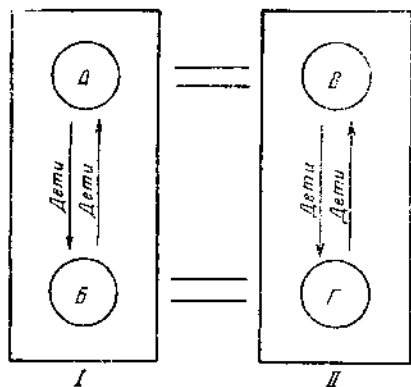


Рис. 3. Схема дуальной организации (парный брак).

I — первый хозяйственный коллектив;
II — второй хозяйственный коллектив;
А, В, В, А — брачные классы;
↑↓ — перемещения поколений по брачным классам; = — браки

Возникновение парной семьи завершило отрыв брачных групп от производственной структуры коллектива. Парный брак, в отличие от группового, не регулируется возрастом. Он начинается с детства, или, как это иногда бывает у австралийцев, до рождения одного из супругов¹, и длится до смерти одного из них. Мужчина, переходя из одной производственной группы в другую, остается в браке с прежней женщиной. Изменение его положения в производственной структуре коллектива не сопровождается, как это было раньше, изменением его положения в брачной системе. Брачные группы стали постоянными по людскому составу, превратились в брачные классы. Они теперь объеди-

няют лиц всех возрастов. Функция различения возрастов переходит возвратным классам, или ступеням. То, что раньше было связано с возрастом и поколением, теперь сохраняется только за поколением. Дочь принадлежит к иному брачному классу, чем мать; дочь дочери — к иному, чем ее мать, но к тому же, что ее бабушка. Появляется, вдобавок к различению смежных, уравнивание перемежающихся поколений (рис. 3).

Теперь человек всю свою жизнь принадлежит к одному брачному классу, и не только в течение своей жизни, но и после смерти. Его «дух» теперь должен быть очень осторожен: он должен войти в тело такой женщины, дети которой принадлежат к тому же брачному классу, что и он сам. Штрелов передает рассказ о «духе», который, прежде чем войти в тело женщины, тщательно проверил ее брачный класс. Другой «дух» неосторожно вошел в тело женщины неправильного брачного класса и вынужден был, родившись, изменить свой брачный класс².

¹ «Мужчина Панудга и женщина Пурула, жившие у Алясских родников, имели дочь, которая была, конечно, Апунгерта. А мужчина Бульгара и женщина Кумара имели сына, который был, конечно, Укнариа. Два отца посовещались, и в результате маленькая девочка стала туалча мур (будущей тещей. — Н. Б.) для маленького мальчика: последний стал будущим мужем ее будущей дочери, которая будет Уггалла» (Spencer & Gillen. Указ. работа, стр. 360).

² T. G. H. Strehlow. Указ. работа, стр. 120, 128.

V

Парная семья привела к возникновению представления о родстве, дала начало понятиям «мать», «отец», «сын», «дочь» и т. д. Так возникла классификационная система родства. «Нет ни малейшего сомнения в том, — писал об австралийцах Пальмер, — что все их родственные отношения основаны на системе классов... Они считают братьями всех, кто принадлежит к тому же классу, что и они сами»¹. О групповом характере австралийских терминов родства хорошо и подробно пишет В. Рот. «Можно сказать, — заключает он, — что среди всех этих туземцев кровная связь и связь групповая имеют одинаковое нарицательное значение»².

Система родства, возникающая на основе брачноклассовой системы после установления парной семьи, отличается от брачноклассовой системы характером своей терминологии. Брачноклассовые термины абсолютны и не изменяются в зависимости от того, кто обращается к данному лицу. Человек брачного класса Паунга будет Паунга для всех — и для людей Паунга, и для людей Бульгара, и для людей Пурула, и для людей Кумара, и для чужеземцев. Термины же родства относительны, они изменяются в зависимости от того, кто обращается к данному лицу. Человек брачного класса Паунга будет братом для людей Паунга, но для людей Бульгара он будет отцом и т. д.

Система родства и система брачных классов несоизмеримы, они взаимно отрицают одна другую. Соответствие между этими системами можно найти лишь в том случае, если приписать той и другой какой-либо один общий признак, одинаково чуждый обеим. Так именно и поступил Рэдклифф-Браун, дав обеим системам генеалогическую интерпретацию. Каждый термин родства сам по себе имеет двойное значение. С. А. Токарев первый обратил на это серьезное внимание. Он писал по этому поводу: «Итак, австралийские термины применяются в двух смыслах: иногда ими обозначают своих кровных родственников или свойственников, а иногда лиц, принадлежащих к тем же группам (классам, поколениям), как и соответствующие родственники. Термины в обоих смыслах употребляются или те же самые, или несколько измененные»³. Таким образом, парная семья привела к тому, что брачные классы начинают выступать как группы родственников. «Все Куби, — писал Т. Лэвс Файсону, — братья друг другу, и все Кубота — их сестры; также Ипаи и Ипата... Если Куби встречается Кубота, которой он до этого не видел и о которой ничего не слышал, они все же обращаются друг с другом, как брат и сестра».

Родство у австралийцев расширено до такой степени, что охватывает всех лиц, входящих в социальный контакт друг с другом. Нет нужды доказывать, что не все эти лица связаны кровным родством. Если родственные термины и применяются к этим лицам, то только потому, что на этой стадии общественного развития отношения между людьми вообще возможны только тогда, когда они принимают форму родства. Известны также факты, когда в Австралии люди, жившие в разных частях континента, установив при встрече место одного из них в системе брачных классов

¹ E. Palmer. Notes on some Australian tribes. «Journal of Anthropological Institute», 1884, стр. 300—301.

² W. E. Roth. Ethnological studies among the North-West-Central Australia. 1897, стр. 56.

³ С. А. Токарев. О системе родства у австралийцев. «Этнография», 1929, № 4, стр. 25.

другого, считали себя родственниками. Любое отношение могло принять форму родства. У племени курнаи все те, кто прошел одновременно обряды инициации, являлись «братьями». Каждый из них называл жен своих «братьев» своими «женами», а детей их — своими «детьми»¹.

Буржуазные австраловеды утверждают, однако, что термины родства выступают здесь не в своем первоначальном, а в более позднем осмыслении. Сначала, говорят они, эти термины обозначали только кровное родство, отношения индивидуальной семьи; затем значение терминов расширилось и стало классификационным, а потом термины родства якобы стали применяться «неправильно», были перенесены на лиц, никаким родством не связанных. В результате эти «неправильные» значения терминов родства никогда и никем из буржуазных этнографов серьезно не изучались. Был придуман даже особый метод записи систем родства, генеалогический, при котором учитываются только родственные, генеалогические значения терминов и совершенно упускаются из виду их перодетвенные значения. Ни в одной из систем родства, записанных по генеалогическому методу, нельзя найти ни одного перодетвенного значения терминов родства. Это — крупнейший недостаток генеалогического метода записи систем родства.

Генеалогическая точка зрения имеет еще и другой недостаток. В самом деле, признаются ли в самом обществе такого рода отношения, как, например, дочь дочери сестры отца отца? Считает ли общество такое лицо кровным родственником? Не получается ли так, что этнограф выдает липа, не считающиеся в обществе кровными родственниками, за таковых только потому, что он, этнограф, сумел установить между ними кровное родство? Самое общее знакомство с фактами показывает, что дело обстоит именно так. Горный арапеш (Новая Гвинея), снабженный генеалогической схемой, может разработать ее пункт за пунктом, говоря отдельно о каждой линии, и результатом этого может быть очень полная родственная диаграмма. Этнограф, заставивший его проделать эту процедуру, создаст себе иллюзию, что арапеш сам все это проделал. Он соберет полную систему родства, но эта система родства может оказаться совершенно бессмысленной.

Поясним это на примере. Этнограф хочет узнать, как называет арапеш дочь дочери брата отца отца. Если прямо спросить: «Как ты называешь дочь дочери брата отца отца?» — арапеш, конечно, ничего не поймет. Поэтому этнограф чертит схему и спрашивает: «Кто твой отец? Кто отец твоего отца? Как зовут его брата? Как имя дочери этого человека? Как имя ее дочери?». Предположим, это женщина по имени X. Теперь этнограф спрашивает: «Как ты называешь X?» Арапеш отвечает: «Я называю ее сестрой». Казалось бы, все ясно. Этнограф записывает, что дочь дочери брата отца отца арапеш называет сестрой. А на деле это не так. Арапеш вместо длинного (для него) генеалогического пути имеет другой, более короткий. К тому же, если он может связать себя с отцом, отца — с его отцом и т. д., то это еще не значит, что он соединил все отдельные звенья этой схемы. Поэтому при ответе на вопрос: «Как ты зовешь X?» — он отводит глаза от схемы и думает только об этом лице. Ход его рассуждений при этом совершенно конкретен. Если брат этой женщины Y живет в его деревне, то он называет его своим братом. Этот брат зовет X своей сестрой, поэтому и он зовет ее своей сестрой².

¹ L. Fison a. A. W. Howitt. Указ. соч., стр. 198.

² Целый ряд примеров подобного рода приводит M. Mead (The mountain Arapesh, 1947).

В другом случае арапеш прослеживает свое родство с тем или иным лицом, например, от своего отца. Арапеш говорит по этому поводу следующее: «Я думаю о моем отце, и с этой точки зрения я употребляю такой термин». Буквально на языке арапеш это звучит так: «И помогаю себе моим отцом», что означает, что арапеш называет данное лицо таким-то термином потому, что его отец называет это лицо так-то. К подобного рода «помощи» (отцом, женой, мужем сестры и т. д.) горды арапели прибегают в тех случаях, «когда фактическое родственное отношение является смутным»¹. Получается так, что этнограф и арапеш говорят на разных языках. Этнограф, например, говорит нам, что дочь дочери сестры отца отца арапели называет так-то. А в действительности этот факт совершенно не имеет места. Такой термин, как дочь дочери сестры отца отца, совершенно бессмыслен для арапеш. Пока эта женщина не будет поставлена в более близкое отношение, арапеш вообще не применяют к ней какого-либо родственного термина.

Приходится констатировать, таким образом, что системы родства, записанные по генеалогическому методу, неверно отражают действительность, искажают ее в угоду предвзятой, а именно — генеалогической точке зрения.

Приведем еще один пример. Рэдклиф-Браун путешествовал по Западной Австралии с австралийцем племени талаиньи. Когда они подходили к какому-нибудь лагерю, австралиец не входил в него, по останавливался в отдалении. К нему из лагеря выходили старики, и начиналось взаимное определение того места, которое припелец талаиньи должен занять в социальной структуре данного лагеря. «Я присутствовал, — пишет Рэдклиф-Браун, — при двух или трех таких дискуссиях». Абсолютно недопустимо предположение, чтобы в каждом из чужих племен, которые изучал Рэдклиф-Браун, австралиец племени талаиньи имел своих кровных родственников. Тем не менее Рэдклиф-Браун делает это предположение и даже утверждает, что талаиньи не допускался в лагерь до тех пор, пока не устанавливалось его кровное родство с каждым из лиц, находившихся в лагере. Это абсурдное утверждение Рэдклиф-Брауна означает только то, что он до конца верен генеалогической точке зрения и что поэтому, хотя он и присутствовал два или три раза при этих дискуссиях, он ровно ничего в них не понял. Дело в том, что для буржуазных этнографов указанные выше крупнейшие недостатки записанных ими систем родства не являются недостатками. Они стремятся все отношения между людьми в этих обществах свести к отношениям индивидуальной семьи и умышленно закрывают глаза на тот факт, что термины родства имеют здесь значение, которое гораздо шире кровного. Они выдают это значение за результат «неправильного» применения терминов родства. А в тех случаях, где существует стройная система таких якобы «неправильных» значений (система брачных классов), они описывают эту систему отдельно от системы родства.

Перед советскими этнографами стоит задача — решительно сломать эту вредную традицию, выработать новый метод записи систем родства, который фиксировал бы не только систему абстрактных родственных терминов, но и скрытую за ней структуру конкретных общественных отношений.

¹ M. Mead. Указ. работа, стр. 187.

VI

Парная семья — конечный пункт движения того противоречия между стадной и половой жизнью, которое породило у австралийцев архаический род и систему брачных классов.

Но одновременно парная семья знаменует начало нового противоречия — между родовым принципом в производстве и семейным в потреблении, — тем более острого, что парная семья неизбежно вводит в родовой коллектив членов других родов, чужеродцев. Семейный принцип является одновременно межродовым. Члены разных родов живут теперь совместно на одной территории, а члены одного рода — на разных территориях. Семейный принцип постепенно включает в круг своей деятельности и производство. Движение этого нового противоречия ведет в конце концов к разрушению родовых связей.

В разных исторических условиях движение этого противоречия принимает разные формы. Особенно это относится к локальности брака. Так, у прокесов, у которых хранение продуктов земледелия в амбарах играло важную роль, мы находим матрилокальный брак, общинное домохозяйство (овачира), в котором господствуют женщины. У папуасов, у которых не было потребности в хранении в амбарах продуктов земледелия (таро и ямс круглый год зрели на огородах), мы находим переход женщины в селение мужа. У австралийцев, у которых переход к земледелию вообще не произошел, матрилокальный брак также не имел места, женщина переходила в локальную группу мужа. Но независимо от той или иной локальности брака у всех этих народов мы находим развитый родовой строй на разных этапах его истории. У австралийцев мы находим начальный этап — переход от архаического рода к родоплеменной организации.

Потеряв в далеком прошлом функцию различения возрастов, перешедшую к возрастным классам, брачные классы утрачивают теперь свою последнюю функцию — различения поколений, поскольку эта функция выполняется теперь системой родства. Брачные классы отмирают. Брачно-классовая перегородка, отделявшая детей от родителей внутри хозяйственного коллектива, рушится. Хозяйственный коллектив превращается в социальном отношении в единое целое.

Этот процесс прослежен Морганом на примере камиларои. У камиларои, помимо четырех брачных классов, существовало шесть тотемических родов, принадлежность к которым определялась по матери. Каждый из родов включал в свой состав лиц двух брачных классов: роды Кенгуру, Игуана и Опоссум — лиц брачных классов Куби и Мури; роды Эму, Черная Змея, Бендикут — лиц брачных классов Иппай и Кумбу. О брачных пормах камиларои говорят те «десять брачных законов», которые Ридлей в 1871 г. сообщил Файсону, а последний — Моргану¹.

На эти «законы» Морган не обратил внимания, между тем они свидетельствуют об очень интересной форме обязательного брака. Согласно этим «законам», допускающим только два исключения, мужчина может вступить в брак с женщиной только одного определенного брачного класса и только одного определенного тотема. Так, например, мужчина Куби опоссум может вступить в брак только с женщиной Ипата эму. Исходя из этих десяти «законов», а также из правила, по которому сын принадлежит к брачному классу отца отца, и из правила, по которому дети принадлежат

¹ См. L. H. Morgan. Australian kinship. «Proceedings of the American academy of arts and sciences», vol. VIII, стр. 436; W. Riddle y. Report on Australian languages and traditions, «Journal of Anthropological Institute», 1873, стр. 264; W. Riddle y. Kamilaroi and other Australian languages. 1875, стр. 161.

тотему матери, мы реконструировали схему брачных норм камиларои (рис. 4). Насколько нам известно, это единственный случай двойной брачной цепочки родов. Двойной она является потому, что каждый род делится на два брачных класса.

Таков был своеобразный результат существования у камиларои брачных классов и родов, половин и фратрий, результат переплетения дуальной и родоплеменной организации. Те же шесть родов, принадлежность к которым определялась по матери, по уже без брачных классов, Хауитт нашел у вотжобалук¹.

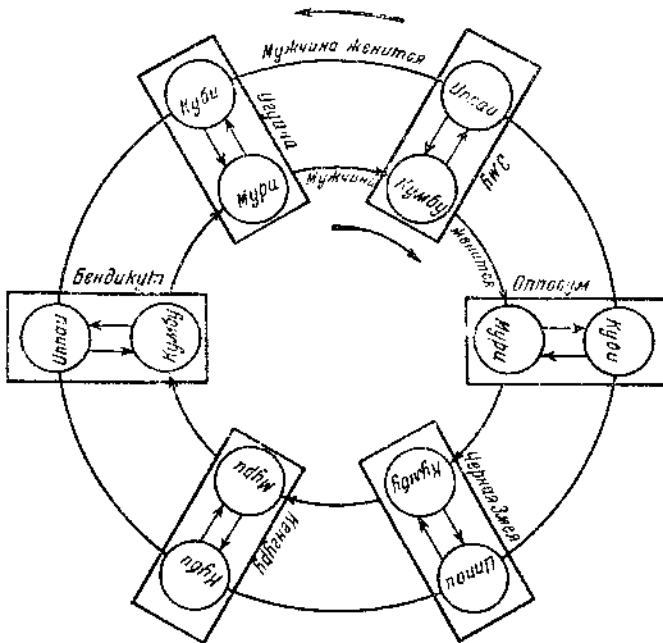


Рис. 4. Двойная цепочка родов у камиларои (по Гидлею)

Гораздо дальше процесс перехода к родоплеменной организации зашел у диери и других племен юго-восточной Австралии, имевших, как обычно неправильно пишут, систему «двух брачных классов». В действительности это не брачные классы, а фратрии, каждая из которых состоит из нескольких материнских родов (маду). Здесь нет обязательных браков между определенными родами разных фратрий. Сохраняются только в виде пережитка локальные тотемы (пинтара). И само племя диери — это не просто ряд локальных групп (как, например, племя аранда); это — родоплеменная организация, имеющая свой племенной совет, своего вождя. Вождь (пиннару) племени диери по имени Джалиша-Пирамауна, которого лично знал Хауитт, имел более двенадцати пирауру («добавочных жеп») и уже настолько выделялся среди рядовых членов племени, что мужчины считали честью для себя получить право на какую-либо из его пирауру². В то время как другие племена свободно брачались друг с другом, у диери такого рода межплеменные браки были, как говорит Хауитт, «государственным делом». Переговоры с другим племенем длились несколько

¹ «Journal of Anthropological Institute», 1889, стр. 47.

² A. W. Howitt. Указ. работа, стр. 184.

месяцев, в ходе их подносились подарки (копья, бумеранги, щиты, сумки всех видов и т. д.). Вопрос решался окончательно на племенном совете. Если речь шла о том, чтобы отдать девушку в другое племя, с возражением выступали отцы, имеющие неженатых сыновей. Часто племенной совет выносил отрицательное решение, и тогда подарки возвращались обратно¹.

Материнско-родовая организация имела в Австралии к началу колонизации ее англичанами гораздо более широкое распространение, чем это обычно изображается на этнографических картах. Сюда следует отнести не только район двух фратрий с матрилинейной филиацией (юго-восток и юго-запад), но и соседние с ним районы двух фратрий с «патрилинейной» филиацией (на востоке, около Мельбурна, была в действительности матрилинейная филиация²; на западе, около Элбани, тоже, вероятно, была матрилинейная филиация, поскольку названия фратрий — те же, что и у племен, обитавших в районе Перта, где была матрилинейная филиация). Сведения о «патрилинейных» фратриях в районе Кимберлея основаны на поздних данных Элькина, собранных в XX веке, к тому же до сих пор не опубликованных. Что касается п-ова Йорка, то Мэтьюс говорит здесь не о «патрилинейных» фратриях, а о четырех брачных классах, распределенных по матрилинейным половинкам.

Переходная организация от дуальной к материнско-родовой, типа камиларои (с четырьмя брачными классами), имела место не только на п-ове Йорк. Она занимала Новый Южный Уэльс и большую южную часть Квисленда. У южных аранда, как об этом свидетельствует Штрелов, была в прошлом матрилинейная система счета происхождения³.

Связь по женской линии была очень сильна у австралийцев еще в середине XIX века, и лишь условия колонизации привели к ее ослаблению. Один из ранних авторов, Грей, писал в 1841 г.: «Самый замечательный закон — это тот, который заставляет семьи, связанные друг с другом кровью с женской стороны, объединяться для защиты и мести; и когда человек имеет несколько жен, и очень часто все они — из разных семей, то дети его равным образом все распределены между этими семьями, никаких общих связей не существует между ними»⁴.

Надо полагать, что к началу английской колонизации австралийцы населяли не весь континент, а только районы, наиболее благоприятные для жизни: северо-восточный район тропических лесов, восточный район лесов умеренного пояса, травянистые пространства юго-востока, в бассейнах рек Барку, Дарлинг, Лачлан, Мэррей, южный район эвкалиптовых лесов, бассейны рек Купер, Эйр, Финк в Центральной Австралии и бассейны рек Гаскойн и Элбертон на западе, а также юго-западный угол Австралии. Уровень общественного развития австралийцев, вероятно, был неодинаков.

У большинства племен существовала система четырех брачных классов. У ряда племен эта система сосуществовала с системой родов. И, наконец, у некоторых племен эта система полностью уступила место родоплеменной организации.

Продвижение австралийцев в глубь страны, вероятно, имело место и до колонизации. Но продвижение это происходило все же крайне медленно.

Колонизация нарушила этот процесс. Австралийцы в несколько лет потеряли свои лучшие, основные земли и были оттеснены в пустынные

¹ A. W. Howitt. Указ. работа, стр. 185.

² А. П. Максимов. Материнское право в Австралии. 1930, стр. 26—27.

³ T. G. H. Strehlow. Указ. работа, стр. 72.

⁴ G. Grey. Указ. работа, т. 2, стр. 230.

районы. Скотоводы в течение нескольких десятилетий вытеснили их отсюда. Только на Северной территории австралийцы, загнанные сюда, были оставлены в относительном покое. Потеря австралийцами постоянных территорий, при слабости их родовых связей, привела к глубочайшим изменениям в их общественном строе.

Как это ни парадоксально, но история австралийцев в конце XVIII — начале XIX века труднее поддается реконструкции, чем их история в эпоху первобытного стада. Дело в том, что для решения этого вопроса необходимы архивные материалы того времени, сведения о карательных экспедициях, о безжалостной «охоте» на австралийцев, о несправедливых судебных решениях, о законах, не делающих чести правительству, и т. д. Англо-австралийские этнографы хранят упорное молчание по всем этим вопросам.

Обратимся к фактам. Сопоставим районы разных систем брачных классов с районами разных темпов колонизации австралийского континента. Три основных различных по темпам колонизации района почти полностью совпадут географически с тремя основными районами различных по структуре брачных систем.

Районы самой ранней и наиболее интенсивной колонизации — это район Сиднея (1788), район Мельбурна и Аделаиды (1836), район Перта и Элбани, район Порт-Дарвина. Здесь уже в середине XIX века имелись промышленные центры, были проложены железные дороги, несколько позже — телеграфные линии.

У племен, обитавших в этих районах, не зафиксировано брачных классов; здесь мы находим либо две матрилинейные фратрии (Аделаида; Порт-Огеста; Перт), либо две патрилинейные (?) фратрии (Мельбурн; Элбани), либо отсутствие фратрий и брачных классов (береговая линия к северу от Перта, до реки Гаскойн; Порт-Дарвин; Аделаида; район между Мельбурном и Сиднеем), либо полное отсутствие сведений об обитавших здесь племенах.

Район самой поздней (если не считать Западную пустыню, которая до сих пор не освоена) и наиболее медленной колонизации — Северная территория, от 26-й параллели до северной оконечности континента — Топ-Энда. По существу здесь освоено лишь узкий коридор: постоянные поселения тянутся вдоль телеграфной линии (построена в 1872 г.), пересекающей Северную территорию по 134-му меридиану. В этом районе мы находим почти повсюду систему восьми брачных классов. Область распространения этой системы тянется от 25-й параллели до северной оконечности, Топ-Энда, причем телеграфная линия пересекает эту область как раз по середине. Мы не находим системы восьми брачных классов в этом районе только в непосредственной близости от Порт-Дарвина (нет сведений), в самом дальнем от него восточном углу Топ-Энда, у племени мара (фактически, однако, и у этого племени имеется система восьми брачных классов, только четыре из них не имеют особых названий), и в районе 26-й параллели, в том месте, где соприкасаются северные и южные аранда (у северных — восемь брачных классов, у южных — четыре).

Вся остальная Австралия, за исключением узких береговых полос, представляет собой район средних темпов колонизации. В эти районы колонизаторы, главным образом скотоводы, вторгались постепенно, процесс освоения земель шел равномерно. Колонизаторы шаг за шагом оторвали от туземцев племенные территории, оттесняли туземцев все далее в глубь материка. Это — район больших пространств, без железных дорог, малой плотности европейского населения. Здесь мы находим системы четырех брачных классов.

Совпадение районов различных темпов колонизации континента с районами различных видов брачноклассовых систем вряд ли можно считать случайным. Что касается племен, у которых не было зафиксировано ни брачных классов, ни фратрий, то они обитали в районах, колонизованных в первую очередь (до 1831 г.), и связь здесь совершенно очевидна: брачные классы и фратрии подверглись разрушению прежде, чем они были замечены. Племена с двумя матрилинейными фратриями и четырьмя брачными классами были частично изучены, но исчезли или были «детрибализованы» раньше, чем их культура успела претерпеть какие-либо изменения.

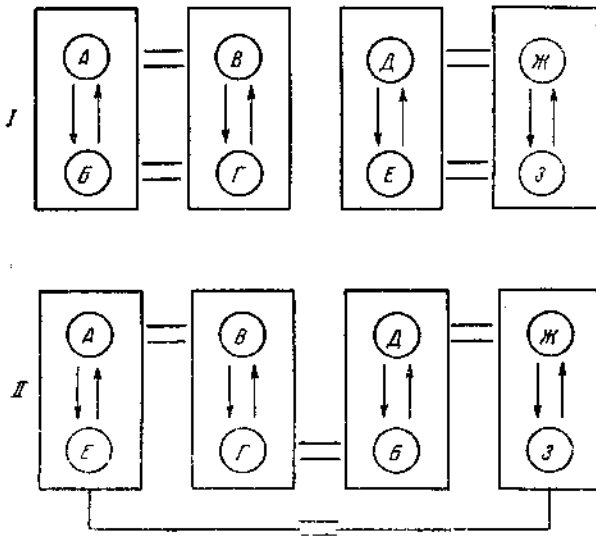


Рис. 5. Переход от четырех к восьми брачным классам (северные аранда).

I — по Шульце; *II* — по Спенсеру и Гиллепу; А — Панунга; Б — Бульгара; В — Нурула; Г — Кумара; Д — Уинярия; Е — Аппувгерта; Ж — Унгалла; З — Умбитчана

И, наконец, племена Северной территории сменили систему четырех брачных классов на систему восьми брачных классов.

Нам кажется, что именно в событиях XVIII—XIX веков нужно искать корни аномальных брачноклассовых систем и системы восьми брачных классов.

Остановимся на племенах Северной территории. Этим племенам удалось на некоторое время избежать уничтожения, или «детрибализации», и частично сохранить свою культуру, правда, видоизменив ее под влиянием новых исторических условий.

Переход от четырех к восьми брачным классам можно показать на примере аранда. Первый исследователь их Шульце застал у северных аранда брачные порядки, почти тождественные брачным порядкам у южных аранда, у которых было четыре брачных класса. По существу у северных аранда была не одна система восьми брачных классов, а две системы четырех брачных классов, совершенно независимые одна от другой. Но более поздние исследователи Спенсер и Гиллеп нашли у северных аранда другие брачные порядки, говорящие уже не о двух независимых системах четырех брачных классов, а об одной системе из восьми брачных классов

(рис. 5). Здесь переход от четырех к восьми брачным классам прослеживается совершенно отчетливо¹.

Причины этого перехода, вероятно, те же, что и причины перехода к системе двух матрилинейных фратрий без брачных классов (см. выше). Система родства установила близкие родственные связи внутри всего хозяйственного коллектива, независимо от брачноклассовых перегородок. В результате два брачных класса, входящие в одну локальную группу, оказались тесно связанными друг с другом. Для обозначения их у северных араба имеется единый термин «нынанга». У них есть четыре нынанга: 1) Панунга — Аппунгерта, 2) Пурула — Кумара, 3) Укиариа — Бультара, 4) Уигалла — Умбитчана². В отличие от племен юго-востока, брачные классы все еще продолжают функционировать и даже переносят свои брачноклассовые порядки на эти нынанга. В результате австралиец не может теперь взять себе жену из той же нынанга, откуда происходит его отец, как раньше он не мог взять жену из того же брачного класса. Ему надо искать третью нынанга. В силу тех же брачноклассовых порядков (двухсторонний брак) выделяется и четвертая нынанга. Получается четыре нынанга, восемь брачных классов.

Недавнее происхождение системы восьми брачных классов можно считать очевидным. В связи с этим большое значение приобретает изучение процесса уничтожения австралийцев колонизаторами, изгнания австралийцев с их земель, походов паек бушрангеров и т. д. Без учета влияния варварской колониальной политики английского капитализма на коренное население Австралии невозможно до конца понять поздние формы австралийского общества, в том числе и такого института, как экзогамия.

¹ См. Н. А. Максимов. Брачные классы австралийцев, «Этнографическое обозрение», 1909, № 2/3, стр. 14—16.

² Т. Г. Н. Strehlow. Указ. работа, стр. 127.

Д. А. ОЛЬДЕРОГГЕ

МАЛАЙСКАЯ СИСТЕМА РОДСТВА

I

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Проблема происхождения рода является одним из наиболее трудных и до сих пор еще мало разработанных разделов истории первобытно-общинного строя. Несмотря на то, что со времени появления работ Морган и Энгельса прошло уже более 60 лет, до сих пор многие вопросы остаются еще не вполне ясными. К числу их относятся проблема возникновения экзогамии, возникновение и развитие австралийских брачных классов, происхождение турано-гапованской системы родства и другие, а также проблема происхождения малайской системы родства. Последняя непосредственно связана с проблемой существования кровнородственной семьи как наиболее раннего этапа развития семейных отношений. Известно, что именно малайская система родства послужила Моргану основанием для предположения о существовании в далеком прошлом так называемой кровнородственной семьи. Кровнородственная семья, как писал Морган, «будучи первой и наиболее древней формой данного учреждения, перестала существовать даже у самых отсталых диких племен. Она принадлежит тому обществу состоянию, из которого уже вышла наименее развитая часть человеческой расы». Существование кровнородственной семьи должно быть доказано, как указывает сам Морган, весьма убедительно, «иначе все предположение остается шатким». Таким доказательством, по мнению Морган, является система родства. «Перехищшая на бесчисленные столетия брачные обычаи, при которых она возникла, она сохранилась, чтобы засвидетельствовать факт существования кровнородственной семьи в ту эпоху, когда эта система образовалась. Это система малайская. Она различает те степени родства, которые должны были существовать в кровнородственной семье. И она требует существования такой семьи, чтобы объяснить свое собственное существование. Более того, она доказывает с моральной достоверностью существование кровнородственной семьи... Очевидно, что малайская система родства не может быть произведена ни от какой другой существующей системы, — писал Морган, — потому что нет и невозможно себе представить другой более простой... Эта простота заключается в том, что малайская система родства различает только пять видов кровного родства, являющихся основными — первоначальными, и не различает пола»¹.

¹ Л. Г. Морган. Первобытное общество, СПб., 1900, стр. 387, сл., а также Systems of Consanguinity and Affinity, Washington, 1871.

Малайской системе, по мнению Моргана, можно приписать очень большую древность. Он ссылается при этом на то, что «арийская» система родства существует почти без изменений около 3000 лет, что доказывает исключительную устойчивость систем родства. Малайская система родства, которую Морган называет также гавайской, была открыта им у полинезийцев. Система эта поразила его своей простотой, на основании чего он заключил, как мы только что видели, что она является самой первоначальной. В примитивности ее Морган был убежден еще потому, что гавайцы, у которых существовала эта система родства, по его мнению, находились на «средней ступени дикости», так как они не знали ни металлов, ни гончарства, ни лука. Из этого Морган заключил, что гавайцы являются одним из наиболее первобытных народов мира.

Позднейшими исследованиями островов Океании, в том числе и Гавайских, было установлено, что народы Океании никак не могут считаться «примитивными», что видно хотя бы из того, что общественное устройство на Гавайских островах, как и на других островах Океании, отличается большой сложностью. Уже ко времени открытия этих островов европейскими путешественниками классовое расслоение на многих островах Полинезии достигло большого развития. Из среды свободных общинников, из массы крестьянского населения выделились «арики», «ахи» и т. п., т. е. знать и дружинники. Почти на всех островах существовали бесправные рабы (как военнопленные, так и долговые). На некоторых островах Океании существовала даже письменность, примером чего являются известные таблицы о-ва Пасхи, покрытые еще не расшифрованными надписями. Техника земледелия была доведена до высокой степени совершенства. Достаточно сказать, например, что маорийцы, также относящиеся к числу полинезийцев, имели до 20 специализированных форм сельскохозяйственных орудий, предназначенных для различных работ, в зависимости от характера сельскохозяйственной культуры. В технике кораблестроения народы Полинезии не знали себе равных. Специалисты, изучавшие культуру и, в частности, мореходное дело у полинезийцев, справедливо ставят их выше викингов, доходивших, как известно, на своих судах до Гренландии и Америки. Полинезийцы намного превосходили викингов: на своих судах они пересекали огромные пространства Тихого океана — от Индонезии до Южной Америки. Это тем более удивительно, что полинезийцы не знали железа. Из этого обстоятельства нельзя заключать о примитивности их культуры. На островах Полинезии не было железных руд, и население вынуждено было применять изделия из камня и раковин. При помощи великолепно отшлифованных каменных топоров и тесел, скребков, ножей, сделанных из раковин, полинезийцы изготовляли свои лодки, выдерживавшие морские переходы в несколько тысяч километров. Отсутствие лука у полинезийцев объясняется отсутствием необходимости в нем — на островах Океании не было крупной дичи. Повидимому, в далеком прошлом некоторые группы полинезийцев, как, например, маорийцы, были знакомы с применением лука, который позже, за ненадобностью, вышел из употребления. Во всяком случае известно, что на Новой Зеландии, при случайных раскопках, на две торфяного болота были найдены остатки лука. Археологические исследования на многих из островов Полинезии обнаружили памятники мегалитического характера: платформы, огромные каменные статуи, жертвенники и т. п., сооружение которых было под силу только большим организованным коллективам, что свидетельствует о существовании в прошлом сложной общественной организации.

Все это было еще неизвестно в 60-х годах XIX века, когда Морган писал свои исследования. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной

собственности и государства» полагался в данном случае на сообщения Моргана. Он также считал возможным отнести гавайцев к самым начальным этапам развития человеческого общества и систему их родства рассматривал, вслед за Морганом, как первичную, которая предшествовала системам родства турано-ганованского типа. Однако лет 30 спустя Энгельс располагал уже более новыми материалами и в предисловии к 4-му изданию своей книги отметил, что «некоторые отдельные гипотезы Моргана были в результате этого поколеблены или даже опровергнуты. Но вновь собранный материал нигде не привёл к вытеснению его основных точек зрения, имеющих большое значение. Порядок, внесённый им в первобытную историю, в основных чертах сохраняет силу до сих пор»¹. Так писал Энгельс в 1891 г. С того времени прошло еще 60 лет. История культуры народов Океании обогатилась множеством специальных исследований, в результате чего уже не представляется возможным считать полинезийцев «примитивными», и многие советские исследователи (А. М. Золотарев, С. П. Толстов, С. А. Токарев) высказывали мнение о необходимости пересмотреть вопрос о примитивности полинезийцев.

А. М. Золотарев посвятил специальную работу рассмотрению вопроса о гавайской системе родства и связанной с нею проблеме кровнородственной семьи. В этой работе А. М. Золотарев, приводя указание Энгельса, что с накоплением нового материала «некоторые частные гипотезы Моргана были в результате этого поколеблены или даже опровергнуты», отнес к числу этих частных гипотез гипотезу кровнородственной семьи. Учитывая работы Риверса, Штернберга и Фрезера, он рассматривает происхождение малайской системы родства на примерах Океании и приходит к заключению, что «по мере усадки родового строя и исчезновения экзогамии теряет свой смысл и исчезает противопоставление родственников матери родственникам отца, отцовская и материнская линии сливаются, турано-ганованская система превращается в малайскую»². Этот вывод, по мнению А. М. Золотарева, подтверждается также «исследованием китайских систем родства». Говоря так, он, очевидно, имел в своем распоряжении работу Чжэна и Шриока, о которой нам придется говорить ниже. Более новые исследования, преимущественно китайских ученых, дают возможность теперь уточнить этот вывод.

Рассмотреть проблему возникновения малайской системы родства необходимо, во-первых, потому, что в указанной статье А. М. Золотарев многие вопросы рассмотрел очень неполно; во-вторых, потому, что в нашей литературе существуют еще колебания в этом вопросе. Сомневаются в том, что малайская система родства является вторичной, пытаются отстаивать буквально все положения Моргана, повторяя мнения, высказанные им 80—90 лет назад³.

Система родства довольно точно отражает изменения в общественном строе. Этот факт хорошо известен всякому изучающему историю развития первобытного общества. В случае изменения родовой организации, той или иной формы семьи или брачных обычаев видоизменяется терминология родства: исчезают старые родственные обозначения, необходимые при прежней системе и ставшие ненужными потом. Так, например, в русском языке дядя и тетка как с отцовской, так и с материнской стороны в

¹ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, 1948, стр. 26—27.

² А. М. Золотарев. К истории ранних форм группового брака. Уч. зап. исторического факультета Моск. обл. пед. ин-та. т. II, М., 1949, стр. 144—169.

³ См., например, А. П. Борисковский. Начальный этап первобытного общества. И., 1950, стр. 104—105.

настоящее время называются одинаково — дядьями и тетками, т. е. мы не различаем родственников по линии отца от родственников по линии матери ввиду отсутствия необходимости в этом в настоящее время. Однако еще несколько веков тому назад существовали особые термины — «стрый» для брата отца и «уй» для брата матери. Соответственно различались сестры отца от сестер матери, двоюродные братья обеих линий различались особыми терминами и т. п. Все это существовало тогда, когда в общественном строе славян большое значение имели пережитки родовых отношений и существовала большая патриархальная семья. Все эти названия исчезли или понемногу исчезают одновременно с исчезновением всех остатков феодального строя, при котором они долгое время еще сохранялись. Капиталистические отношения полностью разрушили остатки патриархальных семей, а вместе с ними исчезли и соответствующие названия. Однако в Закарпатской Украине, у гуцулов, бойков и лемков, эти названия продолжают бытовать, так как большие патриархальные семьи там сохранялись еще в XIX веке. Брат отца у них назывался стрый, или дядько, сестра отца — стрыйна, брат матери — вийко, а сестра матери — вийпа, виенка. Подобных примеров можно привести много¹.

Система родства является, с одной стороны, отражением в языке реально существующих отношений в общественной структуре, с другой стороны, сама является частью словарного состава языка и не может сохраняться неизменной в течение тысячелетий, как полагал Морган.

Как указывает И. В. Сталин в своей работе «Относительно марксизма в языкознании», язык не является надстройкой. В то время как надстройка не связана непосредственно с производственной деятельностью человека, «язык же, наоборот, связан с производственной деятельностью человека непосредственно, и не только с производственной деятельностью, но и со всякой иной деятельностью человека во всех сферах его работы от производства до базиса, от базиса до надстройки. Поэтому язык отражает изменения в производстве сразу и непосредственно, не дожидаясь изменений в базисе. Поэтому сфера действия языка, охватывающего все области деятельности человека, гораздо шире и разностороннее, чем сфера действия надстройки. Более того, она почти безгранична.

Этим прежде всего и объясняется, что язык, собственно его словарный состав, находится в состоянии почти непрерывного изменения»².

Задачей данной работы является рассмотрение аргументации, приводимой в пользу первичности малайской системы родства, на следующих примерах:

- 1) малайские системы родства полинезийцев;
- 2) малайские системы народов Африки;
- 3) малайские черты китайской системы родства;
- 4) малайские черты системы родства у народов северо-восточной Азии.

Рассмотрение всех этих материалов имеет целью выяснение происхождения малайской системы родства. Вопрос о кровнородственной семье, который многие исследователи, в том числе и П. И. Борисковский, а отчасти и А. М. Золотарев, смешивали с вопросом о малайской системе родства, в действительности должен быть предметом особого рассмотрения, так как он является более общей проблемой истории развития

¹ S. Koenig. Marriage and the family among the Galician Ukrainians. Studies in the Science of Society presented to G. Keller. New Haven, 1937, стр. 314—315 (сводка, основанная на изучении источников середины XIX века).

² И. Сталин. Марксизм и вопросы языкознания. Госполитиздат, 1950, стр. 41.

первобытно-общинного строя в целом. Малайская же система родства является частным доказательством существования кровнородственной семьи, и к рассмотрению этого частного вопроса мы и переходим.

II

МАЛАЙСКИЕ СИСТЕМЫ РОДСТВА В ПОЛИНЕЗИИ

Классический образец малайской системы родства Морган нашел на Гавайских островах. Эту систему он считал наиболее архаичным типом номенклатуры родства.

«Из всех открытых до сих пор систем родства, — писал Морган в 1877 г., — самой примитивной является та, которая была найдена у полинезийцев. Как типичной для полинезийцев, мы будем пользоваться гавайской системой. Я назвал ее малайской системой. По этой системе все, как близкие, так и отдаленные, кровные родственники подходят под одну из следующих степеней родства: родители, дети, деды, внуки, братья и сестры. Другие степени кровного родства не признаются... Не может быть никакого сомнения, что прежде эта система родства была распространена по всей Азии, так как она представляет основание господствующей в Азии еще теперь туранской системы. Она лежит также в основе китайской системы»¹.

Изучая системы родства Полинезии, Морган располагал только тремя системами родства океанийских народов, а именно: гавайской, ротуманской и фиджийской. В основу своего построения Морган положил гавайскую систему. «Гавайской и ротуманской формами мы пользуемся как типичными для малайской системы. Это самая простая, а потому самая древняя форма классифицирующей системы представляет первоначально выросшую форму, которой позднее были привиты туранская и ганованская системы. Ясно, что малайская система родства не могла произойти ни от какой другой, так как она является наиболее простой, какая только мыслима»².

Характерные черты гавайской системы родства изложены Морганом в его работах «Системы родства и свойства» и «Первобытное общество». Ввиду этого нет необходимости описывать ее подробно. Напомним только, что все возможные родственники данного лица разделены на пять категорий:

1) я сам, все мои братья, сестры, двоюродные братья и сестры и все мои родственники более отдаленных степеней моего поколения составляют группу братьев (сестер);

2) мой отец, моя мать, их братья и сестры, двоюродные братья и сестры и т. д. составляют группу отцов (матерей);

3) мои деды и бабки обеих линий вместе с их братьями, сестрами, двоюродными братьями и сестрами составляют группу дедов (бабок);

4) мои сыновья и дочери вместе с их двоюродными братьями и сестрами различных степеней составляют группу детей;

5) все мои внуки со всеми их двоюродными братьями и сестрами разных степеней составляют группу внуков.

Таким образом, гавайская система родства в восходящих и нисходящих линиях сводится к следующим названиям: деды — *кунуна*, отцы — *макуа*, сыновья — *каикии*, внуки — *мунуна*. Если необходимо обозначить пол, то прибавляют определение: *кана* — «мужской» и *вахина* — «женский»;

¹ Д. Г. Морган. Первобытное общество, стр. 371—372.

² Там же, стр. 387.

например, *купуна кана* — дед, *купуна вахина* — бабка. Система обозначений для лиц моего поколения гораздо сложнее. Существуют особые термины, отдельно для старших и отдельно для младших братьев, так же как и особые термины для старших и для младших сестер. Кроме того, мужчины называют лиц своего поколения иначе, чем женщины. Таким образом, в гавайской системе получается восемь различных названий для лиц моего поколения, впрочем, некоторые из них совпадают.

Гавайская система, как указывает Морган в своей второй, более поздней работе «Первобытное общество», существовала на Маркизских островах, у маори на Новой Зеландии, у самоанцев, кусайцев и на Кингсвилльских островах в Микронезии. За последние 30 лет были изучены системы о-вов Тонга, Тикопия, Онтонг-Ява, Ниуэ (или так называемые о-ва Дикости). Кроме того, появился целый ряд исследований, посвященных изучению самоанцев, гавайцев, фиджийцев, маори и тонга. Рассмотрение всех этих данных показывает нам проблему происхождения малайской системы родства в новом свете¹.

Благодаря близости всех полинезийских языков между собою мы сразу же видим, что на всех островах существует, в сущности, одинаковая система родственных обозначений. Терминология родства на всем протяжении Полинезии одна и та же, и различия сводятся лишь к различиям в диалектах. Однако, как показало сравнительное изучение всех полинезийских систем, лишь на некоторых островах мы находим систему гавайского типа с пятью категориями родственников. Таковы, например, системы гавайская и маорийская. На многих островах Полинезии в системах родства наряду с этими основными терминами встречаются еще особые, несвойственные гавайской системе термины, как, например, особый термин для брата матери, для сына сестры и т. д. Эти термины нельзя считать новообразованиями, так как все они имеют одинаковую форму в языках весьма удаленных друг от друга островов. Из этого следует, что они должны были некогда существовать у всех полинезийцев. Очевидно, в силу особых исторических обстоятельств на некоторых островах они исчезли, на других же сохранились.

Наличие в системах родства некоторых островов дополнительных терминов, лишающих гавайскую систему ее «простоты» и придающих ей турано-ганованский характер, были замечены еще Морганом. Однако он сделал из этого вывод, что гавайская система как самая простая, а потому и самая первобытная, переходила в турано-ганованскую. Против этого предположения, однако, говорит то обстоятельство, что эти «дополнительные» термины, как было сказано, имеют повсюду одинаковые формы. Невозможно допустить, чтобы вновь образованные термины родства принимали всюду единую форму. Уже одно это логическое соображение говорит против предположения Морганна.

¹ Основные работы: 1) о-в Онтонг-Ява: Н. J. Hogbin. *Social Organization of Ontong Java*. Oceania, 1931; его же, *Law and Order in Polynesia. A study of Primitive Legal Institutions*. London, 1934. 2) Самоа: M. Mead. *Social Organization of Manua*, Honolulu, 1930. 3) Новая Зеландия, маори: E. Best. *The Maori*. vol. 1—2. Wellington, 1924 (*The Memoirs of the Polynesian Society*, vol. V). 4) Гавайские острова. *Ancient Hawaiian Civilization. A series of Lectures delivered at the Kamehameha Schools*. Hawaii, Honolulu, 1933. Наиболее существенные статьи, дающие сведения об общественном строе: J. H. Wise. *The History of Land Ownership in Hawaii*, стр. 77—89; E. S. C. Handy. *Government and Society*, стр. 34—42; P. H. Uck. *Polynesian Migrations*, стр. 19—30. 5) Острова Фиджи: A. Capell and R. H. Lester. *Kinship in Fiji*. Oceania, vol. XV, N 3, 1945, стр. 171—206; XVI, N 2, 1945, стр. 109—143; XVI, N 4, 1946, стр. 297—318.

Основная работа сводного характера: R. W. Williamson. *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, vols. I—III. Cambridge, 1924; vol. II, стр. 147—216.

Англо-американские исследователи общественного строя полинезийцев в общем являются типичными метафизиками. Они не выясняют историю развития общества, а сводят все изменения к механическому наложению самых различных полинезийских, меланезийских и т. п. «культур», или «слоев». Некоторые из них, придерживаясь взглядов школы Эллиота Смита, выделяют слои народов-завоевателей — солнцепоклонников, другие говорят о «слоях» раннего и позднего типов и т. п. Характерным для всех этих взглядов является представление о неизменности, расовой обособленности и замкнутости каждого из этих «типов», или «слоев». Соответственно наличие или отсутствие тех или иных терминов родства объясняется обычно наложением одного «слоя» на другой. Общий характер подобных объяснений механистичен и отличается антиисторичностью. Никаких положительных выводов подобные рассуждения дать не могут, так как они основаны на отрицании истории развития общества, и ни одно из них не может помочь нам выяснить, в каком направлении шло развитие системы родства: от малайской формы к гаюванским, или, наоборот, от турано-гаюванских форм к малайской.

Если мы стоим на точке зрения, что терминология родства отражает реальные отношения в обществе, то мы должны рассмотреть, где и в каких условиях существует гавайская система родства и в каких — турано-гаюванские, и чем они обусловлены. Именно на этих позициях стоял Морган, когда он исследовал историю развития первобытного общества и форм семьи. Эту точку зрения разделяли и Маркс и Энгельс, когда они, познакомившись с исследованиями Моргана, использовали их в своих работах.

Обратимся теперь к самим материалам. Гавайская система родства в наиболее чистом, так сказать, классическом ее виде существует на Гавайских островах и у маорийцев на Новой Зеландии. Это области наиболее высокой культуры, которой достигли полинезийцы до появления европейцев¹. На о-вах Фиджи существует система родства турано-гаюванского характера. Наконец, в системах родства Онтонг-Ява и Тонга мы видим сочетание черт малайского и турано-гаюванского типов.

Фиджийская система родства имеет, как мы только что сказали, турано-гаюванский характер. Характерными ее чертами являются различие отцовской и материнской линий родства: брат матери и брат отца имеют различные названия. Сестра отца и сестра матери также различаются особыми терминами. В моем поколении все дети братьев отца и сестер матери считаются моими братьями и сестрами. Напротив, дети брата матери и дети сестер отца являются моими кузенами. Наконец, существует особое название для сына сестры. Таковы основные черты фиджийской системы родства. Это типичная турано-гаюванская система, которая отражает родовой строй. И в действительности, на о-вах Фиджи родовой строй засвидетельствован многими исследователями и был описан ими довольно подробно. На Фиджи существовала родовая организация, а при ней счет родства ведется обычно по одной линии. В этом случае необходимо обособить линию отца от линии матери. Наличие особого термина для сына сестры объясняется особым положением племянника по женской линии в условиях материнского рода, так как сын сестры — *vacu* является наследником своего дяди — брата матери. Хотя эти обычаи во многих районах уже исчезли, но о прежнем существовании их свидетельствовали особые преимущества, которыми еще в XIX веке пользовались *vacu*. На о-вах Фиджи исследователи-этнографы застали еще во второй половине прошлого века дуальную организацию и предю-

¹ Прежний общественный строй населения о-ва Пасхи мало известен.

читительную форму перекрестно-кузенного брака. Все это отражено в фиджийских терминологиях родства, которая различает братьев (сестер) — *луве-ку* от кузенов — *тавалле-ку*. Однако во многих системах родства Фиджи особых терминов, различающих старших и младших братьев, не существует. На ранних этапах развития первобытно-общинного строя это различие не имеет значения, так как для него еще не появились основания. При материнском роде наследование шло по женской линии: имущество и общественное положение умершего переходило к сыну сестры, или, точнее, к группе сыновей сестры, но не к его собственным детям. На ранних этапах развития общества наследование сводилось к праву использования возделанного участка земли, наследованию хижины, орудий труда и т. п. Наконец, не последнее место занимало наследование положения в родовом обществе: наследование звания вождя и связанных с ним преимуществ, обладания реликвиями, родовыми святынями и т. п.

Деление на младших и старших братьев, которое мы наблюдаем на Гавайских островах, повидимому, является результатом позднего развития и возникло, вероятно, в силу особых обстоятельств — важности наследования земельных участков в условиях малоземелья (см. об этом ниже). В фиджийской системе родства это деление почти не проведено.

На о-ве **Онтонг-Ява** уже к концу XIX века началось распадение родовой организации. Из общей массы сородичей выделились богатые семьи, причем богачи практикуют патрилокальный брак, тогда как остальная часть населения по старому обычаю держится матриликального брака. Основную общественную единицу составляет группа совместно живущих родственников — *мангава кангака*. Эта *мангава кангака* объединяет родственников по мужской линии, что стоит, несомненно, в противоречии с матриликальным браком. Экзогамия рода уже исчезла. Вместо нее появилась экзогамия билатерального характера: обычай запрещает брать жену в пределах группы родственников отца и родственников матери. Вторую жену полагается брать обязательно вне пределов групп родителей первой жены, т. е. не из группы отца первой жены или матери первой жены.

Терминология родства Онтонг-Ява в общем имеет малайский характер, но для брата матери и сына сестры существует особый термин *ламо-ку*. Это название является реликтом материнского рода, о чем свидетельствует также наличие матриликального брака. Повидимому, общество Онтонг-Ява пережило переход от материнского к отцовскому счету родства. Это видно из того, что группа родственников по мужской линии *мангава кангака* все больше укрупняется. По сообщениям исследователей, раньше общее число этих групп достигало 50, в последнее время их насчитывалось всего лишь около 15—20. По всей вероятности, шел процесс укрепления отцовского рода, который был прерван в XX веке в результате изменений, происшедших после захвата островов Оксании империалистическими державами и закабаления коренного населения.

Для большей части Полинезии весьма характерной общественной организацией в прошлом являлась группа совместно живущих родственников, которая отличается от родовой группы тем, что экзогамия — характерного признака рода — у нее нет. Типичным примером в этом отношении является маорийская *ванау* (*whanau*), что означает семейную группу, или, в сущности говоря, большую патриархальную семью. Эта группа совместно живущих родственников ведет счет родства по мужской линии. Она объединяет родственников обычно в пределах трех-четырёх поколений. Исследователь маори Эльедон Бест описывает *ванау*, состоящую из совместно живущих двух братьев, сестры, их детей, внуков и правнуков,

общей численностью 99 человек. Такая группа не представляет собою экзогамной единицы. Несколько родственных *ванау* составляет *хапу*, что английские исследователи переводят словом «клан». Это название неприложимо к *хапу*, так как *хапу* является не родовой экзогамной группой, а в сущности лишь группой родственных больших семей. Каждый член ее может брать жену как в пределах своей *хапу*, так и вне ее, лишь бы супруги были отдалены от общего предка на три поколения.

Нечто сходное мы видим в *тама-тане* — билатеральной семье на о-вах Самоа. Это тоже группа совместно живущих родственников, число которых достигает иногда 50 человек. Счет родства ведется по мужской линии. *Тама-тане*, так же как и *хапу*, не экзогамна. На о-вах Тонга такая группа называется *каиға*. Такие же семьи существовали и на Гавайских островах. Эти билатеральные семьи типичны для Полинезии. Они появились после того, как родовая организация исчезла. Дать характеристику полинезийского общества очень трудно, так как сообщения путешественников отрывочны и не дают полной картины. Многие путешественники, посетившие Полинезию в середине XIX века, сообщают о господствовавших там, как они называли, «феодалных» порядках. Так, например, Александр, описавший в 1888 г. систему землевладения в Полинезии, сообщает: «Мы не нашли на островах Тонга ни деревенских общин, ни родов, владеющих совместно землями, но лишь весьма развитую феодальную систему и строго централизованное правительство. Патриархальный глава клана стал помещиком, а его сородичи, родственные ему по крови, стали его арендаторами и подданными». Примерно то же сообщает Томас Вест в 1865 г.: на о-вах Тонга, пишет он, существует землевладение, «основанное на пожаловании». К сожалению, он не описал ни системы землевладения в целом, ни характера этих держаний.

Система земельных отношений на Гавайских островах описана Джоном Уайзом. При Камсамеа I, т. е. в самом начале XIX века, все земли делились на три части. В распоряжении народа находилась лишь треть всех земель, две трети принадлежали царю и его вождям. Вожди пользовались особыми правами и были освобождены от уплаты податей. Весь народ был обложен податями, размер которых зависел от размера участка. Вплоть до 1840 г., кроме того, все население было обязано каждый пятый день работать на полях вождей и царя.

Уже в самом начале XIX века на Гавайских островах и на о-вах Тонга существовало строгое, освященное обычаями и религией деление на классы. Свободные общинники-крестьяне работали на полях вождей и уплачивали подати отработкой и натурой. Над ними стояли вожди, которых окружали боевые дружины. Особый класс составляло жречество. Над всеми стоял царь и его ближайшее окружение. Низший класс общества составляли рабы — долговые и военнопленные. Классовое деление было закреплено религией. Существовали бесчисленные религиозные запреты — табу; никто не имел права видеть царя, при встрече с вождем крестьяне должны были падать наземь, при одном только упоминании имени вождя полагалось склонять голову и т. д. Существовали особые освященные религией права на ношение одежды: общинник не имел права носить одежду вождя и т. д. Жрецы учили, что судьба знати и простых после смерти различна. Простые смертные после смерти исчезают; духами *отуа* становятся только знатные. Если кто-либо наденет неподобающие его рангу одежды или украшения или даже стапет есть пищу человека, старшего по положению, его немедленно накажут духи *отуа*.

Все эти сообщения дают достаточное представление об общественном строе на Гавайских островах. Перед нами, очевидно, уже клас-

совое общество, период становления государства. В этой обстановке родовая организация и родовая экзогамия исчезли. Их место заняли группы совместно живущих родственников, среди которых также возникали имущественные различия, и права старших и младших регулировались обычаями. Счет родства велся по обеим линиям. Появилась экзогамия иного типа — типа древнеиндийской *сапинда*, основанная на признании близости кровного родства. В этих условиях не было никакой необходимости выделять линию родственников отца отдельно от родственников по линии матери. Зато появилась настоятельная необходимость различать старшинство в среде братьев и сестер. Всё это и создало предпосылки для возникновения малайской системы родства. Эта система различает только пять поколений, выделяя в поколении говорящего старших братьев и сестер, и отражает структуру большой семьи. Аналогичного типа системы родства мы находим в Африке — у зеве в Дагомее, у йоруба и их соседей, у ибо в южной Нигерии. Там также мы видим малайскую систему при наличии больших семей в условиях существования классового общества, на этапе образования государства.

III

МАЛАЙСКАЯ СИСТЕМА РОДСТВА В АФРИКЕ

Когда в 60-х годах XIX века Л. Г. Морган собирал материалы для своего исследования о системах родства и свойства, африканский материк в этнографическом отношении еще не был изучен. В обстоятельном исследовании Моргана, которое положило начало изучению систем родства, были богато представлены системы родства множества племен Америки, островов Океании и многих народов Азии и Европы. В отношении Африки Морган располагал всего лишь одним примером системы родства амазулу, присланной ему Эндрью Абрахамом, миссионером Американской коллегии в Мапумало в Натале. Абрахам записал среди местного зулусского населения термины родства и переслал их Моргану. На основании этих данных Морган заключил, что система родства амазулу по форме своей является классификационной и относится к числу систем родства малайского типа. По данным Абрахама, во-первых, мать и сестры матери называются одинаковыми терминами, а отец, брат отца и сестра отца в свою очередь имеют тоже общее название *баба*; во-вторых, соответственно все дети их являются моими братьями, а дети этих братьев моими детьми.

Таким образом, Морган имел основание заключить, что в трех поколениях существуют одинаковые термины: в первом восходящем поколении мужчины и женщины носят названия отцов и матерей. В моем поколении все имеют общее имя братьев (сестер) с различием лишь старшинства. Наконец, в первом нисходящем поколении все считаются моими детьми. Сделав такой вывод, Морган отметил, что система эта отличается от малайской только двумя частностями: выделением брата матери особым названием и выделением из числа братьев — детей брата матери, которые признаются кузенами.

Однако в употреблении терминов для этих двух категорий родственников нет последовательности. Хотя я называю брата матери своим дядей, он зовет меня своим сыном. Я называю его детей кузенами, но они называют меня братом. Таким образом, термины эти не взаимны, и Морган поэтому заключил, что они имеют вторичное происхождение.

Однако, ввиду того, что остальные черты зулусской системы родства имеют все характерные черты малайской номенклатуры родства, Морган отнес систему родства амазулу к числу систем малайского типа.

Внимательное рассмотрение данных Абрахама, на которые опирается Морган, показывает, что Абрахам не был достаточно аккуратен при собирании своих материалов и этим ввел в заблуждение Моргана. Это видно уже из того, что притякательные местоимения, которыми Абрахам сопроводил все термины родства, имеют формы то единственного, то множественного числа, что свидетельствует о небрежности собирателя. Однако небрежность проявилась также и в неправильных сведениях о ряде терминов родства: в зулусском языке сестра отца никогда не может быть названа терминном, обозначающим отца или его брата, а дети ее никогда не могут быть смешаны с братьями. В действительности система родства зулусов имеет весьма ясный характер системы родства дакотского, т. е. турапо-ганованского типа. Это видно из схемы 1. Тем самым падают все основания видеть в системе родства амазулу систему гавайского типа¹.

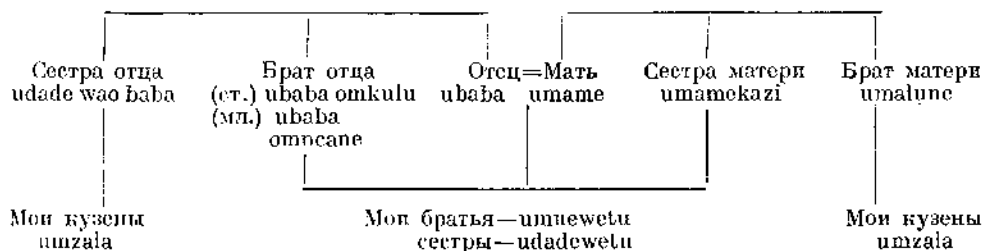


Схема 1. Основа системы родства зулу (говорящий—мужчина)

Но на территории Африки имеются другие примеры систем родства малайского типа. До сих пор они не были предметом специального рассмотрения. Американский этнограф Лоуи, специально изучавший системы родства, писал: «Насколько я знаю, на земном шаре, кроме Океании, и, возможно, азиатского побережья, есть всего лишь одна область, где засвидетельствована вполне определенная гавайская классификация родственников по поколениям. Эта область находится в Западной Африке — у йоруба. К сожалению, — добавляет он, — нет более поздних данных по этой области»². Лоуи имел в виду работу Эллиса «Народы, говорящие на языке йоруба на Невольничьем берегу Западной Африки»³. Данные Эллиса относятся к началу 90-х годов XIX века. Надо сказать, что, говоря об отсутствии новых данных, Лоуи ошибался. Ему осталась неизвестной статья Партриджа, помещенная в журнале «Африканское общество» за 1911 г., где приведены термины родства, собранные автором в районе Абеокуты⁴. В настоящее время мы располагаем новыми, более

¹ Главнейшие источники, разбирающие систему родства зулусов, следующие: W. W a n g e r. *Konversationsgrammatik der Zulu-Sprache*. Marianhill, 1917, стр. 327—340; C. F a y e. *Zulu References for Interpreters and Students*. Pietermaritzburg, 1923 (глава *Zulu Kinship System*, стр. 101—122); H. J u n o d. *The Life of a South African Tribe*, 2-nd ed. London, 1927 (Zulu: vol. II, стр. 496—503); C. M. D o k e. *Text-Book of Zulu Grammar*. London, 1931 (Appendix II, *Zulu Terms of Relationship*, стр. 339—343); N. J. W a r m e l o. *Kinship Terminology of the South African Bantu*. South African Government Publication. Pretoria, 1931 (Zulu: стр. 29—31); E. I. K r i g e. *The Social System of the Zulus*. London, 1936 (Chapter II, *Kinship System and Social Organization of the Zulus*, стр. 23—38, Appendix I, стр. 365—369).

² R. H. L o w i e. *Culture and Ethnology*. N. Y., 1917, стр. 115. См. также стр. 112—113, посвященные номенклатуре родства у зулу.

³ A. V. E l l i s. *The Yoruba Speaking Peoples*, London, 1894, стр. 178—182.

⁴ P a r t r i d g e. *Native Law & Custom in Egband*. «*Journal of the African Soc.*», 1911, X, стр. 422.

полными данными, благодаря исследованиям двух африканцев, уроженцев Южной Нигерии, представителей народа йоруба — Самуэля Джонсона и А. К. Аджисафе¹. Эти данные рисуют следующую картину:

1) В первом восходящем поколении:

Баба — отец; термин употребляется в отношении не только к действительному отцу, но ко всем дядьям с обеих сторон и ко всем мужчинам, которым желают выразить почтение, если они по возрасту относятся к поколению отца говорящего.

Ийа — мать; этот термин также относится ко всем женщинам поколения матери.

2) В поколении говорящего:

Ара — термин, употребляемый в отношении лиц одного с говорящим поколения — братьев, сестер, кузенов и кузин, безотносительно к полу. Если необходимо отметить пол лица, о котором говорят, добавляют слова: *окинрин* — мужской или *обинрин* — женский. Относительный возраст, с точки зрения говорящего, может быть обозначен словами: *эгон* — старший и *обуро* — младший. Если необходимо точнее определить родственника, может быть употреблено описательное выражение, например: *эгон ара обинрин*, т. е. «старший брат», или, точнее, «старший ара мужской», что может быть отнесено также и к любому из кузенов.

3) В поколении ниже говорящего:

Общим термином для всех детей является *омо*; этот термин может быть уточнен словами «мужской» или «женский». Правнуки будут обозначены описательно: *омо-омо* — дети детей и т. д.

Второе восходящее поколение деда и бабуки обозначается терминами — *бабала* и *ийала*, т. е. «большой отец», «большая мать».

Таким образом, вся система йоруба сводится к четырем терминам: в поколении выше меня все мужчины — *баба*, все женщины — *ийа*; в моем поколении все *ара*, ниже меня — *омо*. Из этого следует, что система родства йоруба имеет все черты малайской системы и может быть признана малайской (табл. 1).

У ибо, соседнего с йоруба народа, система родства, по данным Мина, опубликованным в 1937 г., имеет черты, весьма сходные с системой йоруба². В поколении выше меня все мужчины называются *ина* — отец, все женщины термином *ине* — мать. Если необходимо определить точнее то лицо, о котором идет речь, то употребляют собственное имя лица, к которому обращаются, определяя им слова *ине* или *ина*. В моем поколении все мои сверстники являются моими *умунне*. Если необходимо уточнить возраст, то можно обратиться к *умунне*, называя его *дада*, что значит «старший». Однако название *дада* может относиться ко всякому человеку, старше говорящего, в том числе и к дядьям. В поколении ниже меня существует лишь один термин *ива*, безотносительно к полу, он означает — «сын», «дочь». Внуки, так же как и у йоруба, называются удвоенным термином — *ива-ива*. Таким образом, вся система ибо сводится к четырем терминам, так же как и у йоруба: отец — *ина*, мать — *ине*, лицо моего поколения *умунне* и ниже меня — *ива* (табл. I).

Народы йоруба и ибо составляют восточную группу народов гвинейского побережья, говорящих на языках так называемой гвинейской группы или группы *ива*. Они, как было сказано, живут в Южной

¹ S. Johnson. The History of the Yorubas. London, 1921; A. K. Ajisafe. The Laws & Customs of the Yoruba People. London, 1924.

² C. K. Meek. Law & Authority in a Nigerian Tribe. London, 1937; см. также N. W. Thomas. Anthropological Report on the Ibo Speaking Peoples of Nigeria. London, 1913, vol. 1, стр. 72—74.

Таблица I. Основные термины родства народов гвинейского побережья.

	Йоруба	Ибо	Эве	Вост. эве (дагоме)
1-е восходящее поколение				
Отец	} Baba	} Nna Nna+собств. имя	Tó Togã Nugã	Tó Описат. Описат.
Брат отца				
Брат матери				
Мать	} Iya	} Nne Nne+собств. имя	No Nogã Tasi	No Описат. Описат.
Сестра матери				
Сестра отца				
Мое поколение				
Брат	} Okunrin Obinrin	} Umunn	Novi	Novi
Сестра				
1-е нисходящее поколение				
Дети	Omo	Nwa	Vi	Vi
2-е нисходящее поколение				
Внуки	Omolala	Nwanwa	Описат.	Описат.

Нигерии, занимая области к западу и востоку от устья и низовьев Нигера. Западными их соседями являются эве, или, точнее, часть их, т. е. дагомейцы, население французской колонии Дагомеи, которые называют себя фо. Дагомейцы составляют восточную группу эве, одного из значительнейших народов гвинейского побережья. Народ этот теперь разделен политическими границами на три части: восточная группа эве, которую называют дагомейцами, общей численностью около 725 тыс. живет под властью французов; западная группа эве разделена политической границей между английской и французской мандатными территориями Того (бывшая германская колония); наконец, некоторая часть эве живет в пределах Золотого берега; в английской части Того живет около 200 тыс. чел., во французской части — около 250 тыс. и на Золотом Берегу — около 7500 чел. Таким образом, эве составляют в общей сложности около 1250 тыс. чел.

Системы родства, записанные среди эве, по типу своему сходны с вышеописанными системами йоруба и ибо. В основу системы родства положены три термина: отец — *to* (*tó*), мать — *no* (*nó*), дети — *vi* (*vi*). На этих основных терминах строятся все остальные: старший брат отца — *mogã* (*tógã*), т. е. «отец старший», младший брат отца — *modè* (*toḍè*) — «отец младший», «старшая сестра матери» — *nogã* (*noḡã*), младшая сестра — *noḡe*. Таким образом, если необходимо выделить старшего и младшего, соответственно употребляются определения *gã* (*gã*) и *dè* (*dè*). Слов «брат» или «сестра» в сущности нет, их место занимают описательные выражения — *nov tovi*, т. е. «матери дитя», «отца дитя». Если необходимо отметить пол, добавляют определения *nutsu* — «мужской» или *nyonu* (*nyõnu*) — «женский». Таким образом получаются слова брат — *novnutsu* (*novnutsu*), сестра — *novnyonu* (*novnyõnu*), которые представляют собою лишь составные слова: «матери + ребенок + мужской», или «матери + ребенок + женский», подобно тому как составлены термины: «старший брат отца»

тоган (*toga*), где *tó* — отец, *ga* прилагательное-наречие «большой, много»; можно сказать *ати ган* (*ati gā*) — «большое дерево». Так же составляются термины «дети сестры матери» — *ногайови* (*nogayovi*) или *нодейови* (*nodeyovi*), представляющие в буквальном переводе сложное выражение: «матери старшей + ребенок» или «матери младшей + ребенок». Дети старшего брата отца — *тогайови* (*togayovi*), младшего — *тодейови* (*to-dayovi*). Все это может быть еще усложнено вышеупомянутыми определениями *нутсу* (*nutsu*) — мужской и *ньону* (*nyōnu*) — женский. Так, сын младшей сестры матери *нодейовинутсу* (*nodeyovinutsu*), а дочь младшей сестры матери *нодейовиньону* (*nodeyovinyōnu*). Таким путем в случае необходимости могут быть образованы любые термины родства. Но в действительности все лица одного со мной поколения называют друг друга *нови*. Этот термин предпочитается термину *тови* — «ребенок отца». В этом можно видеть, несомненно, пережиточные следы материнского рода.

Среди западных эве материнского рода бытовали еще в начале XX века. Это сказывалось, например, в обычаях раздела имущества, когда племянники, т. е. дети сестры, получали особые права на наследование некоторых предметов. Эве различают — *тогбуину* — наследование по мужской линии и *ньорину* — наследование по женской линии. Наследники по женской линии, например дядя со стороны матери, имели право на получение движимого имущества — оружия, домашней утвари и т. п. Но земельные участки оставались во владении детей покойного, так же как дом и весь урожай. Исследователь обычного права эве, Шпит, в опубликованных им текстах приводит следующее указание: «Как только дети замечают, что отец находится при смерти, они уносят все ценные вещи»¹. Хотя род как экзогамная единица исчез, сменившись экзогамией узкого круга родственников, у эве сохранились еще старинные обычаи кузенного брака. Это так называемый обычай *нирисинана* (*nyrĩs in āna*), что означает буквально «брату + матери + жены + давание». Он заключался в том, что женщина, выданная замуж в другую деревню, должна была одну из своих дочерей передать своему брату для выдачи ее замуж за одного из его родственников (вероятно, за сына). В районе Анло (*Anlo*) существует поговорка: «Когда ты умрешь, тот, кто тебя называет *нирин* (*nyri*), возьмет твои вещи». В этой поговорке употреблено слово *нирин* (*nyrĩ*, *nyrē*, *nyrē* — брат матери), которое существует еще в языке как особый термин родства. В глухих районах в глубине страны, по свидетельству Шпита, все члены семьи матери еще в начале XX века назывались *ниренко* (*nyrēko*), а старший из них *ниреган* (*nyrēga*). В системе родства западных эве, кроме перечисленных, существуют особые термины *нирин* — брат матери и *таси* (*tasĩ*) — сестра отца. Эти термины в системе родства западных эве имеют характер пережитков номенклатуры родства ганованского типа. В первом восходящем поколении системы родства западных эве мы, следовательно, имеем такие термины родства: *tó* — отец и его братья, *po* — мать и ее сестры, *нирин* (*nyri*) — брат матери и *таси* (*tasĩ*) — сестра отца (см. табл. I). Однако во всех остальных поколениях следы ганованской системы исчезли, и все кузены между собою, равно как и братья (сестры) называются одним термином *нови* (*novi*).

Из этого мы можем заключить, что система родства западных эве была в прошлом системой ганованского типа и развивается по пути к упрощению в систему малайского типа. Это предположение переходит в уверенность при сравнении системы родства западных эве, системой родства современной Дагомен.

¹ Spieth. Die Ewe Stämme. Berlin, 1906.

Дагомейцы далеко опередили своих западных братьев, живших еще в XIX веке в условиях первобытного общественного строя, в то время как в Дагомее уже в начале XVII века сложилось государство. Предания дагомейцев рассказывают о некоем Дако, родоначальнике царей Дагомеи, время царствования которого приходится на первую четверть XVII века. История Дагомеи предшествующего периода неизвестна, но, начиная с Дако, имеются довольно точные списки царей. Европейские путешественники неоднократно посещали эту страну, и мы располагаем довольно обстоятельными сведениями о ней с самого начала XVIII века. Героическое сопротивление, оказанное дагомейцами в XIX веке французским завоевателям, привлекло к ним большое внимание. Дагомейские войска имели четкую организацию, определенные боевые порядки, движение, построение; внутри страны порядок поддерживался особыми полицейскими отрядами. В Дагомее существовала правильно поставленная статистическая служба для определения размеров податей, производился ежегодный подсчет населения. Страна была разделена на провинции и округа. Очень развито было рабовладение. В общем Дагомей представляла собою развитое государство дофеодального типа.

До последнего времени основной общественной единицей у дагомейцев была *гбе* (*gbè*) — большая неразделенная семья, состоявшая из совместно живущих семей братьев и их детей. Если такая семья разрасталась, то часть семьи выселялась на сторону и переставала быть частью этой *гбе*. Так как у дагомейцев счет родства ведется по линии отца, то в *гбе*, естественно, объединены родственники по линии отца. Множество дагомейских *гбе* считают себя родственными друг другу, но все эти объединения не локализованы, и члены одного «рода» — одного родового имени — рассеяны по всей стране. Общеродовой экономической связи нет, сохраняются лишь общее имя и общие обряды¹. В настоящее время под напором новых отношений распадаются и эти *гбе* — «неразделенные семьи». Товарно-денежные отношения, продажа земель привели к неизбежному распаду некогда единой большой семьи, которая понемногу уходит в прошлое. Ее место занимает *хве* (*hwè, hò*), т. е. «дом» — семья, состоящая из мужа, жены и детей.

Имея все это в виду, можно ожидать, что в системе родства дагомейцев должны быть отражены новые общественные отношения, должны исчезнуть следы прежних родовых порядков, великие следы турано-ганованской системы родства. Так оно и есть.

Как было сказано, язык дагомейцев, т. е. фо, является диалектом языка эве. Неудивительно поэтому, что все термины родства у дагомейцев те же, что у эве. Однако система родства дагомейцев не повторяет систему западных их собратьев. Основными терминами родства у дагомейцев являются: *то* (*tò*) — отец, *но* (*nò*) — мать, *ви* (*vì*) — ребенок. От этих основных терминов образуются все нужные степени родства, так же как и у эве. Например, брат (сестра) — *нови*, т. е. «матери + ребенок», брат отца — *точи-нови*, т. е. «отца моего + матери + ребенок». Если необходимо отметить пол того лица, о котором идет речь, добавляют *ньону* — «женский». Термины родства без добавления притяжательной частицы *чи* обычно не употребляются. Таким образом могут быть образованы самые разнообразные термины, например: сестра матери — *ночиповиньону* «матери моей матери + ребенок + женский»; сын или дочь сестры матери — *ночиповиньонуву* «матери моей матери + ребенок + женский + ребенок», и

¹ M. J. Perskovits. Dahomey. An ancient African Kingdom. New York. 1938. Особенно термины родства — vol. I, стр. 145—148.

многие другие. Термины «брат матери» и «сестра отца» образуются точно таким же описательным образом. Термина *нири* в Дагомсе нет. Брат матери называется только описательным способом *починови*, т. е. «матери моей + матери + ребенок». Термина *таси* также нет. Вместо него употребляют также описательный оборот: *точиновинону* — «сестра отца (дословно отца моего) + матери + ребенок + женский». Мы видим, таким образом, что в Дагомсе, с ее более развитым общественным строем и с почти полным исчезновением следов родового строя, исчезли и самые термины «брат матери» — *нири* и «сестра отца» — *таси*, как потерявшие всякое общественное значение (табл. 1). Эти группы родственников, которые терминология родства выделяла ввиду их значимости при родовом строе, в новых условиях утратили прежнее значение: дядя по матери, равно как и тетка по отцу, перешли в разряд лиц далекого родства. Они живут отдельно и не входят в состав *эби*. Нет никакой причины, ради которой должны сохраняться для них особые термины.

Вернемся к системе родства йоруба, отличающейся, как мы видели, крайней простотой. Может ли эта простота являться первичной, или же она тоже есть результат упрощения?

История народа йоруба очень сложна. В английской литературе йоруба, как и их соседи ибо, называются обычно племенами — *tribes*. Но это совершенно неверно. Йоруба составляют четырехмиллионное население западной части Южной Нигерии; другой народ Южной Нигерии, о котором шла речь, — ибо не уступает им по своей численности. Страны эти очень плотно населены. В этой части Африки уже давно существовали крупные города. Путешественники первой половины XIX века, впервые попавшие в страны йоруба, с удивлением отмечали, что в низовьях Нигера есть города, намного превышающие своими размерами все города и селения, какие только им приходилось видеть в других частях Африки. По их сообщениям, в середине XIX века некоторые города йоруба насчитывали свыше полумиллиона человек, как, например, Ибадан, Илорин, Ойо и некоторые другие. И в настоящее время в Южной Нигерии насчитывается 108 городов с населением более 10 тыс. чел.¹ Крупные торговые центры, возникшие несколько веков назад, развитая техника, умение обрабатывать металлы, о чем свидетельствуют беннинские бронзовые изделия, восходящие еще к X веку, все это — доказательства высокой культуры этих народов. Какие-либо следы родового строя у йоруба давно исчезли. Счет родства у йоруба издавна ведется билатерально, т. е. по обеим линиям — отца и матери. По указаниям Аджисафе, у йоруба — семья *эби* включает ближайших родственников как со стороны отца, так и со стороны матери. Наряду с *эби* у йоруба существует также *идиле* — обычно переводимое англичанами — «клан». Однако *идиле* не может считаться кланом, так как оно включает в себя всех предков и потомков, как и *эби*, по обеим линиям, но в более широком смысле, чем семья. Это особая общественная единица, не имеющая ничего общего со структурой родовой общины. В состав ее входят родственники по обеим линиям. Если нужно уточнить, о каких именно родственниках идет речь, употребляют особые термины: говоря о родственниках со стороны матери, употребляют слово *экан* (*uekan*), т. е. «одна мать», родственники со стороны отца называются *обакан*. Обе линии вместе теоретически составляют *идиле* (*idile*).

Как мы уже знаем, термины родства сведены у йоруба до минимума. Старшие в семье ближайшие родственники — «отцы» и «матери».

¹ Talbot. The peoples of Southern Nigeria, vol. IV.

Поколение ниже составляют *омо* — дети. Если есть необходимость, различают *себон* или *обуро* — «старших» и «младших». Этим ограничиваются все термины. Что же касается терминов «брат» и «сестра», которые встречаются в записях систем родства, то они являются искусственными новообразованиями. Самуэль Джонсон, один из представителей интеллигенции йоруба, пишет: «Слова *араконрин* и *арабирин*, употребляемые в переводах в значении «брат» и «сестра», — искусственно созданные слова, неизвестные необразованному йоруба, если он не имел дела с миссионерами. Для него это «низкий» язык, и слова эти должны быть ему объяснены. Английские слова «брат» и «сестра» указывают на пол безотносительно к возрасту, но для йоруба основное значение придаётся различию в старшинстве. Слова «старший» и «младший» употребляются безотносительно к полу, в отношении дядьев и теток, племянников и племянниц, любимых кузенов, как бы они ни были далеки, так же как в отношении братьев и сестер. Наши переводчики, — пишет он далее, — в желании найти слова, передающие английское понятие, отмечающее пол, а не возраст, создали слова *араконрин* — мужской родственник, *арабирин* — женский родственник»¹.

Из всего сказанного напрашивается вывод, что система родства йоруба сходна с системой родства дагомейцев, и если дагомейская система является результатом упрощения более сложной, более богатой терминами системы ганованского типа, то и система йоруба должна иметь сходную историю. Это предположение мы можем подкрепить соображениями, основанными на данных изучения системы родства ибо. Ибо столь же многочисленная народность, как и йоруба. Оба народа находятся примерно на одном уровне развития. У ибо до недавнего времени основную ячейку общественной организации составляли неразделенные семьи *амунне*. Сейчас *амунне* сменились малыми семьями. Следы родовой организации начисто исчезли уже давно. Но замечательно, что в системе родства ибо встречаются наряду с четырьмя основными терминами родства: *ива* — отец, *ивне* — мать, *умунне* — братья, сестры, кузены и *ива* — дети, — еще специальные термины обращения, употребляемые в отношении перекрестных кузенов с обеих сторон детей и детей сестры. Они существуют теперь лишь как термин обращения. В этом мы видим такие же пережитки прежних систем родства, как термины «брат матери» и «сестра отца», у западных эве. Различение этих категорий родственников в системе родства и наличие для них специальных терминов — черты, типичные для многих систем родства ганованского типа. Это остатки древнего обособления перекрестных кузенов и выделения детей сестры, что типично для порядков родовой общины.

Итак, малайская система родства существует у йоруба и ибо. Эти народы стоят во главе национально-освободительного движения народов всего гвинейского берега. Оба эти народа достигли наиболее высокой ступени культуры по сравнению с остальными народами тропической Африки, и если мы считаем, что термины родства отражают развитие общества², то мы должны признать в этих системах отражение перехода от первобытно-общинных отношений к классовому обществу, переход от ганованских систем родства эпохи родового строя к системам родства иного типа,

¹ S. Johnson. The History of the Yorubas. London, 1921. Джонсон предлагает употреблять иные слова, но это уже детали, нужные при изучении языка йоруба.

² А не являются системой условных обозначений, или, как думают американские этнографы (вроде Лоуи или Пресбера), никак не связаны с общественным строем.

т. е. малайского. Следовательно, системы родства народов гвинейского побережья — йоруба и ибо, эве и дагомейцев, с их гавайскими чертами, — вторичны, а им всюду предшествовали системы родства турано-ганованского типа.

IV

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ КИТАЙСКОЙ СИСТЕМЫ РОДСТВА¹

1. Изучение китайской системы родства

Исследование китайской системы родства представляется в высшей степени интересным и многообещающим для всех, кто занимается вопросами истории развития общества. Возможность проследить видоизменения этой системы на протяжении нескольких тысячелетий обещает исследователю гораздо большие результаты, чем исследования любых иных систем. Несомненно, именно так думал и Морган, посвящая китайской системе родства один из разделов своего исследования «Системы родства и свойства».

«Эта система принадлежит к числу классификационных систем туранского типа, — писал Морган, — хотя она находится ниже наивысшего типа туранской формы и родственна малайской, но отличается от нее. Если дравидские народы Индии могут быть помещены в центре туранской семьи, то китайская нация — отдаленный член этой семьи. Их система родства имеет некоторые черты, отличающие ее от всех других, но это относится скорее к ее внешним чертам, чем к ее сущности. По своему методу она громоздка и в высшей степени искусственна; однако по полноте разделения ею определенных линий и ветвей этих линий друг от друга и определения родства каждого родственника к стоящему в центре системы Я, она уступает только римской системе родства; во многих отношениях она не превзойдена ни одной из существующих систем». По мнению Моргана, в этой системе существуют две различные части, в результате совместных действий которых и возникла эта система. Первая часть состоит из терминов родства, которые в общем соответствуют туранскому принципу классификации. Другая часть состоит из самостоятельных определительных терминов, которые используются для различения ветвей боковых линий родства. Таким способом родственники по боковым линиям могут быть определены довольно точно. По мнению Моргана, разработка этой второй части системы была результатом работы ученых и чиновников, желавших уточнить примитивную классификацию. Их работа была вызвана необходимостью определить законы о потомстве, главным образом, чтобы регулировать правила наследования имущества².

Как мы увидим ниже, Морган правильно определил основную линию развития китайской системы, и надо отдать должное его проницательности, так как для того, чтобы сделать свои выводы, он располагал всего лишь одним примером современной китайской системы родства.

В своей работе Морган использовал данные, собранные для него англичанином Робертом Хартом, стоявшим тогда во главе Департамента

¹ Принятому свою благодарность Китаеведам А. А. Драгунову и П. М. Ощанину за их указания по сложным вопросам транскрипции китайских терминов и собственных имен.

² L. N. Morgan. Systems of consanguinity and affinity. Washington, 1871, стр. 432—437.

морских пошлин в Кантоне. Харт собрал весьма обстоятельно китайские термины родства, записанные на литературном пекинском, или мандаринском, диалекте, и, кроме того, послал Моргану при письме от 18 сентября 1860 г. свои замечания о структуре китайской системы родства. Эти материалы и послужили Моргану основой для многих его заключений.

Внимание Моргана привлекло указание Харта на то, что китайская система распределяет всех родственников по девяти степеням родства. Харт в своем письме привел сообщение одного китайского автора, писавшего об этих степенях следующее: «Все рожденные на этот свет люди имеют девять степеней родства. Мое поколение — это одна степень родства, моего отца — одно, моего деда — одно, моего прадеда — одно, моего прапрадеда — одно; итак, надо мной четыре степени; поколение моего сына — одна степень, моего внука — одна, моего правнука — одна, моего праправнука — одна. Итак, ниже меня четыре степени родства. Включая меня самого в подсчет, получается всего девять поколений. Это — братья. И хотя каждая степень принадлежит различным домам или семьям, однако все они мои родственники. Это называется девятью степенями родства».

Из этого сообщения Морган сделал вывод, что по своей форме китайская система родства идентична малайской. Это безусловно ошибочное заключение не помешало, однако, Моргану отметить наличие туранских черт в китайской системе родства. К числу этих черт он относит наличие особых терминов для брата матери и сестры отца, название старшего и младшего братьев отца — старшим и младшим отцом, а также обособление детей моего брата от детей сестры особыми терминами. Все эти черты являются типично туранскими, но девять ступеней родства, т. е. «малайская форма», по мнению Моргана, пронизала всю туранскую систему и этим поставила китайскую систему родства как бы на грани малайской и туранской.

После Моргана в течение долгого времени китайской системой родства никто не занимался. Для этнологов не-китаеведов китайские источники оставались недоступными. Китаеведы-филологи в общем мало интересовались проблемами этнографии. Одним из немногих китаеведов, уделявших внимание изучению отношений родства, брачных обычаев и обрядов, был французский китаевед Гранэ.

Анализируя обрядовые песни древнего Китая, сохранившиеся в старинном сборнике Шунзин, Гранэ ставит их в связь с сезонной обрядностью и брачными играми. Эти данные и послужили ему основой для всех его дальнейших работ, где он дает картину древнейшего состояния китайского общества¹. По мнению Гранэ, в глубокой древности, в эпоху Чжоу, жители каждой отдельной местности составляли общину (*communauté*). Община была основным общественным объединением, в котором, в результате полового разделения труда, мужчины и женщины составляли две обособленные группы; каждая из них вела свой особый образ жизни, имела свои особые обычаи и нравы. Наряду с этим разделением вся община распадалась на «семьи», и в каждой такой семейной (или локальной) группе, жившей изолированно, говорит Гранэ, «развивался дух обособленности». Однако в пределах и этих «семей» мужчины и женщины были резко отделены друг от друга. Мужчины занимались обработкой полей, женщины собирали листья тутового дерева и разводили шелковичных червей. В жаркое время года мужчины занимались починкой домов, а женщины пряли и ткали. Таким образом, по мнению Гранэ, в течение всего года мужчины и женщины

¹ M. Granet. Coutumes matrimoniales de la Chine Antique. T'oung Pao, 1912, стр. 517—558; vol. XIII. Fêtes et Chansons anciennes de la Chine. Paris, 1919; La Civilisation Chinoise, La vie publique et la vie privée. Paris, 1929 (англ. пер.: Chinese Civilization. London, 1930).

ны были обособлены друг от друга. Монотонная жизнь маленьких групп, погруженных в повседневные заботы, прерывалась лишь весной и осенью, когда все собирались для весенних брачных игр или осенних праздников сбора урожая. В это время восстанавливалось единство общины. На этих сборищах сходились мужчины и женщины разных локальных групп и заключали браки.

Все эти рассуждения имеют весьма фантастический характер.

Что же представляла собой реконструируемая Гранэ «семейная», или «локальная», группа? Ясного ответа на это он не дает. Он противопоставляет «семейной экзогамии» «федеральную эндогамию»¹. Таковы, говорит Гранэ, были «первые наиболее общие брачные правила». «Позднее, когда социальная структура усложнилась, брачные правила стали, без сомнения, более детальными»². Иначе сказать, Гранэ думает, что экзогамия, в ее наиболее примитивных формах, возникла в эти периоды истории Китая и лишь позже была усложнена разными догмами. Вместе с этим Гранэ замечает, что запрет жениться в одной группе идет рука об руку с запретом жениться вне определенной другой группы и становится, таким образом, обязательством жениться в данном определенном кругу. Другими словами экзогамия — это негативная сторона позитивных брачных обязанностей.

Таковы в общих чертах взгляды Гранэ. Нетрудно видеть полнейшую несостоятельность многих его соображений. Картина древнего состояния китайского общества эпохи Чжоу рисуется ему в свете идей французских социологов и философов-идеалистов Тарда, Дюркгейма, а также взглядов Вестермарка. Представление об обособлении мужчин и женщин, несомненно, навеяно идеями Габриеля Тарда о разделении общественного труда; в конструировании им сезонных сборищ и широчайших оргий осеннего сезона чувствуются отголоски взглядов Дюркгейма на происхождение религии и ее связи с древней общественной жизнью у австралийцев; наконец, в «теории» весенних брачных игр видно прямое влияние «теорий» Вестермарка о сезонном заключении браков. В своих работах Гранэ архаизировал всю общественную жизнь Китая чжоуской и дочжоуской эпохи. Изображая китайские народности стоящими на уровне развития австралийских племен, Гранэ считал, что Китай той эпохи являлся государством феодальным, в котором бытовали архаические порядки седой древности.

Обычай заключения браков в весенний и осенний сезоны у народов юго-восточной Азии были разобраны в русской литературе еще до появления первых работ Гранэ. П. Макокин посвятил этим вопросам два специальных исследования. Он обратил внимание на культовые песни и весенние сборища обрядового характера и рассмотрел их в связи с брачными обычаями. Н. Макокин видел в них пережитки материнского рода, существовавшего некогда повсеместно в Китае и в юго-восточной Азии³. Несомненно, что во многих обрядах и песнях могли удержаться отголоски древнейших эпох состояния общества, но ставить их в связь с феодальными порядками, как это делает Гранэ, невозможно.

По мнению Гранэ, китайская система родства относится к числу классификационных. Она не интересуется отдельными лицами и их родственной близостью, но обозначает категории родства. «Слово «мать», — пишет

¹ Это, в сущности, не что иное, как дюркгеймская перифразировка положения Моргана об экзогамии рода и эндогамии племени.

² M. Granet. La Civilisation Chinoise, стр. 216.

³ См. Николай Макокин. Материнская филиация в восточной центрально-восточной Азии. «Изв. Восточного института», т. XXXIII, вып. 1. Материнская филиация у китайцев, корейцев и японцев. Владивосток, 1910, т. XXVI, вып. 2. Материнская филиация у тибетцев, монголов, мяоцзы, лолю и таи. Владивосток, 1911.

Гранэ, — само по себе относится к широкой группе лиц. Если его используют в индивидуальном значении, оно служит для обозначения наиболее уважаемой женщины из поколения матерей, а не той женщины, которая является действительно матерью. Совершенно так же отец не отличается от дядьев со стороны отца. Это слово служит также для обозначения круга родственников, гораздо более обширного, чем одни только братья отца. Сыновья составляют одну общую группу с племянниками. Все кузины, как бы они ни были далеки, считаются братьями. В основе этой организации лежит полнейшая перасчлененность. Она не признает ни личных связей, ни иерархии. Отношения родства имеют общий характер»¹.

Так характеризует Гранэ китайскую систему родства. Из этой цитаты можно заключить, что Гранэ считает возможным отнести китайскую систему родства к числу классификационных систем малайского типа. Однако это не так. Данная им характеристика весьма неточно передает основные черты системы родства, засвидетельствованные наиболее древним источником, дающим нам сведения о китайской системе родства эпохи Чжоу, — словарем Эр-я, разбор которого помещен ниже. Достаточно сказать, что Гранэ упоминает лишь о дядьях со стороны отца, в группу которых включается отец. Он не отметил здесь того, что дядья со стороны матери составляют особую группу, отличную от группы братьев отца. Между тем это является отличительной чертой классификационных систем родства турано-ганованского типа. Древняя система родства Эр-я выделяет братьев матери и теток со стороны отца в особую группу, объединяя их с родителями жены (мужа). На эту особенность терминологии родства Эр-я обратил внимание и сам Гранэ, сделавший из этого вывод о существовании в древнем Китае перекрестно-кузенного брака.

Дальнейшее изучение терминологии родства древнего Китая привело Гранэ к мысли о существовании в Китае в те времена системы брачных классов, в основе своей сходной с системами восьми брачных классов Австралии, хотя отличающейся от них некоторыми особенностями. По мнению Гранэ, в древнем Китае чжоуской эпохи существовала четырехклассная брачная организация. Он считает ее исходной формой брачных делений и возражает против предположения, что ей могла предшествовать дуальная организация. Четыре брачных класса, по мнению Гранэ, состояли из следующих групп:

- 1) группы «отцов» и «матерей», состоявшей из отца и его братьев и матери и ее сестер;
- 2) группы «сыновей» и «дочерей», куда входили все дети первой группы;
- 3) группы «дядьев» и «теток», куда входили братья матери и сестры отца;
- 4) группы «племянников» и «племянниц», куда входили сыновья сестер и дочери братьев.

Так как каждая из этих четырех групп состоит из мужчин и женщин, то четырехклассная система эта находит выражение в восьми терминах². Вся эта система по существу является чистой реконструкцией и предполагает наличие турано-ганованской системы родства. Гранэ обращает слишком много внимания на символику отдельных терминов, нередко весьма свободно толкует многие тексты и, кроме того, всё свое изложение ориентирует в сторону сравнения с австралийскими системами брачных классов. В этом, несомненно, сказывалось влияние социологической школы Дюркгейма. В целом работа Гранэ производит впечатление очень неправдо-

¹ M. Granet. La Civilisation Chinoise, стр. 185 (по англ. изд. стр. 155).

² M. Granet. Catégories Matrimoniales et Relations de Proximité dans la Chine Ancienne. Annales Sociologiques, Série B, Sociologie Religieuse, Fasc 1—3 Paris, 1939.

подобной конструкции и слишком примитивизирует общественные отношения эпохи Чжоу, когда в Китае, несомненно, уже сложилось государство и господствовал рабовладельческий способ производства.

Большой вклад в дело изучения китайской системы родства после Моргана сделали китайские ученые. За последние 25 лет появилось очень много отдельных работ, статей и специальных исследований по различным вопросам, связанным с проблемами большесемейной организации, системы родства и с различными брачными обычаями в Китае. Наиболее существенным шагом вперед было появление статьи Чжэна и Шриока о китайских терминах родства. Они опубликовали перевод части китайского словаря Эр-я, где приведены термины родства эпохи Чжоу¹.

На опубликование Эр-я откликнулся американский этнограф Кребер, занимавшийся системами родства американских индейцев. Кребер, совершенно в духе своих антиисторических взглядов, рассматривает развитие китайской системы родства чисто формально, взвешивая лишь соотносительную численность описательных и неописательных терминов. Кребер, применяя терминологию Лоуи, называет древнюю китайскую терминологию родства «раздвоенной коллатеральной системой». Она содержит, по его мнению, следы перекрестно-кузенного брака, подчеркивает различия в старшинстве и в общем «весьма сходна в большинстве своих существенных черт с системами родства американских, африканских и океанийских народов»².

В общем, говорит он, можно считать, что древняя китайская система родства имела классификационные термины, т. е. носила характер турапо-ганованской системы, а затем постепенно стала описательной.

Китайский ученый Фен Хань-и в одной из своих работ пришел к выводу, что китайская система была некогда весьма похожа на систему родства Фиджи и предполагала браки между двумя родами и между разными поколениями³. Заключение его было основано на недостаточно изученной тогда системе родства Фиджи. В действительности сравнение обеих систем не идет далее самых общих сопоставлений. Надо сказать, что в дальнейших своих работах Фен Хань-и отказался, повидимому, от своего предположения.

Попытки увидеть в системе Эр-я отражение брачных классов (что пытался установить Гранэ) мы находим в исследовании Джона Лейярда, английского этнографа, изучавшего в течение почти 40 лет общественный строй меланезийцев и их брачные классы. На основании анализа китайских терминов: *гу* — сестра отца, *цзю* — племянник, *шэн* — брат матери, *ин* — отец мужа дочери (говорит женщина) и *гуй сунь* — дети сына брата (говорит женщина), — Лейярд⁴ путем весьма сложных рассуждений приходит к выводу, что в основе системы родства древнего Китая, как она отражена в Эр-я, лежит система 12 классов, построенная на сочетании двух патрилинейных половин и двойной системы трех групп при матрилинейном счете родства. Вся эта реконструкция построена на этимологическом значении одного-двух терминов. Решающее слово по этому вопросу, конечно, остается за этнографами-китаеведами. Но возможно,

¹ T. S. Chen and J. K. Shryock. Chinese Relationship Terms. American Anthropologist N. S., vol. 34, N 4, 1932, стр. 623—664, tables I—IV, Chinese Index, стр. 665—669.

² A. L. Kroeber. Process in the Chinese Kinship System. American Anthropologist N. S., vol. 35, N 1, 1933, стр. 151—157.

³ Feng Han-Yi. Teknonimy as a Formative Factor in the Chinese Kinship System. American Anthropologist, vol. 38, N 1, 1936, стр. 59—66.

⁴ J. Layard. Stone Men of Malekula. London, 1942 (Matrilineal 12-Section System during the Chou Period in China, стр. 151—153, Fig. 36).

что система родства древнего Китая в той или иной форме действительно отражала систему брачных классов. Во всяком случае она была несравненно сложнее малайской системы родства. Это чувствовал и Морган, когда колебался признать китайскую систему чисто малайской и говорил, что в китайской системе родства сосуществуют одновременно черты малайской и туранской систем.

Наиболее обстоятельной работой по истории китайских терминов родства является исследование Фен Хань-и, изданное в 1937 г. и переизданное в 1945 г.¹ В этой работе весьма тщательно собраны термины родства, встречающиеся в классической китайской литературе, отмечено появление того или иного термина в определенную эпоху и рассмотрено развитие их значений. В этом положительная сторона работы. Общие же выводы Фена неправильны вследствие своеобразного понимания им термина «родовая организация». Он вкладывает в это понятие нечто неопределенное, смешивая вообще традиционное в среде китаеведов понимание «клановой организации», т. е. систему «семей», или «фамилий», с термином американской этнологической школы «Sib organization», т. е. «родовая организация», — понятием, которое относится к эпохе первобытной общины. Но Фен, следуя за американскими этнологами, считает возможным расширительное толкование этого термина. Фен считает, что родовая организация *Цзун фа*, что означает буквально «закон, система родства», связана с феодальной системой, которая была уничтожена, по его мнению, в III веке до н. э. Родовая организация, однако, дожила, как он пишет, до наших дней, хотя и в измененной форме. По Фену, послефеодальное развитие рода достигло своей вершины в III—VIII веках н. э., когда сложились родовые организации *си цзу*, или *цзун цзу*. Причинами этого развития были многие факторы, но прежде всего здесь имел место, по мнению Фена, «реакционный рост», последовавший за уничтожением феодальной системы. Наиболее крупные и значительные роды заняли место феодальной знати, монополизировали правительственные должности и стали опорой общественного порядка. Влияние этих родов уменьшилось в танскую эпоху, так как правители Танской династии боролись с ней; однако это в свою очередь вызвало восстание, приведшее к гибели Танской династии. Родовая организация, по мнению Фена, теперь имеет меньшее значение, чем прежде, но традиции и влияние ее еще прописывают всю общественную жизнь Китая. Такова сущность взглядов Фена. Нетрудно видеть, что вся его концепция целиком основана на непонимании действительного развития истории феодального Китая.

Из работ на русском языке терминология родства в Китае была посвящена диссертация Ю. В. Бунакова «Термины родства в китайском языке (Этнографическо-лингвистическое исследование)». Диссертация осталась неопубликованной, но о ее содержании можно судить по напечатанному в 1935 г. тезису. Автор поставил своей задачей изучить китайскую терминологию родства исключительно с точки зрения семантики, понимаемой в духе Н. Я. Марра, с применением так называемого палеонтологического анализа. Особенностью всей работы является то, что она основана исключительно на словарных материалах, что типично для многих

¹ H a n - Y i F e n g (Feng Han-Chi). The Chinese Kinship System. Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 2, N 2, July 1937, стр. 141—275; Feng Han-chi. The Chinese Kinship System. Cambridge Mass. The Harvard Univ. Press, 1948. Фен учился у американских этнологов Спэка, Клуэкхоуна, Дэвидсона, Бенедикт и др. что и отразилось на всех его выводах и положениях, так как он целиком воспринял современные американские социологические теории.

работ учеников Марра. В общем мнение Ю. В. Бунакова сводилось к тому, что он считал возможным «отвергнуть упор Моргана в характеристике терминологии в пределах классификационной системы на туранские моменты, предпочитая ему упор на малайскую линию», или, говоря по-просту, он возводил китайскую систему родства к малайской. Так как автор интересовался по преимуществу анализом отдельных терминов родства, взятых самостоятельно, вне их связи в системе, естественно, он не обратил внимания на терминологию перекрестно-кузенного брака и не оценил ее значения.

В работах И. В. Сталина по вопросам языкознания дана уничтожающая характеристика палеонтологического метода Н. Я. Марра и его теории скрепления языков, а также злоупотребления семантикой. Все это в полной мере относится к работе Ю. В. Бунакова, которая, как было сказано, целиком основана на порочных положениях Н. Я. Марра.

2. Основные черты «цзун цзу»

Прежде чем перейти к рассмотрению китайской системы родства, следует определить условия, в которых она бытует. В некоторых исследованиях, посвященных истории Китая и специально его этнографии, неоднократно встречаются указания на наличие родов, кланов, больших семей, которые составляют основу общественного устройства Китая. Под названием «род», «клан», «большая семья» обычно разумеют не разные единицы общественного строя, а одну и ту же. Так, например, говорят о том, что население всей деревни составляет один клан, или одну большую семью, или род. По общераспространенному мнению, эти кланы существовали в течение всей исторической жизни Китая. Они были засвидетельствованы еще при династии Чжоу и, возможно, являются наследием более древних эпох. Существование таких кланов отмечено не только в послечжоуское время, но и на всем протяжении истории Китая вплоть до настоящего времени. В действительности, как мы увидим ниже, род, клан, взятые в их общественно значении, т. е. как категории первобытно-общинного строя, существенно отличаются от той общественной единицы, которую китайцы называют *цзун цзу*.

Цзун цзу определяют как группу родственников, происходящую от одного общего предка по мужской линии и имеющую общее имя — *син*.¹ Это имя наследуется по линии отца. Вся группа родственников, имеющая общий *син*, была строго экзогамной. Лица с одинаковым именем не могли вступать в брак между собой. Культ предков в Китае с давних времен имел исключительное значение, он, как известно, был канонизирован конфуцианскими догмами и признавался официально. Группа родственников, имевшая одного предка, была связана также общим культом. Однако *цзун цзу* являлась очень обширной группой. Считается, что общее число таких групп — около 400, что составляет на каждую группу в среднем примерно по 5—10, а может быть и более, миллионов человек. Естественно, что, при устаковленном правиле почитания предков не далее четырех поколений, т. е. только до прапрадеда, лишь небольшая часть такой группы могла считаться связанной общим культом. В отношении *цзун цзу* невозможно говорить о какой-либо экономической общности. Жители отдельной деревни, члены которой принадлежали

¹ Проф. И. М. Ошанин обращает мое внимание на то, что иероглиф *син* имеет в ключе «женщину», следовательно, первоначально здесь был экзогамный предок.

к одному *цзун цзу* и имели общее имя, могли составлять одну общину, связанную взаимопомощью, помогать друг другу, но в общем это не типично для *цзун цзу*. Все члены одного *цзун цзу*, имевшие одинаковое имя, считались между собою *цзун цинь*, или *цзу чжэнь*, т. е. «родственниками», или точнее, «внутренними родственниками». Наряду с ними каждый человек имел «внешних родственников», т. е. родственников по браку. Эти внешние родственники составляли две группы: *ней цинь*, т. е. родственники по браку, и *вей цинь* — вся совокупность родственников и свойственников (по браку) лиц восходящих поколений, т. е. отца, деда и т. д., а также родственников по женской линии моего *цзуна*, которые вышли замуж в другие *цзун цзу*.

Члены одного *цзун цзу* сохраняли связь между собою только в том случае, если совместно жили и хозяйствовались. В этом случае имеются все основания назвать такую группу большой семьей. И действительно, такие большие семьи сохранялись и в начале XX века в наиболее глухих сельских местностях. Такая группа была объединена счетом родства по линии отца общим именем, была экзогамна, и в пределах ее строго соблюдались старинные обычаи, связанные с правом первородства. Так, наследование должности переходило к старшему из сыновей, после смерти отца дележ имущества производился таким образом, что старший сын получал, помимо своей доли, еще особую часть. При патрилокальности такая группа сохраняла связь своих членов лишь до тех пор, пока родственники не разъезжались. Тогда единственной связью лиц, принадлежавших к одному *цзун*, оставалось лишь имя — *син* и определяемые им обычаи экзогамии. «Брак в пределах *цзун* невозможен даже после ста поколений», указывает Фен и отмечает, что эта экзогамия была учреждена при династии Чжоу, а ее развитие относится к более позднему времени. Древние авторы утверждают, что в период Ся и Шан члены одного и того же рода могли вступать в брак через пять поколений¹.

Китайская классическая литература приписывает введение экзогамии *цзуна* Шуцзин² (около 1100 г. до н. э.), преследовавшей цель укрепления единства рода. Однако это всего лишь литературная традиция, не имеющая ничего общего с подлинной историей. Известно, что в период Чжоуской династии, как указывает Фен Хань-и, экзогамные запреты строго не соблюдались. Он считает, что твердые правила экзогамии установились постепенно, лишь после уничтожения феодальной системы и перестройки всей системы организации *цзун*. Начиная с VI века н. э. и вплоть до XX века эти правила строго поддерживались и официальными законами.

По общепринятой в буржуазной китаеведческой литературе традиции период Чжоуской династии, как известно, считается периодом феодализма, после которого начинается объединение государства и установление единой китайской империи. Поэтого мнения Фен Хань-и сводится к тому, что в эпоху феодальной раздробленности, до создания централизованного государства, система *цзуна* не была еще упорядочена, и лишь позднейшие конфуцианские каноны и императорские эдикты постепенно закрепили ее строгую организацию. Мы не останавливаемся здесь на критике этого взгляда, так как это уведет нас в сторону. Отметим лишь, что в период династии Чжоу, по мнению советских востоковедов, господствовал рабовладельческий способ производства. Несомненно, что в Чжоускую эпоху еще сохранялись в значительной степени общинно-родовые порядки предшествовавшей эпохи первобытно-общинного строя, которые существовали бок о бок с укрепляющимися новыми порядками. Период династии Хань,

¹ F e n g H a n - C h i. Chinese System of Relationship, 1945, стр. 34—35.

² Книга конфуцианской исторической традиции.

сменившей династию Чжоу, был временем окончательного укрепления классового общества и дальнейшего развития рабовладения, которое затем сменилось феодальным строем.

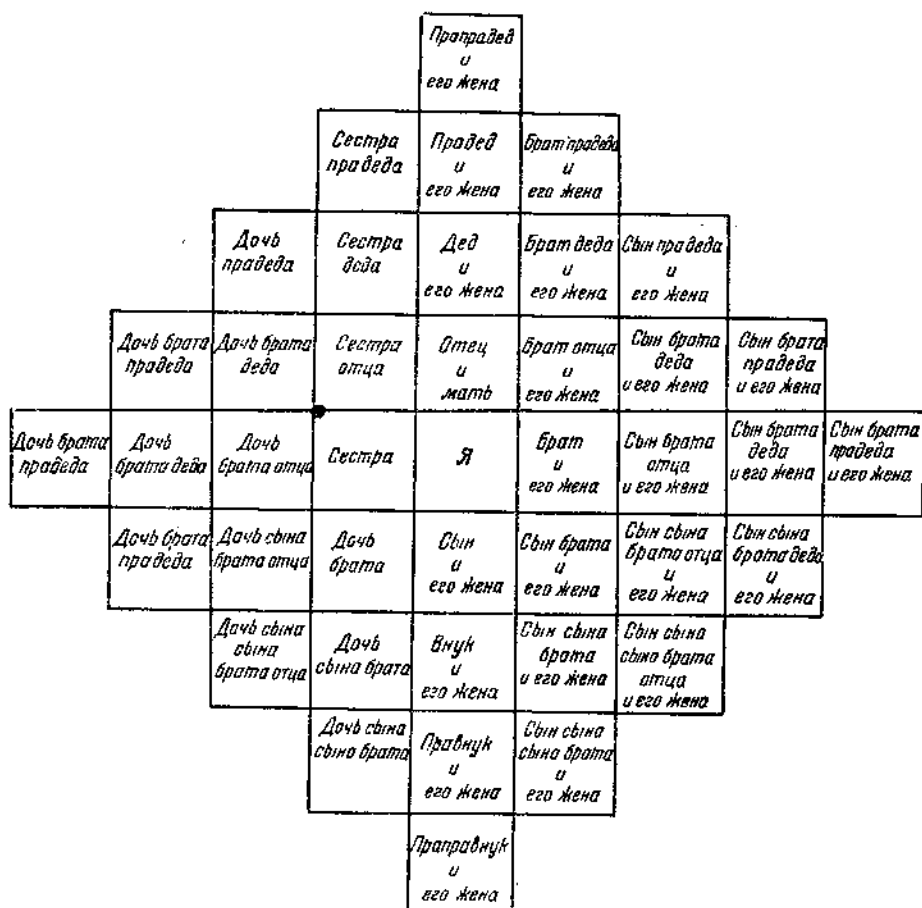


Схема 2. Схема состава родственников китайской большой семьи
(по данным Фен Хань-п)

Схема показывает основные принципы структуры иэуа, патрилинейной группы родственников. Подобные диаграммы помещались в лунных календарях, где отмечались также и степени траура. Здесь ясно видно, что представляют собою девять степеней родства. При рассмотрении схемы видно, что она требует исправления в обоих (правом и левом) углах. Однако для исправления надо было иметь китайский оригинал. (Перевод диаграммы из работы Ф. Л. К. Слюй, помещенной в «American Anthropologist», 1940, № 42, стр. 124).

Феодальный способ производства в Китае существовал вплоть до самого недавнего времени. Следовательно, рассматривая организацию цауна, как она представлена в старинных китайских источниках, придется помнить, что она существовала в условиях классового общества — в эпоху сначала рабовладельческого, затем феодального способа производства. Корни ее восходят, несомненно, к более ранним эпохам, к эпохе становления государства и, безусловно, к первобытной общине. Несомненно, что на большей части территории Китая наряду с феодализмом в течение долгого времени существовали еще во многих местах даже и первобытно-общинные отношения.

Структура *цзун* показана на схеме 2. Эта схема изображает группу родственников, состоящую из четырех восходящих поколений, четырех нисходящих поколений и четырех боковых линий, считая от говорящего. Таким образом, она резко отличается от обычного рода, рода первобытной общины, состав которого всегда одинаков и не зависит от счета поколений. В любом тотемном роде моими родственниками будут все мои кровные, двоюродные, троюродные и т. д. братья, их предки и потомки по материнской (при материнском счете родства) или по отцовской линии (при отцовском счете родства). Внешним выражением этой связи является общее имя рода. Совершенно иначе обстоит дело с *цзуном*. Если общеродовое имя *син* является в известной степени тем же, что и древнее тотемное название рода, т. е. охватывает всех членов данной родственной группы, объединенных общим происхождением по мужской линии, то состав *цзуна* в пределах общеродового имени различен, в зависимости от того лица, от которого ведется счет. Каждая группа единокровных и единоутробных братьев имеет свой особый круг родственников. *Цзун* двоюродного брата говорящего будет иметь уже иной состав, лишь отчасти совпадающий в некоторых линиях с составом группы родственников говорящего. В сущности, *цзун* есть не что иное, как группа ближайших родственников, которая без особого названия существует и в Европе в течение последних веков и образовалась после распада родовой организации. Но здесь родственные отношения не были никогда кодифицированы и теряли свое значение в условиях разложения феодализма, когда большие семьи распадались на малые семьи, а родственные связи между боковыми линиями становились все более слабыми; за исключением отдельных случаев, преимущественно в среде знати, редко можно было установить родственников за пределами узкого круга родства. Постоянное передвижение населения в связи с быстрым развитием производительных сил, переходом от феодального способа производства к капиталистическому, ростом городов и развитием путей сообщения окончательно стерло следы прежних родственных объединений. В условиях феодального Китая, наоборот, при господстве натурального хозяйства, замкнутости отдельных областей, большие патриархальные семьи сохранялись в неприкосновенности в течение очень долгого времени.

Императорские указы регламентировали всю жизнь и внутреннее устройство больших семей, устанавливали порядок степеней родства, указывали сроки траура, определяли правила почитания предков. Конфуцианская литература, посвященная описанию различных обрядов, ритуальные трактаты *ли* до мельчайших деталей разрабатывали правила, связанные с культом предков, уточняли степени родства, разбирали запутанные случаи, возникающие при браках между лицами разных поколений, нарушавших стройную систему канонического *цзуна*. Составители бесчисленных китайских энциклопедий и словарей всегда включали в них особые разделы, посвященные истолкованию систем родства и наименований отдельных родственников. Все это служило делу создания централизованного государства, было подчинено задаче объединения Китая. Этому же служила система традиционного школьного обучения, которая готовила кадры правительственных чиновников в духе конфуцианского учения. Одной из важнейших составных частей этого учения было учение о семейных добродетелях и о культе предков. Структура большой патриархальной семьи с выделением старшей линии, что было необходимо для определения порядка наследования имущества, была возведена в догму, стала идеалом для феодального чиновничества Китая. Рассматривать данные всех словарей и энциклопедий, начиная с древнейшего из

них Эр-я вплоть до энциклопедий Минской династии, и не учитывать исторической обстановки, в которой они составлялись, было бы неправильно. В различных областях огромного, многоплеменного феодального Китая долго держались свои особые, местные порядки, вероятно еще первобытно-общинного строя. Об этом мы можем судить по тому, что старинные китайские энциклопедии и словари тщательно отмечают наличие местных терминов родства, специально с целью упорядочить их применению и определить их значение в соответствии с официальными северокитайскими наименованиями.

Таким образом, официальную терминологию родства, приводимую в словарях и энциклопедиях, не следует понимать как отражение порядка, существовавшего во всей стране. Это лишь некая идеальная норма, которую в течение чжоуской и всех последующих эпох китайской истории пытались посадить или сохранить. Начиная с V—VI веков н. э., когда значение центральной власти возросло, эти порядки распространялись все больше и больше. Наряду с ними в различных областях Китая долгое время еще держались местные обычаи и порядки.

Рассматривая китайскую систему родства, надо различать две стороны:

1. Общекайтайскую систему родства, сложившуюся в северной части Китая, в бассейне Ян Цзы — области, вокруг которой шло объединение Китая. Эта система давно уже приняла официальный характер. Она постоянно исправлялась, нормировалась и была включена в норму конфуцианского канона. Идеальный порядок структуры *цзун*, система, сложившаяся в эпоху Чжоу в Северном Китае, в своем идеальном воплощении далеко не всегда существовал в реальной жизни китайского народа. Особой строгостью он отличался лишь в среде феодальной знати.

В отношении *цзун* классической литературы мы располагаем рядом исторических свидетельств, которые позволяют установить минимально два типа системы счета родства разных хронологических периодов: а) систему родства эпохи Чжоу так, как она отражена в словаре Эр-я; б) систему родства Танской эпохи, существующую без особых изменений по настоящее время.

2. Местные системы родства, записанные в разных районах Китая. Изучение диалектологических словарей, может быть, даст возможность восстановить отдельные черты этих систем в прошлом.

Надо сказать, что вся, или почти вся, довольно обширная специальная китаеведческая литература, посвященная проблемам китайской системы родства, изучает только конфуцианскую догму, сохраненную каноническими книгами И-ли, Ли-чи или словарями типа Эр-я и энциклопедиями танской и минской эпох. Терминологию родства, сохраненную этими книгами и энциклопедиями, обычно некритически признают единой, неизменной и общераспространенной китайской системой родства, упуская из виду официальный характер сохранивших ее источников. Таковы, например, работы Фен Хань-и (Фен Хань-цзи), Ву Цзин-чжао, Чжен и Шрпока, Фрэнсис Сюй и отчасти Гранэ¹. Напротив, работы Фэй Сяо-тун

¹ Ching-Chao Wu. The Chinese Family: Organization, Names, and Kinship Terms. American Anthropologist N. S., vol. 29, N 3, 1927, стр. 316—325; The Organization of the Chinese Family. Kibball Young, Source Book for Sociology, стр. 223—225; Francis L. K. Hsu. The Problem of Incest Tabu in a North China Village. American Anthropologist N. S., vol. 42, N 1, 1940, стр. 122—135; The Differential Functions of Relationship Terms. American Anthropologist N. S., vol. 44, N 2, 1942, стр. 248—256; его же, Observations on Cross-Cousin Marriage in China. American Anthropologist N. S., vol. 47, N 1, 1945, стр. 83—103; L. K. T'ao. Some Chinese Characteristics in the Light of the Chinese Family. Essays presented to C. G. Seligman. London, 1934, и др.

впадают в другую крайность, игнорируя значение официальной системы родства и ее влияние на местные системы родства¹.

Каноническая форма структуры *цзун-цзу* отличается от обычной структуры патриархального рода тем, что в состав ее включаются не только родственники по мужской линии, но также и жены всех мужчин, входящих в эту группу родственников. Это обстоятельство стоит в прямой связи с кодификацией так называемых категорий траура. Согласно постановлениям ритуальных книг вроде И-ли, все родственники, входящие в состав *цзуна*, делятся на пять степеней, в зависимости от их близости. Основанием для определения системы категорий траура является глава И-ли «Траурные одежды». Возможно, что эти категории существовали еще в период Чжоуской династии, но систематическая их разработка была делом рук конфуцианских законодателей, которые весьма обстоятельно определяли правила пошестия одежды и сроки траура применительно к каждой из степеней. Наиболее долгий срок траура ритуальные книги определяют в три года или в 25 месяцев — по отцу и старшему сыну. Вторую степень составляет годичный траур — по деду, прадеду, прапрадеду, внуку, сыновьям, кроме старшего сына, братьям и братьям отца. Третью степень составляет девятимесячный траур — по детям братьев отца и внукам. Четвертую степень составляет пятимесячный траур по братьям деда, сыновьям братьев деда и внукам братьев деда, внукам братьев отца и внукам своих братьев. Пятую степень траура составляет трехмесячный траур, который соблюдают в отношении всех остальных родственников. Таким образом степень траура является в некотором отношении признаком агнатной близости.

Гранэ указывает, что разработка правил пошестия траурных одежд первоначально относилась только к знати, и в VI—V веках до н. э. существовали различные категории пышности траура соответственно рангу в ее иерархии. Впоследствии древние правила, установленные для низших рангов знати *ши*, были распространены на весь народ и с VII века н. э., при Танской династии, были официально признаны всеобщими. Правила эти, основанные в конечном счете на И-ли, официально признавались еще в 1928 г. и были отменены лишь в 1933 г. Категории траура были теснейшим образом связаны с культом предков, который, как и категории траура, выполнялся в отношении не только предков по мужской линии, но и жен агнатов.

Все эти категории траура приходится вспоминать при рассмотрении системы родства потому, что они учитывают так называемые девять степеней родства. Именно учение о девяти степенях родства в свое время послужило Моргану основанием для предположения о малайском характере китайской системы родства. Надо сказать, что учение о девяти степенях родства не отличается ясностью. Оно опирается на указания в известном сборнике исторического содержания Шудзине. Ввиду неясности указаний в Шудзине возникли, как указывает Фен, две теории, или две школы комментаторов, которые по-разному интерпретируют всю систему. По сообщению Фен Хань-и, древняя школа классических комментаторов считает, что в число девяти степеней родства включаются девять поколений: четыре восходящих поколения, мое поколение и четыре нисходящих. Так называемая новая школа объясняет их иначе, а именно, включая в число степеней, кроме агнатных родственников, также родственников по линии матери и по линии жены. К числу девяти степеней родства новая школа, как

¹ Fei Hsiao-T'ung. The Problem of Chinese Relationship System. Monumenta Serica II, N 1, 1936, стр. 125—148; его же, Peasant Life in China. New York, 1939, стр. 287—288.

указывает Фен, относит четыре группы родственников по линии отца, а именно: 1) данное лицо, четыре поколения восходящих и четыре поколения нисходящих, а также четыре боковые линии на протяжении четырех поколений по основной линии от мужчин по мужской линии; 2) сестры отца и их потомки; 3) сестры и их потомки; 4) дочери и их потомки; затем следуют три группы родственников по линии матери: 5) отец и мать матери; 6) братья матери; 7) сестры матери; наконец, две группы родственников по жене: 8) отец жены и 9) мать жены. Таким образом, система девяти степеней в этом новом толковании чрезвычайно расширена и не отличается логичностью. По нашему мнению, первое толкование понимало девять степеней родства только как систему агнатного родства, новое толкование основывается на билатеральном характере индивидуальной семьи, куда по традиции включены также древние категории агнатного родства. В известной степени, эти два толкования соответствуют двум разным периодам развития родства от агнатного рода к билатеральности семьи.

Гранэ, говоря об обязательстве траура, совершенно справедливо указывает, что они ни в какой степени не соответствуют реальной близости лиц по кровному родству. Это видно хотя бы из того, что старший сын и старший сын старшего из сыновей (т. е. внуки) выделяются из среды своих братьев. В основе системы степеней траура лежит принцип выделения старшей линии. Это, безусловно, было результатом стремления официально закрепить линию первородства и было связано с наследственным правом¹.

Система девяти степеней была чисто правовым и искусственным разделением родственников на группы и была связана с необходимостью обеспечить правила наследования имущества и определить степень близости родства. Система эта, как мы видели выше, подала повод Моргану для его заключения о малайских чертах китайской системы родства. Однако в действительности система девяти степеней не имеет ничего общего с порядками кровнородственной семьи. Тем самым начисто отпадают какие бы то ни было основания для того, чтобы говорить о малайском характере китайской системы родства.

3. Система родства Эр-я

Наиболее древняя система китайских терминов родства, как уже было сказано, сохранилась в словаре Эр-я, составленном приблизительно в III или II веке до н. э.

Терминология родства Эр-я имеет ясно выраженный описательный характер и носит, как нам кажется, совершенно ясные отпечатки попыток юристов, законовевов или чиновников чжоуского периода упорядочить

¹ Выделение старшего сына отличает китайскую систему структуры *цзун* от ирландской структуры большой семьи. На это указывает Гранэ, сравнивая их между собой. Однако я думаю, что при несомненном общем сходстве китайская система основана на ином принципе. Все четыре раздела ирландской семьи (*geilfine* — «семья руки», *deirfine* — «настоящая семья», *iarfine* — «дальняя семья» и, наконец, *indfine* — «конечная семья») должны насчитывать в общей сложности шестнадцать членов. Как указывает Г. С. Мэн, по мере пополнения «семьи руки», т. е. при каждом новом рождении, старший из ее членов переводился в следующий отдел, т. е. в «настоящую семью». Старший член «дальней семьи» переводился в «конечную семью», а старший член этой последней вообще выбывал из всей группы родственников. Этого не заметил Гранэ, а между тем это указывает на принципиальное различие структуры ирландской семьи от китайской. См. Г. С. Мэн. Древнейшая история учреждений. СПб., 1876, стр. 166; H. S. M a i n e. Lectures on the Early History of Institutions. London, 1875, стр. 208—209;

систему родства. В словаре Эр-я мы находим термины для четырех восходящих и восьми нисходящих поколений. Совершенно очевидно, что такое обилие степеней является результатом книжного творчества.

Термины прямой восходящей линии имеют, как сказано, описательный характер.

Отец — *фу*.

Отец отца — *ван фу*, что означает «почтенный отец». Как указывают в своей работе Чжэн и Шрик, *ван* первоначально было титулом правителей Чжоу. В конце чжоуского периода оно обозначало крупных вельмож, в ханьский период это слово получило еще более широкое значение и стало обозначать вообще высшую знать. В комментариях к Эр-я указано: «Слово *ван* употреблено потому, что они почитаются как правители».

Отец отца отца — *цзэн цзу ван фу*, что означает «добавленный к деду». Комментарий к Эр-я указывает: «Слово *цзэн* означает „добавленный“».

Отец отца отца отца — *гао цзу ван фу*. Комментарий: «*Гао* означает „высший“». Таким образом, этот термин может быть переведен: «высший, добавленный к почтенному отцу».

Нисходящие поколения:

Сын — *цзы*.

Сын сына — *сунь*. Комментарий: «*Сунь* означает „тот, кто следует“, или „потомок“».

Сын сына сына — *цзэн сунь*. Комментарий: «*Цзэн* означает „добавленный“».

Сын сына сына сына — *сюань сунь*. Комментарий: «*Сюань* означает, что родство далекое».

Сын сюань суна — *лай сунь*. Комментарий: «*Лай* означает, что родство далекое».

Сын лай суна — *кун сунь*. Комментарий: «*Кун* означает „потомок“».

Сын кун суна — *чжэнь сунь*. Комментарий: «*Чжэнь* означает „добавленный“ или „еще“».

Сын чжэнь суна — *юнь сунь*. Комментарий: «*Юнь* означает, что родство так же легко и отдаленно, как облако».

Помимо прямой линии, словарь Эр-я учитывает боковые линии родства, причем придерживается особой терминологии, которая указывает на отдаленность данной боковой линии (см. схему 3). За основу счета взят родоначальник боковой линии. Все его прямые потомки составляют одну группу родственников, различаемую внутри по поколениям. Этот порядок, как нам представляется, имеет характерную черту счета родства в отцовском роде. Примером этого может служить хотя бы система родства индейцев омаха, где это выражено весьма ясно. Так, например, у омаха вся линия потомства брата матери имеет особое название, линия потомства братьев деда также имеет особую последовательность, иную, чем линия сестры деда, и т. д.¹

Сходный пример мы имеем у народа баила в Северной Родезии, в Африке, где при существовании отцовского рода и возникновении новых общинных территориальных связей терминология родства сохранила черты особого счета боковых линий. У баила линия брата прапрадеда со стороны отца и линия брата прапрадеда со стороны матери имеют особую последовательность терминов². Порядок счета родства в боковых линиях, принятый в

¹ См. John Owen D orsey. Omaha Sociology, Third Annual Report of the Bureau of Ethnology, to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1881—1882. Washington, 1884, стр. 211—370.

² E. Smith a. Dale. The Ha Speaking Peoples of Northern Rhodesia. London, 1920, т. I, стр. 316—342.

Эр-я, имеет совершенно иной характер, чем в современной китайской системе, которая восходит к танскому периоду, т. е. сложилась 800 лет спустя после эпохи Чжоу (см. схему 3).

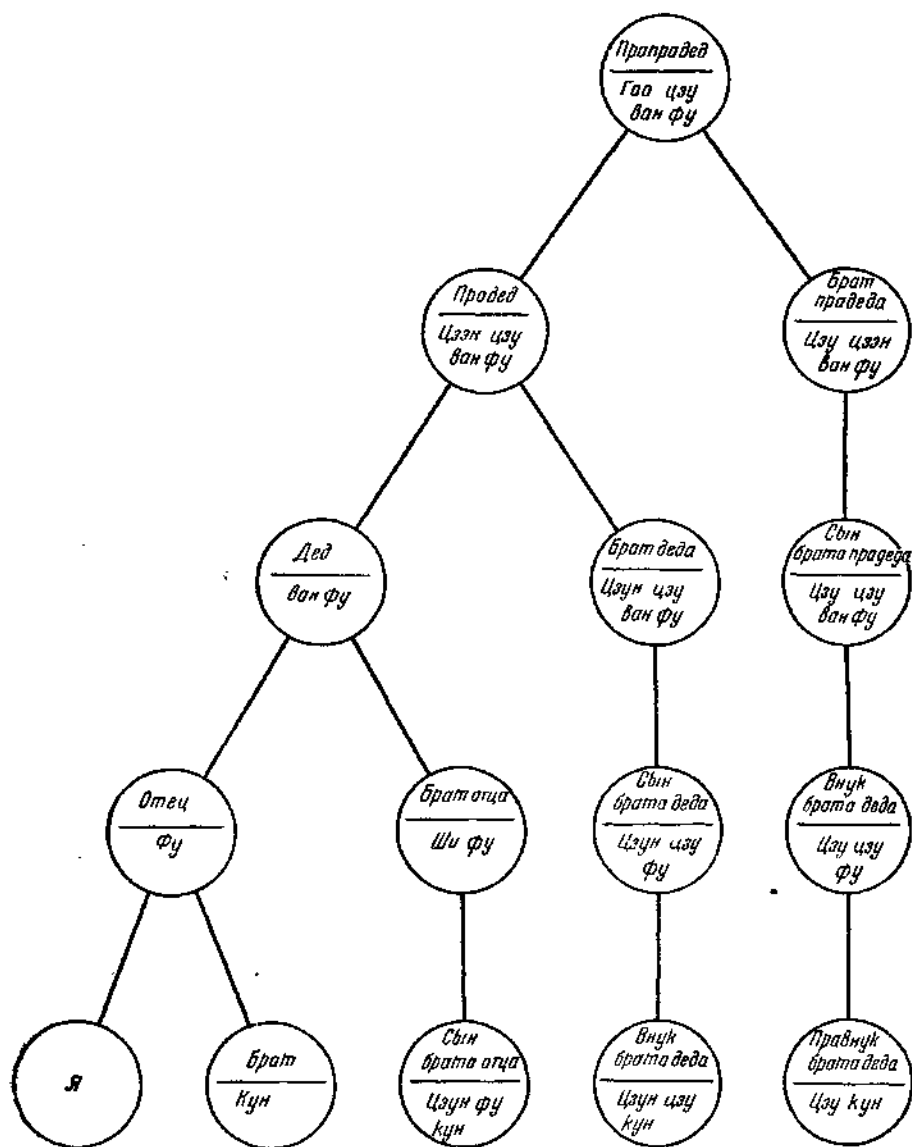


Схема 3. Схема счета боковых линий в системе родства древнего Китая, по Эр-я. В нижнем ряду схемы указаны названия старших из братьев — кун (кунь) — «старший». Младшие соответственно называются ди. Также так же ши фу — старший брат отца.

Другой чертой системы терминологии Эр-я, также свидетельствующей о порядках родового строя, чертой, присущей ганованским системам родства, является отсутствие особых терминов для сыновей брата и их потомков, для сына сына брата отца и его потомков и сына сына сына брата отца отца и его потомков. Отсутствие этих категорий терминов при том

обстоятельстве, что словарь Эр-я составлен от лица мужчины (т. е. предполагается, что говорящим лицом является мужчина), весьма знаменательно и не может быть объяснено неполнотой словаря или каким-нибудь пропуском. Мы уже видели, что система Эр-я отличается большой подробностью и разработанностью до самых отдаленных поколений. Мы думаем, что надо согласиться в этом случае с мнением Фен Хань-и: «Кажется, что сыновья братьев и более отдаленные родственники того же порядка сливаются друг с другом, т. е. сыновья брата не отличаются от моих сыновей». Из этого Фен не делает никакого вывода, а между тем эта черта типична для ганованских систем и, в частности, для систем родства при отцовском роде. Это тем более очевидно, что в Эр-я эти термины приведены в особом порядке и отмечен пол говорящего:

Сын брата (говорит женщина) — *чэи*.

Сын сына брата (говорит женщина) — *гуй сунь*.

Сын сестры (говорит мужчина) — *цзю*.

Сын сына сестры (говорит мужчина) — *ли сунь*.

Приводя эти данные, Фен пишет: «В строго патрилинейной родовой организации чжоуского периода различаются даже собственные сыновья в отношении порядка наследования. Поэтому трудно понять, почему нет терминов, отличающих моих собственных сыновей от сыновей брата и сыновей двоюродных, троюродных и т. д. братьев, хотя, напротив, существуют термины, которыми мужчина может отличать своих сыновей от сыновей своей сестры, а женщина отделяет своих сыновей от сыновей брата». К этому Фен добавляет: «Весьма сомнительно, что система Эр-я является полной»¹.

Эти замечания Фена свидетельствуют о полнейшем непонимании им истории развития терминологии родства. Как раз эти черты типичны для родового строя при отцовском счете родства. Из этого с необходимостью следует, что в эпоху составления словаря Эр-я отец и его братья назывались одним и тем же термином, т. е. что в чжоускую эпоху еще в общем употреблении были термины системы родства турано-ганованского типа. Наше предположение не является лишь логическим допущением, и в его пользу свидетельствуют прямые указания на то, что отец и брат отца имели одно название. Естественно, что при системе родства турано-ганованского типа, где отец и его братья называются одним общим термином, так же как и мать и ее сестры имеют другой общий термин, неизбежно следует, что мужчина называет своих сыновей и сыновей своих братьев — своими детьми. Сыновья сестры для него являются племянниками. Для женщины ее сыновья и сыновья ее сестры считаются ее детьми, но дети ее братьев для нее — племянники. Это является необходимым следствием однолинейного счета родства. Но это как раз та картина, которую мы имеем в Эр-я.

Таким образом, мы видим, что сквозь весьма стройную систему терминологии Эр-я проглядывает более древняя система турано-ганованского типа. Что такая терминология господствовала в Китае в эпоху Чжоу — не может быть сомнения. Составители словаря пытались, регламентируя терминологию, устанавливать нормы большой семьи, причем обращали особое внимание на выделение старшей линии. Уже в эту эпоху проводится разделение между старшим сыном и всеми прочими сыновьями, старшим внуком и прочими внуками и т. д. Терминология родства должна была подкрепить официальный культ предков, который уже в чжоускую эпоху приобретал характер государственного учреждения и не был простым по-

¹ Фен Хань-и, стр. 20, 21 и прим. 6.

вторением древнего культа предков, существовавшего в родовом обществе. Как культ предков, так и терминология родства в руках знати и чиновничества периода Чжоу были средством закрепления новых порядков, шедших на смену древней первобытной общине.

Третьей весьма существенной чертой системы родства Эр-я, чертой, которая абсолютно несовместима с основными принципами строгой книжной логичности — той логичности, которая, как мы увидим ниже, восторжествовала в ханьскую эпоху, является наличие особой группы терминов, отражающих перекрестно-кузенный брак. Как Эр-я, так и И-ли сохранили и узаконили следующие группы терминов:

Брат матери — *цзю* означает также «отец мужа» и «отец жены» (в последнем случае *ван цзю*, т. е. внешний цзю).

Сестра отца — *гу* означает также «мать мужа» или «мать жены».

Сын сестры отца, сын сестры матери — *шэн* означает также «брат жены», «муж сестры» (говорящий — мужчина), а также «муж дочери».

Все эти термины уже были анализированы многими китаеведами. Чжэн и Шрик в своей работе совершенно правильно определили значение этой группы терминов, указав, что в данном случае перед нами ясное отражение существования в Китае чжоуской эпохи перекрестно-кузенного брака. Той же точки зрения придерживается в своих работах и Гранз. Фен Хань-и также пишет: «Эти термины, несомненно, отражают перекрестно-кузенный брак двустороннего типа, связанный с обменом сестрами, что отражено, в частности, в термине *шэн*, означающем одновременно брата жены и мужа сестры». Далее он приводит весьма остроумное косвенное доказательство существования в чжоускую эпоху перекрестно-кузенного брака, доказательство, заключающееся в самой структуре словаря Эр-я. Дело в том, что посвященная разбору терминов родства глава словаря Эр-я разделена на четыре части:

1) родство по отцу — *цзун цзю*;

2) род матери — *му тан*;

3) род жены — *чжи тан*;

4) брак (куда включены родственники по мужу).

Эр-я относит сыновей сестры отца, сыновей братьев матери, мужа сестры (говорящий — мужчина) и сыновей сестер к третьей группе, т. е. к группе *чжи тан* — роду жены. Фен по этому поводу замечает: «Помещение этих родственников совершенно различного происхождения в группу родственников по линии жены ясно показывает, что система Эр-я основана на практике перекрестно-кузенного брака».

В данном случае мы видим также нормы древних форм семьи, отразившиеся в системе родства Эр-я, но идущие в разрез с самим существом официальной системы. Надо сказать, что официальная система в основном придерживается двух принципов: запрета браков между близкими родственниками и недопущения браков между лицами разных поколений. Перекрестно-кузенный брак нарушает первый из этих принципов. Фен указывает, что браки такого типа в Китае дозволяются, но не поощряются. Как мы увидим ниже, это не вполне соответствует действительности. Как бы то ни было, с точки зрения официальной они были нежелательны, и правительство вело с ними борьбу. Уже с начала I века н. э. встречаются упоминания о нежелательности таких браков. В период Танской династии перекрестно-кузенные браки были официально запрещены, однако впоследствии они были вновь разрешены. Весьма характерным в этом отношении является формулировка этого правила в китайских законах: «Человек не может жениться на детях своих теток с отцовской стороны или на детях дядей и теток с материнской стороны, так как хотя они и одного поко-

ления, но находятся в пределах пятой степени траура». Однако в трактатах религиозного характера сказано: «В интересах народа разрешается вступать в брак с детьми тетки со стороны отца или детьми дядей и теток со стороны матери».

В сельских местностях в Китае перекрестно-кузенные браки, несмотря на официальное неодобрение, дожили до наших дней. Так, в описанной Фей Сю-Тун общине в районе Шапхая, в 120 милях от этого города, в деревне Кайсяньгун (Kai-hsien-kung) перекрестно-кузенные браки не только существуют, но и отражены в системе родства. Термин *чинпа* (tshinpa) обозначает отца жены, отца мужа и мужа сестры отца. Другими словами, это указывает на наличие в прошлом обеих форм перекрестно-кузенного брака. Надо сказать, однако, что в этом районе предпочтительной формой брака считается брак на дочери брата матери. Этот вид брака признается желательным и благоприятным, тогда как брак на дочери сестры отца является по общему мнению чем-то неблагоприятным¹. Отголоски таких же порядков мы находим и в других системах родства, бытующих в сельских местностях Китая, где наряду с литературными, официальными терминами еще употребляются свои местные родственные обозначения.

4. Современная система родства

По исследованиям китайских ученых, и, в частности, Фен Хань-и, основы современной китайской системы родства восходят ко времени периода Хань. Она отличается от древней системы следующими чертами:

- 1) полным отсутствием каких-либо следов перекрестно-кузенного брака;
- 2) применением нового, отличного от системы Эр-я счета боковых линий;
- 3) весьма последовательно проведенной системой обозначения всех степеней родства описательными терминами. Описательный характер, отчасти свойственный и Эр-я, особенно характерен именно для ханьской и позднейших эпох.

Время образования современной системы родства относится ко времени Ханьской династии. Она связана с окончательным исчезновением древних порядков первобытно-общинного строя и дальнейшим укреплением классового общества. В эту эпоху на смену прежним общинно-родовым порядкам приходят повсюду новые порядки классового общества, появляются сельская община и большие семьи. Все большее значение получают вопросы наследования имущества, в связи с чем стоит выделение основной старшей линии наследования.

Как указывает Фен, в окончательном виде новая система сложилась к концу первого тысячелетия нашей эры, т. е., точнее, к периоду Сунской династии. Двенадцать столетий, отделяющих период Чжоу от Сунской династии, были временем исключительно бурной исторической жизни. Периоды мирного развития перемежались с бесконечными междоусобными войнами и нашествиями иноземных народов. Нашествия монголов и других народов севера вызвали массовые перемещения населения. Обострение классовых противоречий не раз приводило к массовым крестьянским

¹ Описание дер. кайсяньгун дано с точки зрения функционального анализа. Это показывает, что школа функционализма оказала влияние и на китайских ученых. См. Hsiang T'ung Fei. Peasant Life in China. London, 1945, стр. 289—291 (Фей, повидимому, является учеником русского эмигранта Широкогорова).

Специально о разных формах кузенного брака: F. L. K. Hsu. Observations on Cross-Cousin Marriage in China. American Anthropologist, 1945, vol. 47, N 1, стр. 83—103; Feng Han-Chi. The Chinese Relationship System, стр. 42—43.

восстаниям, восстаниям рабов и городской бедноты. Все это не могло не отразиться на общественном строе китайского государства. Совершенно очевидно, что пережитки родовой организации и первобытно-общинного строя должны были исчезнуть, прежний рабовладельческий строй сменился феодальным способом производства. Правительство, распространяя свою власть на всю территорию многоплеменного Китая, старалось всюду вводить порядки своей страны, т. е. областей Северного Китая в бассейне реки Янцзы. Обычай этой части Китая, где развивались основные центры китайской культуры, где создавалась китайская классическая литература, были образцом для создания китайской системы родства в ее современном виде.

Отмеченные черты китайской системы родства в ее современном виде в общем связаны с укреплением большой семьи — *цзун* и уничтожением всех следов системы родства турано-ганованского типа. Об этом свидетельствуют следующие данные:

1) со времени ханьского периода начинает видоизменяться старинная система родственных обозначений в отношении ближайших родственников первого нисходящего поколения. Если раньше я (мужчина) называл своих собственных детей и детей своих братьев одним термином, то теперь появляются особые термины, различающие их. Тем самым была устранена одна из типичнейших черт турано-ганованской системы родства;

2) в течение всего периода Цзинь (265—420 гг. н. э.) происходит второе изменение того же характера. Типичное для турано-ганованских систем различение терминов для сыновей брата, в зависимости от говорящего, мало-помалу исчезает. Термин *чжи*, обозначавший прежде «сына брата» и употреблявшийся только женщинами, становится общим, его начинают употреблять и мужчины.

Происходят изменения значений целого ряда терминов. Из них наиболее существенным является введение с V—VI века терминов *дунг тан* для обозначения второй линии бокового родства и *цзай цзун* для третьей линии бокового родства.

Помимо введения этих терминов, видоизменился характер счета родства по боковым линиям. Вместо прежнего выделения отдельных линий, ведущих свое начало от определенного родоначальника, новый принцип основан на признании степени близости к основной линии. В этом, как мне кажется, и состоит то новое, что является характерным для системы родства этого периода. В этом отразилось, по моему мнению, дальнейшее укрепление большой семьи, с выделением старшей линии, по которой идет наследование. Линии бокового родства определяются, так же как и в Европе, степенью близости к основной главной линии. Китайские термины могут быть совершенно точно переданы нашими терминами — «двоюродный», «троюродный».

Таковы основные черты китайской системы родства, взятые в их историческом развитии.

Наряду с этой системой в Китае, однако, существуют другие системы родства. Они сильно отличаются от официальной системы, закрепленной литературной традицией, и, очевидно, сохраняют остатки древних обычаев местного населения. К сожалению, специалисты, занимающиеся китайскими терминами родства, все свое внимание сосредоточили на изучении классической литературы, словарей и энциклопедий, содержащих родственную терминологию. Исключением является работа Фэй Сяо-Тун «Проблема китайской системы родства»¹, в которой автор опубли-

¹ Fei Hsiao-Tung. The Problem of Chinese Relationship System.

ликовал шесть кратких записей родства, бытующих в разных областях Китая. В некоторых из них, как, например, в системе Ханчжоу, мы находим черты турано-ганованского типа. Так, например, отец и его старший и младшие братья называются общим термином *баба*. Мать и ее сестры — *ма*. Не останавливаясь на более полном разборе всех этих данных, отметим, что в высшей степени желательно опубликование возможно большего числа этих систем. Очевидно, что многие из них являются системами родства национальных меньшинств Китая. Был бы неверно полагать, как думает Фэй Сяо-Тун, что все эти системы существуют вполне самостоятельно, без связи с официальной системой. В действительности, если в разговоре употребляют местные термины прямого обращения, то в письме используют литературные наименования. Повидимому, эти последние, т. е. общекитайские литературные термины родства, известны не менее широко. Нельзя не учитывать также того влияния, которое оказывал и оказывает на местные диалекты общекитайский литературный язык. И тем не менее изучение местных систем может пролить много света на историю Китая.

V

МАЛАЙСКИЕ ЧЕРТЫ СИСТЕМ РОДСТВА НАРОДОВ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

Черты малайской системы родства были отмечены известным русским этнографом Л. Я. Штернбергом у юкагиров и чукчей. Не входя в рассмотрение всей литературы, относящейся к проблемам общественной организации юкагиров и чукчей, укажу лишь, что как у тех, так и у других не были установлены какие-либо экзогамные группы, которые без оговорок можно было бы признать родами. Л. Я. Штернберг считал, что прежде у обоих народов существовала турано-ганованская система родства. В результате исчезновения родовой организации, по мнению Штернберга, система родства «упростилась» и приобрела малайские черты.

Вот что пишет Штернберг о системе родства юкагиров: «Их классификаторская система представляет одновременно черты малайской и туранской систем. В первой нисходящей линии мы имеем следующие турано-ганованские классы: 1) старшие и младшие братья отца (родные и коллатеральные), 2) старшие и младшие сестры матери, 3) младшие «братья» матери, 4) младшие «сестры» отца. Во второй нисходящей линии и в линии своего собственного поколения имеем настоящую малайскую систему: 1) дедушки и их братья (родные и коллатеральные) со стороны отца и со стороны матери, а также старшие братья матери определяются одним и тем же термином и составляют один класс, переходящий в одну линию, 2) то же относится и к бабушкам и их «сестрам» по отцовской и материнской линии совместно со старшими «сестрами» отца, и, наконец, 3) так называемый класс VII моргановской малайской системы, включающий «не только братьев и сестер, но и кузенов первой и второй степени и т. д., как по отцовской, так и по материнской линии». Единственная причина этого смешения терминологии заключается во вторжении эндогамии, хотя в то же время бытуют еще традиции чувства экзогамии. И борьба между старыми и новыми формами брака происходит на наших глазах... Юкагиры насчитывают всего-навсего несколько сот человек и рассеяны по огромному пространству, и потому они вынуждены заключать браки внутри рода, порой даже внутри одной и той же семьи, и, судя по их

фольклору, эндогамия практикуется у них со времени глубокой древности»¹.

О существовании черт малайской системы родства у чукчей Л. Я. Штернберг писал: «Браки между близкими кровными родственниками самые распространенные. Соответственно этому и классификаторская система чукчей имсет больше черт малайской системы, чем юкагиров. Чукотская система не различает между родными дедушками и дедушками-дядями, ни с отцовской, ни с материнской стороны; между бабушками и тетками-бабушками обеих линий; между дядями и тетками обеих линий; между кузенами (кузинами) всех четырех линий; между внуками и племянниками, у которых каждая группа родства сливается в одну линию»².

После Л. Я. Штернберга проблему малайской системы родства у народов северо-восточной Азии рассматривали в своих работах И. С. Вдовин и П. И. Борисковский.

И. С. Вдовин, анализируя терминологию родства чукчей, приходит к заключению, что «первоначально чукчи имели материнский род, в период развития которого чукчи попали в северные широты, где основой хозяйственно-материальной жизни стали охота и оленеводство — занятия мужчин, что и послужило основанием, с одной стороны, для распада материнского рода, а с другой — для установления патриархальной семьи. Все эти процессы разложения рода у чукчей происходили задолго до прихода русских»³. Очевидно, что в результате этих изменений в терминологии родства у чукчей появились черты малайской системы, что является несомненным результатом становления патриархальной семьи, примеры чего мы видели выше.

П. И. Борисковский, рассматривая юкагирскую систему родства, в полном согласии с работами Л. Я. Штернберга, считает, что в прежние времена у юкагиров существовала экзогамия, сменившаяся позднее эндогамным браком. Эту эндогамию П. И. Борисковский считает вторичной, но сомневается в том, что малайские черты системы родства тоже вторичны. Автор пишет: «В случае с юкагирами дело обстоит сложнее: можно присоединиться к Штернбергу, объясняющему малайские черты вторичной эндогамией (сравнительно недавно появившейся). Нам кажется, однако, более вероятным объяснить эти черты как пережитки первоначально существовавшей кровнородственной семьи. Современная эндогамия юкагиров — явление сравнительно позднее, запоздое; однако она могла содействовать консервации малайских черт в системе родства»⁴. Мнение автора весьма неясно. С одной стороны, «можно присоединиться к Штернбергу», однако «более вероятно объяснить эти черты как пережитки». Остается также непонятным, что такое наносность эндогамии и как она могла содействовать «консервации малайских черт в системе родства». Ввиду того что автор не привел никаких доказательств, приходится считать мнение Л. Я. Штернберга непоколебленным. Таким образом, у чукчей и юкагиров черты малайской системы родства, по мнению крупнейшего специалиста

¹ Л. Я. Штернберг. Семья и род у народов северо-восточной Азии. Л., 1933, стр. 153—154. Штернберг не знал ошибки В. И. Иохельсона, принявшего у юкагиров остатки племени за роды и вследствие этого племенную эндогамию за вполне появившуюся родовую эндогамию. Но это не мешает признать правильной общую мысль Штернберга о смене у юкагиров турано-ганованской системы родства малайской. — *Ред.*

² Л. Я. Штернберг. Указ. работа, стр. 154.

³ И. С. Вдовин. Из истории общественного строя чукчей. «Советская этнография», 1948, № 3, стр. 59—60.

⁴ П. И. Борисковский. О пережитках родовых отношений на северо-востоке Азии. «Советская этнография», 1935, № 4/5, стр. 85—108.

по этим вопросам Л. Я. Штернберга, являются вторичными и возникли в результате распада древней родовой организации, исчезновения экзогамии и становления больших объединений типа патриархальной семьи. Эти объединения в XVIII—XIX вехах тоже уже распадались, а к тому времени, когда производились этнографические исследования, к концу XIX века, почти исчезли.

VI

ВЫВОДЫ

Итак, мы рассмотрели малайские системы родства гвинейского побережья Африки, островов Океании и черты малайской системы родства в Китае и у народов северо-восточной Азии. Мы видели, что черты малайской системы явились результатом упрощения прежней более сложной системы родства турано-ганованского типа. Эта последняя является типичной системой родства, отражающей родовую организацию, существовавшую в условиях первобытно-общинного строя и имевшую родовую экзогамию. С распадом родовой организации, в результате появления классового общества, древняя система родства видоизменяется: в Китае—при возникновении классового общества, сначала рабовладельческого, затем феодального строя, в северо-восточной Азии и в Африке — под влиянием разложения родовой организации в результате появления имущественной дифференциации и частично (в Африке) появления товарно-денежных отношений и нового капиталистического способа производства. В Океании, наконец, система родства изменилась в результате особых условий развития полинезийского общества. Появление «малайских» черт системы родства в результате упрощения турано-ганованской системы повсюду явилось следствием исчезновения рода, родовой экзогамии и появления новых форм семьи: большой патриархальной семьи в Китае, у йоруба, в Дагомее или семейных организаций билатерального типа на островах Океании. Таким образом, мы видим, что малайская система родства является вторичной во всех рассмотренных нами примерах и образовалась в результате упрощения турано-ганованской системы.

М. О. КОСВЕН

ПЕРЕХОД ОТ МАТРИАРХАТА К ПАТРИАРХАТУ

Матриархат и патриархат составляют две последовательные, универсально-исторические формы организации родового общества, два особых периода первобытной истории. Положение это является прочным и нерушимым достоянием марксистско-ленинской исторической науки. Так смотрят на этот вопрос К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин и И. В. Сталин. В своей написанной еще в 1906 г. работе «Анархизм или социализм?» И. В. Сталин выделил матриархат и сменяющий его патриархат как два определенных периода раннего общественного развития¹.

Вопрос о переходе от матриархата к патриархату имеет длительную историю. Он подвергался разнообразной трактовке в буржуазной науке, не сумевшей (и не хотевшей) дать сколько-нибудь удовлетворительное освещение этого вопроса. Подлинные основания, движущие силы и сущность данного этапа первобытной истории были блестящим образом вскрыты и охарактеризованы Энгельсом в его труде «Происхождение семьи, частной собственности и государства».

Настоящая работа посвящена общим вопросам, связанным с данной проблемой, и составляет преимущественно введение в ее изучение.

ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА

Вопрос о переходе от матриархата к патриархату возник и был поставлен с того времени, как вообще была впервые высказана самая идея матриархата как известной стадии в развитии человеческого общества.

Действительно, когда в середине XVII века Томас Гоббс впервые в европейской литературе выставил, в самой общей и отвлеченной форме, тезис о начальном матриархате, связав этот порядок с отсутствием прочного брака и неизвестностью отца, то тем самым, хотя Гоббс этого и не формулировал, переход к патриархату постулировался как результат возникновения индивидуального брака². Это положение и вошло, прочно и надолго, в обращение буржуазной науки в качестве одного из распространенных истолкований перехода от матриархата к патриархату.

То же решение вопроса, хотя это опять-таки было не вполне определенно выражено, дал и Джон Миллар, который в 70-х годах XVIII века впервые обрисовал матриархат как общественный порядок, свойственный «некоторым странам». После начальной всеобщей непрочности брака, которая «в некоторых странах» приводит к матриархату, с последующим

¹ И. В. Сталин. Соч., т. I, М., 1946, стр. 311.

² Th. Hobbes. Leviathan, 1651, II, 20.

«усовершенствованием» общественного строя и брака в частности, устанавливаются, по Миллару, патриархальные отношения¹.

Новое, на сей раз определенно выраженное, правда, достаточно специфическое, решение данного вопроса находим в 50-х годах XIX века у Фердинанда Экштейна, создателя своеобразной «хамитической теории» матриархата. Утверждая, что матриархат составляет порядок, свойственный особо и исключительно «хамитической расе», тогда как арийцы и семиты являются народами патриархальными, Экштейн объяснял падение матриархата у хамитов победой над ними семитов, затем ислама и христианства². И этот тезис, объясняющий переход к патриархату покорением или завоеванием, получил в свою очередь распространение в реакционной буржуазной науке.

Создав свое учение о матриархате как всеобщей, всемирно-исторической стадии в развитии человечества, Бахофен³ и переходу от матриархата, или материнского права, к патриархату, или отцовскому праву, придал характер всеобщего, всемирно-исторического этапа. Истолкование этого перехода имеет у Бахофена исключительно идеалистический и таким образом все же внеисторический или надисторический характер. Провозглашая, что его триада: гетеризм, материнское право и патернитет — является выражением трех космических сил и, соответственно, трех сменяющихся религиозных систем, Бахофен изображал переход от материнского права к патернитету как результат победы солнца и религии Диониса над землей и луной и религией Деметры, как победу «высшего» космического начала, «высшей идеи» и «высшей религии», вместе с тем — как конечную ступень и завершение развития человеческого общества. При всем том и несмотря на эту сугубо идеалистическую конструкцию, Бахофен, наряду с созданием им самого учения о матриархате, сделал крупнейший вклад и в трактовку перехода к патриархату.

Содержание бахофенова «Материнского права» составляет главным образом громадное собрание конкретного материала — описаний конкретных явлений, которые Бахофен отнес к той или иной из установленных им трех стадий общественного развития человечества. Крупнейшее значение в трактовке матриархата, в частности его перехода к патриархату, имеет так называемый «метод пережитков», как известно, развитый впоследствии Тэйлором. Бахофен не является создателем этого метода и, строго говоря, не может считаться и предшественником Тэйлора. Истолкование различных явлений в качестве пережиточных, представляющих собой реликт прежних форм и порядков, может быть найдено у ряда авторов и до Бахофена. Бахофен не знает и самого термина «пережиток», которого, впрочем, в таком точном смысле и не существует в немецком языке: у Бахофена понадается, да и то редко, лишь не вполне соответствующее этому термину выражение *Überrest* (остаток).

Однако Бахофен первый фактически, и притом чрезвычайно широким и обильным образом, применил такое истолкование отдельных, в особенности идеологических, явлений и поэтому может по праву считаться действительным основоположником приема исторического истолкования пережиточных явлений и их использования для реконструкции прошлого. Действительно, в громадной массе собранного и охарактеризованного Бахофеном конкретного материала преобладающее место занимают как

¹ J. Millar. The origin of distinction of ranks, etc., 3 ed., London, 1781; первое издание было в 1771 г.

² Eckstein. Les cares ou cariens de l'antiquité. «Revue archéologique», 14, 1857, septembre, octobre; 15, 1858, novembre, décembre.

³ J. J. Bachofen. Das Mutterrecht, etc. Stuttgart, 1861.

раз явления, представляющие собой пережитки матриархата, сохранившиеся при патриархате и затем в классовом строе. Бахофен определенным образом не выделял перехода от матриархата к патриархату в качестве особого этапа, однако многие из указанных им явлений как раз относятся именно к этому переходному этапу, сохраняясь в дальнейшем в качестве продолжающих держаться пережитков. Заметим все же, что Бахофен иногда давал этим явлениям неправильное толкование.

В своих «Антикварных письмах»¹ Бахофен вновь развил изображение именно таких явлений, относящихся специфически к переходу от матриархата к патриархату, в частности — особых отношений между братом и сестрой и авункулата, хотя дал этим явлениям неправильное толкование.

Истолкование перехода от матриархата к патриархату, данное Мак-Леннаном, сводится, в весьма неотчетливой экспозиции, к ряду моментов, а именно: переходу к индивидуальному браку и патрилокальному поселению, достоверности отцовства, покупному браку, накоплению имущества и наследованию его родными детьми; по главными факторами в этом ряду Мак-Леннан считал возникновение собственности и наследования. При этом в понятие собственности Мак-Леннан вводил и собственность на женщину: эта собственность возникала при похищении женщин, а тем более при покупке брака, а поскольку собственностью считалась похищенная или купленная жена, естественно, рассуждал Мак-Леннан, возникала и «идея собственности» на детей, одновременно — и отцовская власть. Отметим еще у Мак-Леннана тезис, что первоначально патрилинейная филляция сосуществует с сохраняющейся матрилинейной филлиацией и лишь затем совершается переход к филлиации только по отцовской линии, — тезис весьма существенный².

С того времени как проблема матриархата сделалась предметом постоянного и уже непрекращавшегося внимания общественной науки, т. е. с 70-х годов XIX века, не сходит с порядка дня, — в том или ином масштабе, равно как и в той или иной форме, — и вопрос о переходе от матриархата к патриархату.

Коснувшись этого вопроса довольно бегло, Лоббок писал: «Легко понять, что когда брак стал более прочным и семейные чувства более сильными, правило, по которому имущество мужчины переходило к детям его сестры, сделалось неприемлемым как для отца, который естественно желал, чтобы его имущество наследовали его сыновья, так, не менее того, и для его детей». Ниже Лоббок вновь повторял, что переход счета родства по материнской линии к счету по отцовской линии «был, вероятно, результатом естественного желания, испытываемого каждым, чтобы его имущество перешло к его собственным детям». Заимствовав у Мак-Леннана тезис о похищении женщин, и Лоббок связывал с этим похищением переход от «коммунального брака» к индивидуальному. «Похищение и только похищение, — настаивал он, — могло дать мужчине право монополизировать женщину»³.

Следующий толкователь матриархата — Жиро-Телон, примкнув сначала, в первой своей книге «Мать у некоторых народов древности», к Экштейну и в свою очередь рассматривая матриархат как принадлежность хамитических народов, также утверждал, что его не знали арийцы и семиты и что матриархальные народы перешли к патриархату в результате

¹ J. J. Bachofen. Antiquarische Briefe, etc., 2 vls. Strassburg, 1880—1886.

² J. F. MacLennan. Primitive marriage, etc. London, 1865.

³ J. Lubbock. The origin of civilisation, etc., 2 ed. London, 1870, стр. 81, 85, 125, 126.

их покорения народами патриархальными¹. В позднейшей своей книге «Происхождение семьи» Жиро-Телон, признав универсальность матриархата, особо остановился на вопросе о переходе к патриархату. «Отнюдь не следует, — писал он здесь, имея в виду, видимо, позицию Леббока, — искать происхождения патрилинейной филиации в родительском чувстве, которое никак нельзя считать врожденным первобытному человеку». Однако в своем объяснении этого перехода Жиро-Телон в значительной мере последовал за Мак-Леннаном, отчасти и за тем же Леббоком. Довольно путающим образом Жиро-Телон также относил сюда частную собственность, покупной брак и наследование. И Жиро-Телон, вслед за Мак-Леннаном, в понятие собственности вводил собственность на женщин и их потомство, по-своему исходя здесь из принятого им тезиса о пресловутой «общности жен», так что этот вид «собственности» у него лишь индивидуализируется с появлением покупного брака. Наряду с этим Жиро-Телон и здесь, как и в первой книге, переход к патриархату пытался также объяснить завоеванием развившимися до стадии патриархата «высшими расами» — «низших», матриархальных².

Значительное место в истории данного вопроса принадлежит Моргану. В «Системах родства» (1870) Морган еще считал, что род может строиться либо по материнской, либо по отцовской линии, очевидно уклоняясь от принятия тезиса Мак-Леннана, со взглядами которого он был уже знаком (о Бахофене Морган тогда еще не знал), о том, что патрилинейная филиация всегда и везде предшествовала патрилинейной.

В «Древнем обществе» (1877) Морган уделил вопросу о переходе от матриархата к патриархату специальное внимание. Этому вопросу посвящена стоящая несколько особняком глава «Переход счета происхождения из женской линии в мужскую» (часть II, гл. 14). Наиболее существенные, обобщающие формулировки указанного процесса, предложенные Морганом, сводятся к следующему³: «По мере того, — писал Морган, — как общество выросло из того состояния, при котором возник счет происхождения по женской линии, должна была, неизменно, возникнуть соответствующая причина, потребовавшая изменения этого порядка». Переход счета происхождения, писал Морган далее, «совершился просто и естественно, если побудительная причина была значительна, настоятельна и повелительна. Если это произошло в определенное время и преднамеренно, то несомненно было только притти к соглашению, что все наличные члены рода должны остаться его членами, но в будущем должны оставаться в нем и носить родовое имя только дети, отцы которых принадлежат к роду, тогда как дети его членов женского пола должны быть исключены». Отметив далее, что при материнском счете (у греков и римлян) был запрещен брак в пределах рода, и имущество, как и звание вождя, наследовалось в роде, вследствие чего «дети исключались из наследования имущества или должности того, кто считался их отцом», — Морган заключал: «Такое положение должно было сохраняться до тех пор, пока не явилась побудительная причина, достаточно всеобщая и настоятельная, чтобы заставить осознать несправедливость этого исключения перед лицом изменившихся условий».

«Естественным выходом из положения, — писал Морган далее, — был переход счета происхождения из женской линии в мужскую. Чтобы

¹ Giraud-Teulon. La mère chez certains peuples de l'antiquité. Paris — Leipzig, 1867.

² A. Giraud-Teulon. Les origines de la famille, etc. Genève — Paris, 1864.

³ М. Л. Морган. Древнее общество. Л.— М., 1935, стр. 196—197.

осуществить это изменение, требовалось только наличие соответствующего мотива. После того как стали разводиться в стадах домашние животные, сделавшиеся тем самым источником средств существования, равно как и объектом личной собственности, и после того как земледелие привело к частной собственности на дома и землю, должен был возникнуть протест против господствовавшего порядка родового наследования, поскольку этот порядок исключал из числа наследников детей собственника, чье отцовство ставилось более достоверным, и отдавал его имущество сородичам. Борьба за новый порядок наследования, в которой участвовали как отцы, так и дети, должна была дать достаточно сильную побудительную причину этого изменения. После того как собственность начала накапливаться в больших количествах и стала принимать постоянные формы и после того как увеличились размеры собственности, находившейся в индивидуальном обладании, стал неизбежен переход счета происхождения из женской линии в мужскую». И ниже Морган еще раз кратко формулировал: «Влияние собственности и стремление передать ее детям были достаточно сильными мотивами для перехода к счету происхождения по мужской линии»¹.

Что касается всего остального текста «Древнего общества», то хотя о переходе от матрилинейной филиации к патрилинейной здесь в различных местах и упоминается, единственная общая формулировка, сюда относящаяся, находится еще только в главе о моногамной семье, где Морган лишь повторил: «когда с накоплением собственности желание передать ее детям привело к переходу счета происхождения из женской линии в мужскую...»². Таким образом, переход филиации Морган выводил из следующих, связанных между собой моментов: возникновения скотоводства и развития земледелия, возникновения частной собственности на скот, дома и землю, возникновения при таких условиях противоречия между существующим порядком родового наследования, т. е. порядком, по которому имущество наследовалось всем родом и согласно которому при матрилинейной филиации из наследования исключались родные дети, — и стремлением передать имущество именно детям. В конечном счете, таким образом, главной и непосредственной причиной перехода филиации, той побудительной, «достаточно всеобщей и настоятельной» причиной, которую он стремился выявить и установить, было, по Моргану, стремление передать имущество родным детям, а не матрилинейной родне. Переход филиации совершился, как выразился Морган, «просто и естественно», вместе с тем «преднамеренно», причем в порядке некоего «соглашения».

Названная глава «Древнего общества» (часть II, гл. 14), если не считать приведенного выше замечания из главы о моногамной семье, составляет единственные страницы в книге Моргана, трактующие интересующий нас вопрос. За указанным единственным исключением, Морган в прочем своем изложении не касается перехода филиации, и трактовка этого вопроса в гл. 14, как и вся эта глава, стоит особняком³. Действительно, в разделах «Древнего общества», посвященных роду, затем семье, далее — собственности и наследованию, вопрос о переходе филиации — за указанным единственным исключением — совершенно не затрагивается. Можно,

¹ Л. Г. Морган. Древнее общество, стр. 201.

² Там же, стр. 277.

³ Как нам приходилось уже отмечать, глава эта была написана Морганом, очевидно, уже после окончания им в основном работы над «Древним обществом», в связи с тем, что Морган только тогда познакомился с «Материнским правом» Бахофена; см. об этом: М. О. Косвен. Матриархат. История проблемы. М.—Л., 1948, стр. 181.

таким образом, сказать, что свое изложение и свою трактовку истории рода, семьи, собственности и наследования Морган не привел в связь со своим толкованием перехода филиации; более того, изображение указанных сторон развития первобытного общества, развития, столь непосредственно связанного с переходом от матриархата к патриархату, он с этим переходом не связал, либо связал совершенно недостаточным образом.

В этом отношении характерно и показательны, в частности, одно место в «Древнем обществе», где говорится о переходе наследования к детям умершего. Связывая в одной из глав, посвященных наследованию (часть IV), историю наследования с развитием труда, накоплением богатств и возникновением патриархальной семьи, Морган писал: «Так как теперь труд отца и его детей все более воплощался в обработанной ими земле, в разводимых ими домашних животных и производимых товарах, то это не только вело к индивидуализации семьи, ныне моногамной, но и выдвинуло вопрос о преимущественном праве детей на наследование имущества, в создании которого они принимали участие. Пока не существовало земледелия, стада, естественно, должны были находиться в общем владении лиц, соединившихся в одну группу на основе родства для добывания себе пропитания. При таких условиях агнатический порядок наследования должен был сам напрашиваться. Но после того как земля стала объектом собственности и наделение землей отдельных лиц привело к частной собственности, агнатический порядок наследования должен был быть вытеснен третьим основным порядком наследования, отдававшим имущество умершего его детям»¹. Таким образом, здесь Морган, говоря о возникновении наследования детей, сменившем наследование родителей, ставит этот новый порядок наследования в связь только с возникновением частной собственности, но не с переходом филиации, как это он делал в гл. 14, части II; более того, он говорит здесь о переходе к наследованию детей от предшествующего порядка наследования агнатов, т. е. патрилинейной родни, а не матрилинейной.

Мы должны в итоге сказать, что переход от матриархата к патриархату остался у Моргана не связанным глубоко со всем процессом развития родового общества. Проблема этого перехода была взята Морганом внешне довольно ограниченным образом, а именно, как это показывает само название посвященной этой теме главы, преимущественно как вопрос о переходе счета происхождения. При этом вопросом, подлежащим решению, оставался для Моргана лишь, как он выражался, вопрос о «побудительной причине», вызвавшей этот переход. Причиной же этой в конечном счете было возникновение частной собственности, моногамной семьи и стремление передать имущество родным детям, т. е. мотивы, уже в известной мере фигурировавшие у Мак-Леннана, Леббока и Жиро-Телона. Весьма неудачным надо признать у Моргана его замечание, — правда, высказанное лишь вскользь, — об осуществлении перехода к новому счету путем «соглашения». Уже Г. С. Мэн иронически и вместе с тем но без передержки приписал Моргану взгляд, что признание отцовства «было введено путем народного постановления» (by popular vote)². Это несомненно весьма уязвимое место у Моргана осталось постоянной мишенью для его критиков.

Из числа последующих авторов специальное внимание уделит вопросу о переходе от матриархата к патриархату Н. И. Зибер. Изложив, подвергнув критике и преимущественно отвергнув соответствующие объяснения, предложенные Бахофеном, Жиро-Телоном, Леббоком и Морганом,

¹ Л. Г. Морган. Древнее общество, стр. 325.

² Н. S. Maine. Dissertation on early law and custom. London, 1883.

Зибер признал объяснение Моргана «ближе к истине», чем другие, однако весьма находчиво указал на важнейший недочет моргановского толкования: если, говорил Зибер, факторами перехода было образование богатства в виде стад животных и возникновение частной собственности, то «каким же образом совершался этот переход у тех народов, которые не имели вовсе или имели лишь незначительное количество домашнего скота?». Резонно отметил при этом Зибер, что возникновение собственности «само нуждается в довольно сложном объяснении».

Предложенное Зибером истолкование перехода от матриархата и патриархату состоит в следующем. «По нашему мнению, — писал он, — ключ к решению этого вопроса заключается в *порядке расселения родов* по мере постепенного перехода их к оседлости и в усвоении ими не индивидуальной, а *родовой собственности на землю* (подчеркнуто в обоих случаях автором. — М. К.). В основании этого расселения... лежит закон пародонаселения, который, при данных относительных условиях, постоянно принуждает население снискивать свое пропитание все более и более упорным трудом со все меньшего и меньшего пространства земли». По мере все более и более усиленного давления закона пародонаселения, — продолжал Зибер, — по мере того как труд становится все сложнее и продолжительнее, постояннее и правильнее, одновременно вступает в действие и процесс постепенного образования все более и более изолирующихся, совместно трудящихся родовых групп». Параллельно идет и дробление земли на отдельные участки. В зависимости от этого процесса, в конечном счете моментами перехода от матриархата к патриархату явились, по Зиберу: переход от матриликального поселения к патрилокальному, возникновение прочного брака, достоверность отцовства и, наконец, переход от матрилинейного к патрилинейному порядку наследования как имущества, так и должностей и занятий.

Отметим, что наряду с тем весьма правильно, хотя лишь в общей форме, Зибер наличие одновременно в данном обществе матриархальных и патриархальных элементов объяснил происшедшей или происходящей здесь сменой двух исторических порядков и переходным их состоянием¹.

В значительной мере повторение Зибера представляет собой интерпретация перехода от матриархата к патриархату, предложенная М. М. Ковалевским в его первой обобщающей работе по первобытной истории «Первобытное право». Отведя этой теме особую главу «Происхождение патернитета и агнатического родства», Ковалевский тоже исходит из влияния «естественного роста населения в пределах одного и того же материнского рода», что повлекло за собой дробление и расселение рода на большое пространство. Следствием этого было, по Ковалевскому, «изменение прежних отношений родового старейшины, которым обыкновенно является... дядя или брат матери, к отдельным женщинам рода», и утрата им своего «контроля за действиями отдельных пар, входящих в состав рода». Далее следуют, по Ковалевскому, установление зависимости жены от мужа, переход к более прочному браку, достоверность отца, «чувство привязанности», «привычка повиновения» и т. д. Предпосылки перехода от матриархата к патриархату были, по Ковалевскому, «гораздо раньше» возникновения скотоводства и земледелия и индивидуализации собственности, но эти последние обстоятельства «содействовали упрочению патернитета». Резюмируя, Ковалевский писал: «Таким образом, отправ-

¹ Н. И. Зибер. Очерки первобытной экономической культуры. СПб., 1883 (предисловие датировано 1881 г.; цит. по 2-му, испр. изд. 1899 г.).

ляясь от материнства и основанных на нем родовых групп народов — охотников и рыболовов, переходя затем к разорвавшимся между собою прежние соседские связи отдельным парам, в свою очередь являющимся зародышами патриархальных семей, процесс общественного развития приводит в конечном результате к установлению агнатических родов, не ранее, однако, как после решительного перехода от первобытных зачатий к скотоводству и земледелию»¹.

В «Очерке происхождения и развития семьи и собственности» Ковалевский повторил то же свое объяснение, вновь пачав с того же «прироста населения». «Прежде всего надо узнать, — писал Ковалевский, — какое влияние на семейную организацию оказывает естественный прирост населения в пределах одного какого-нибудь матриархального общества? Не помешает ли он дальнейшей совместной жизни? Не вызовет ли он распада группы на несколько более ограниченных групп? Подобная перемена, естественно, должна была произойти вследствие самого образа жизни матриархального общества». И далее Ковалевский вкратце повторил свою вышеприведенную конструкцию, в которой основной момент сводил к возникновению индивидуальной семьи и власти мужа-отца.

Отметим еще, что, настойчиво проводя в «Первобытном праве» тезис об универсальной распространенности похищения, но не связывая здесь этого явления определенным образом с историей семьи, Ковалевский в «Очерке» заимствовал знакомый нам тезис Леббока о похищении как источнике индивидуального брака. Правда, отдельно от сейчас нами переданной его конструкции, в другом месте «Очерка» Ковалевский писал: «Приобретение женщины в индивидуальную собственность могло произойти не иначе, как путем ее похищения, безразлично с ее согласия или насильно»². Указанных взглядов Ковалевский не изменял и в дальнейшем, и дословное повторение всей главы «Происхождение патриархата и агнатического родства» из «Первобытного права» находим в его переработке этого сочинения — в «Родовом быте»³.

Состояние в буржуазной науке вопроса о переходе от матриархата к патриархату находилось, конечно, в прямой и непосредственной связи с состоянием проблемы матриархата в целом. Поэтому необходимо иметь в виду, что если в последние десятилетия XIX века начало в буржуазной науке распространяться признание матриархата, то далеко не всегда оно включало и признание исторической универсальности данной стадии развития общества. Более того, с некоторого времени возникают прямое отрицание и попытки «опровержения» этой универсальности. Матриархат признается только для некоторых народов, преимущественно цветных, и начисто отрицается для других, в особенности «арийских», у которых матриархата «никогда не бывало». Так возникает и складывается своеобразная теория «неарийского матриархата». Тем самым вопрос о переходе от матриархата к патриархату для «арийских» народов снимается, — такого вопроса в отношении этих народов не существует.

Однако расширение конкретного материала, как этнографического, так и исторического, и развитие исследования матриархата ставят науку перед лицом все более накапливающихся и все более явственно выступающих фактов одновременного существования в среде многих отдельных обществ как матриархальных, так и патриархальных элементов. При этом

¹ М. Ковалевский. Первобытное право, вып. I. Род. М., 1886.

² М. Ковалевский. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. Пер. с франц. С. П. Моравского, под ред., с предисл. и прим. М. О. Косвена. М., 1939. Французский оригинал вышел в 1890 г.

³ М. Ковалевский. Родовой быт и т. д. СПб., 1905.

в чисто матриархальных обществах, с матридинойной филиацией, оказываются палицо и элементы патриархальные и, наоборот, в патриархальных, и даже сравнительно развитых классовых обществах, — матриархальные. Последнее явление уже у Бахофена получило, как мы видели, хотя теоретически и не обоснованное, объяснение в качестве пережитков матриархата, и это положение стало, в порядке скорее молчаливого признания, входить в научный обиход. Однако для объяснения явлений противоположных — наличия элементов патриархальных у матриархальных народов — буржуазные авторы предпочитают прибегать к «воздействию», «покорению» и т. д., преимущественно избегая говорить о переходе здесь от матриархата к патриархату.

Тем временем наличие матриархальных элементов в патриархальных обществах все более бросается в глаза, причем это наличие оказывается как раз в среде «арийских», или индогерманских, народов. Объяснение этих явлений в плане признания универсальности матриархата и теории пережитков становится, в особенности для реакционного крыла буржуазной науки, совершенно неприемлемым. Так возникает необходимость, особо тревожная для реакционных буржуазных теоретиков, изобрести какое-либо иное объяснение указанных явлений. Таким сделавшимся широко распространенным и ходячим объяснением становится «заимствование».

Сомнительная честь первого провозглашения этого тезиса принадлежит не то Каутскому, не то Берххефту. Это «заимствование» фигурирует в том наборе нелепостей и вольных домыслов, которые составляют содержание сочинения Каутского «Возникновение брака и семьи». Не чуждый и сам «заимствованию», Каутский объясняет переход от матриархата к патриархату, беря это объяснение у Мак-Ленгана или у Жиро-Телопа, возникновением покупного брака¹. Одновременно Франц Берххефт в одной из своих ранних работ — «Государство и право древнего Рима в патриархальном периоде» объяснил наличие матриархальных элементов у индогерманцев «заимствованием» от того первобытного населения, с которым индогерманцы при своем вторжении в Европу встретились, которое покорили и с которым частично смешались². С этого времени «заимствование», вместе с отрицанием исторической всеобщности матриархата и его перехода к патриархату, стало надолго широко распространенным и излюбленным в буржуазной науке приемом объяснения элементов матриархата, наличествующих как у отсталых патриархальных, так и у высокоразвитых народов, в частности и в особенности применительно к «арийцам». Тезис этот сыграл активную реакционную роль в трактовке вопроса о матриархате вообще и о переходе от матриархата к патриархату в частности.

Выступления ряда исследователей разбивают наголову «теорию неарийского матриархата», однако реакционные ученые продолжают упорно цепляться за «заимствование».

В своей сыгравшей крупную роль статье «О методе исследования развития институтов, в приложении к законам брака и происхождения» Тэйлор выделил переход от матриархата к патриархату в качестве особой переходной стадии общественного развития. Среди ряда — в том числе и очень плодотворных — положений, выставленных Тэйлором, был тезис, по которому матриархат выводился из матрилилокального поселения как своего источника. Отсюда, переход к патриархату Тэйлор связал с

¹ C. K a u t s k y. Die Entstehung der Ehe und Familie. «Kosmos», 1882, N 9—11.

² F. B e r n h ä f t. Staat und Recht der römischen Königszeit im Verhältnis zu verwandten Rechten. Stuttgart, 1882. Впоследствии Берххефт изменил свой взгляд, признав универсальность матриархата.

переходом к патрилокальному поселению. Важным моментом указанного перехода Тэйлор считал похищение женщин. Похищение как способ заключения брака, указывал Тэйлор, несовместимо с матриархатом и присущим ему матрилокальным поселением и может появиться и действительно появляется только на стадии перехода от матриархата к патриархату, будучи естественно связано с патрилокальным поселением. Связан таким образом переход к патриархату с похищением, Тэйлор, однако, не приписывал этому фактору решающего значения и лишь указывал, что «влияние похищения на разрушение материнской системы и смену ее отцовской должно быть учтено в качестве серьезного фактора социального развития»¹.

Совершенно иная трактовка вопроса о переходе от матриархата к патриархату пачищается со Старке. Старке является создателем своего рода «теории», согласно которой развитие первобытного человечества шло двумя путями: земледельческо-матриархальным и скотоводческо-патриархальным. При такой конструкции, не говоря о содержащемся здесь отрицании единства исторического процесса (тезиса в общей, сугубо реакционной, конструкции Старке основного и важнейшего), весь вопрос о переходе от матриархата к патриархату на сей раз, казалось, совершенно снимался, и с этой «трудностью», неизменно тревожащей буржуазную науку, казалось, было покончено. Наличия патриархальных элементов в матриархальных обществах и, наоборот, матриархальных в патриархальных обществах Старке «не заметил», и этого вопроса для него также не существует.

У Старке же мы находим впервые тезис, чрезвычайно охотно воспринятый реакционной буржуазной наукой и получивший затем широкое распространение, а именно, тезис об отрицании, в той или иной форме или в том или ином объеме, пережитков. Учение о пережитках, их историческом значении и историческом истолковании, при всей неразработанности, при всем в буржуазной науке несовершенстве этого учения, было все же прогрессивным, являясь одним из элементов и аргументов теории единства исторического процесса. Старке, выступив против теории единства исторического процесса, первым отозвался отрицательно об историческом значении пережитков. Естественно, что он отрицательно отнесся к истолкованию в качестве пережитков матриархата соответствующих явлений в патриархальных обществах². Так же совершенно не существует вопроса о переходе от матриархата к патриархату, как не существует и пережитков, для другого реакционного «опровергателя» нового учения о первобытности — Вестермарка, для которого различные общественные формы и отношения представляются лишь создающимися случайным образом «вариантами»³.

Выступления Старке и Вестермарка, в особенности первого, ознаменовали резкий реакционный поворот в исследовании проблемы матриархата. Под этим знаком проходила трактовка данной темы в буржуазной науке XX века, под этим знаком остается эта трактовка и в современной зарубежной буржуазной науке.

Восприняв и развив идею Старке о двух путях развития первобытного общества, наиболее влиятельные в буржуазной этнологии первых десятилетий XX века течения: «теория культурных кругов» и «культурно-

¹ E. B. Tylor. On a method of investigating the development of institutions, applied to laws of marriage and descent. «Journal of Anthropological Institute», 1888; русский перевод: «Этнографическое обозрение», 1890, № 2.

² К. Н. Старке. Первобытная семья, ее возникновение и развитие. Пер. с франц. А. Попова. СПб., 1901. Датский оригинал 1886 г.

³ E. Westermarck. The history of human marriage, 5 ed., 3 vls. London, 1921; см. vol. III; впервые в 1889 г.

историческая школа» — не знают, вернее, не признают перехода от матриархата к патриархату, а наличие матриархальных элементов в своих патриархальных «ареалах» или «пластах» и наоборот объясняют «заимствованием», «влиятием» и пр. К тому же объяснению прибегают диффузионисты. Следует иметь в виду, далее, что в буржуазной этнологии новейшего времени широко распространилось полное отрицание матриархата либо сведение его к отдельным «курьезам». Все это привело к тому, что в конечном счете в новой и новейшей буржуазной этнологии весь вопрос о переходе от матриархата к патриархату оказался совершенно снятым с порядка дня. Отметим как имеющее большое значение для трактовки нашей темы полное отрицание в буржуазной этнологии значения пережитков.

Особое место в историографии перехода от матриархата к патриархату занял вопрос, входящий в своеобразный узел вопросов, который мы назвали «австралийской контроверзой»¹. У австралийцев, как известно, было обнаружено наличие как матрилинейной, так и патрилинейной филиации: возник вопрос о соотношении того и иного порядка и возможном переходе от одного к другому. Впервые этот вопрос подняли и сделали попытку его разрешения Файсон и Хаунтт в специальной статье². Указав, что у некоторых австралийских племен констатируется происшедший здесь переход от матрилинейной к патрилинейной филиации, авторы отметили, что такой переход, вообще говоря, может быть объяснен либо внешним воздействием, либо в качестве внутреннего процесса. Относительно внешнего воздействия авторы высказали мысль, что и воздействующее племя могло само быть в прошлом матрилинейным. Таким образом, объяснение перехода к патрилинейности под внешним воздействием никак не отвечает на поставленный общий вопрос о том, как все же произошел этот переход. Переход филиации может быть объяснен, по мнению авторов, в связи с переходом от охоты и кочевничества к земледелию и оседлости, когда возникновение земельной собственности приводит к тенденции наследования этой собственности по отцовской линии. Это объяснение, однако, неприменимо к австралийцам, не знающим земледелия. Для последних авторы предложили довольно сложное объяснение перехода филиации, корнящегося в условиях заключения брака. В изложении и разбор этого предложенного Файсоном и Хаунттом объяснения, как имеющего узко специальный характер и связанного с трактовкой всей системы общественных отношений австралийцев, мы входить не станем и только отмечаем раннюю попытку названных авторов решения данного вопроса применительно к австралийскому материалу.

Буржуазная этнология последующего времени оказалась совершенно бессильной не только разрешить, но даже хотя бы сколько-нибудь приемлемым образом осветить как всю целиком «австралийскую контроверзу», так, в частности, вопрос о переходе австралийцев от матрилинейной к патрилинейной филиации. Более того, буржуазные авторы сознательно извращали эти вопросы и прибегали к совершенно произвольным конструкциям, не останавливаясь и перед явными нелепостями. Так, Кунов в специальной работе, посвященной австралийцам, во-первых, утверждал, что матрилинейная филиация действует у них только в отношении тотема; во-вторых, что переход филиации совершился у них в обратном порядке: от патрилинейности к матрилинейности, причем, однако, от объяснения этого измышленного им обратного хода общественно-идеологического

¹ См. М. О. Кослен. Указ. работа, стр. 261.

² L. Fison u. A. W. Howitt. From mother-right to father-right. «Journal of the Anthropological Institute», 1883.

развития австралийцев уклонился, назвав это «трудным вопросом»¹.

Сделал попытку подойти к данному вопросу русский этнолог А. Н. Максимов. В своей написанной еще до революции, изданной в советское время австраловедческой работе Максимов доказывал, что у австралийцев матрилинейная филиация действует лишь в отношении одних группировок, в частности в отношении фратрии, тогда как в отношении других, в частности «орды» и племени, действует отцовская филиация. Вопросы же о переходе от одной филиации к другой Максимов вовсе не ставил².

Специальных работ на тему о переходе от матриархата к патриархату не появлялось. Из частных исследований, близких этой теме, отметим небольшую статью Лафарга, в которой автор, анализируя свадебные песни и обряды, удачно истолковал фигурирующие в свадебном цикле обряды, имитирующие похищение и покупиной брак, как формы, связанные с переходом от матрилокального поселения к патрилокальному и от матриархата к патриархату³. Ценное исследование представляет собой работа М. А. Поттера «Зораб и Рустем», в которой автор впервые истолковал фольклорный сюжет о борьбе или поединке между отцом и сыном как отражение перехода от матриархата к патриархату⁴.

В заключение нашего историографического обзора приведем для характеристики состояния интересующего нас вопроса в зарубежной буржуазной этнологии наших дней следующее рассуждение из новейшего общего руководства по антропологии и этнологии двух американских авторов — Джекобса и Стерна.

Старые авторы, пишут Джекобс и Стерн, особенно интересовались вопросом о происхождении рода, причем многие считали, что матрилинейный род был ранней стадией, которая развивалась в более высокую форму патрилинейного рода. Если бы эта смена действительно происходила, то можно было бы ожидать, что матрилинейные роды повсеместно были связаны с простейшей экономикой, а патрилинейные — с развитой экономикой. На самом деле это не так. Так, экономически высоко развитые общества северо-западного тихоокеанского побережья в Южной Аляске давали место матрилинейным родам, тогда как в лежащей к югу соседней области в Британской Колумбии, вовсе не столь развитой экономически, существовали патрилинейные роды. В Австралии существуют как матрилинейные, так и патрилинейные роды без того, чтобы это было связано с каким-либо различием экономического уровня. Наличие обоих типов рода как у народов-собираателей, так и у экономически более развитых народов говорит за то, что матрилинейный род имел предшествующую по времени патрилинейную организацию, причем ничем не доказано, что матрилинейный род имел какую-либо тенденцию развиваться в патрилинейный род. Если же изменения такого рода и могут быть обнаружены в развитых земледельческо-скотоводческих обществах, то это может быть объяснено тем, что вновь развившиеся значительные формы собственности перешли в руки мужчин, и эта собственность явилась решающей причиной перехода в патрилинейному счету родовой принадлежности⁵.

Как можно видеть, названные авторы (этнологическая часть цитиро-

¹ H. Cunnow. Die Verwandtschafts-Organisation der Australneger. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Familie. Stuttgart, 1894.

² А. Н. Максимов. Материнское право в Австралии. М. — Л., 1930.

³ P. Lafargue. Hochzeits-Lieder und Bräuche. Studie über die Entstehung der Familie. «Neue Zeit», 1887; русский перевод в кн. П. Лафарг. Эскизы по истории культуры. М., 1926.

⁴ М. А. Potter. Sohrab and Rustem. London, 1902.

⁵ M. Jacobs and B. I. Stern. Outline of anthropology. N. Y., 1947, стр. 171.

ванного сочинения принадлежит, надо полагать, Стерну) в интересующем нас вопросе показали только свое полнейшее непонимание условий развития и распада первобытных обществ. Тем не менее они все же ввернули тезис о том, что матриархату предшествовал патриархат, и еще раз повторили тезис о роли собственности.

Мы просмотрели историю вопроса о переходе от матриархата к патриархату, как этот вопрос трактовался в буржуазной науке. Подведем итоги. Итоги эти довольно незначительны.

Не будем говорить о тех фальсифицирующих историю общественного развития позициях, которые состоят в тупом, фактам и рассудку вопреки, полном отрицании матриархата или сведении его к «курьезам».

Не требует особого разбора и опровержения и та конструкция, которая, фальсифицируя понятие матриархата или материнского права, и сводя это понятие к матрилинному счету, говорит только о смене филиации. Тот или иной счет происхождения и родства является идеологически надстроечным явлением, покоящимся на определенных основаниях, и эти основания авторы данной категории просто-напросто игнорируют. Однако именно такой взгляд широко распространен в буржуазной науке, и многие авторы, так или иначе принимающие переход от матриархата к патриархату, только смелу филиации и имеют в виду. Новейшим образом подобного, все же «либерального», отношения к матриархату являются авторы цитированного сочинения по антропологии и этнологии Джекобс и Стерн. Заблудившись в своих попытках объяснить конкретные случаи существования матрилинейных и патрилинейных обществ и уклонившись от прямого признания перехода от матриархата к патриархату, названные авторы, вернее Стерн, известный нам в качестве биографа Моргана и собирателя его литературного наследства, в конце концов все же нехотя признает возможность перехода матриархата в патриархат, связывая это с развитием собственности, однако сводит этот переход только к смене филиации.

Широкое распространение в буржуазной этнологии конца XIX — начала XX века получили конструкции, которые, представляя собой попытку фальсификации исторического процесса вообще и первобытной истории в частности, постулируют два пути развития первобытного человечества: земледельческо-матриархальный и скотоводческо-патриархальный. Со своей точки зрения представители этих конструкций, таким образом, имеют счастливую возможность считать «снятым» трудный вопрос о переходе от матриархата к патриархату. Но с самой элементарной исторической точки зрения следует считать, что и земледельческо-матриархальные общества, не лишены, естественно, самостоятельного развития, должны переходить от матриархата к патриархату, как множеством фактов подтверждается в действительности. Однако представители указанных конструкций, хотя и именуют их иногда «культурно-историческими», на деле, цепко держась своих «кругов», «ареалов», и «пластов», упорно этого развития и этого перехода либо не замечают, либо его игнорируют и такого вопроса опять-таки не ставят. Когда же факты говорят о наличии в матриархальных «кругах» патриархальных элементов, а в патриархальных — матриархальных, эти «школы» широко прибегают к объяснению «заимствованием», «внешними влияниями» и пр. Подобного рода объяснения широко распространены и у представителей других «теорий», присоединяющих сюда «диффузию», «аккумуляцию» и пр.

Не отрицая известного места и известной роли, какие совершенно очевидным образом принадлежат фактам заимствования, стороннего влияния, хотя бы даже «диффузии» и культурного воздействия в широком

процессе всечеловеческого культурного развития, мы решительно отрицаем такого рода предположение для элементов общественной культуры, в особенности в условиях первобытной эпохи. Предметом заимствования, диффузии и т. п. могут быть не только формы хозяйства и элементы материальной культуры, но и, правда в ограниченной мере, элементы духовной культуры. Общественные формы и отношения, всегда тесно связанные со своим материальным основанием и как выражение этого основания существующие, не могут быть предметом простого заимствования и т. п., если для них не существует должного основания. Таким образом, если можно предположить, что в каком-либо конкретном случае имело место заимствование тех или иных общественных форм или отношений, то тогда раньше и предварительно должны были быть заимствованы соответствующие материальные элементы. И для того, чтобы в конкретных случаях утверждать заимствование элементов общественной культуры, каковыми и являются элементы матриархата, как и патриархата, надо доказать, что здесь имело место заимствование элементов материальных, на которых и возросли соответствующие элементы общественного порядка. Но в таком случае эти общественные элементы возникают не путем заимствования, а путем самостоятельного, автохтонного развития. Предположим, например, что данное племя перешло, — допустим даже, путем заимствования, — от мотыжного земледелия к скотоводству. Тогда этот переход, развитие скотоводческого хозяйства и новые производственные отношения, которые данная отрасль производительной деятельности порождает, — все это действительно должно стимулировать переход от матриархата к патриархату. Однако от прямого заимствования патриархата здесь достаточно далеко. Что касается выставляемого предположения обратного порядка — о заимствовании патриархальным обществом элементов матриархата, то это просто-напросто вздорный домысел, и сколько-нибудь доказуемых фактов как для исторического прошлого, так и для более поздней этнографической действительности не существует.

В итоге, распространенное в реакционной буржуазной науке предположение о «заимствовании» матриархальными обществами элементов патриархата, куда относятся и предположения о всяческого рода влияниях, «диффузии», «аккультурации» и пр., есть не что иное, как маломощная выдумка, связанная с тупым отрицанием единства и всеобщности исторического процесса, с отрицанием исторически обязательного, закономерного и столь же всеобщего перехода от матриархата к патриархату.

Сюда же по сути дела относится и тезис о влиянии завоевания или покорения. Тезис этот годится лишь при том условии, что одновременно предполагаются те же, хотя бы два, пути общественного развития: ибо если речь идет о завоевательном воздействии патриархального или классового общества, то либо принимается, что это общество само шло иным путем, миновав матриархат, либо же объяснение завоевания не объясняет былого перехода от матриархата к патриархату самих завоевателей и общего ответа на поставленный вопрос не дает. Взгляд, по которому завоевания уделялось вообще в истории преувеличенное место и значение, давно уже разоблачен: завоевания были лишь отдельными эпизодами в истории человечества. При всем том нельзя отрицать влияния в отдельных случаях завоеваний на общественный строй завоеванных или покоренных народов; надо, в частности, допустить и такого рода влияние при покорении патриархальным или достигшим классового строя народом матриархального общества. Однако переход к патриархату матриархального общества представлял собой в таких случаях процесс не органического развития, а распада.

К этому разряду явлений относится колонизация Африки европейцами (а до них арабами), колонизация восточных стран иными народами, — колонизация, разрушавшая и нарушавшая естественный ход развития колонизируемых стран.

Для тех буржуазных авторов, которые в том или ином понимании принимают матриархат в качестве исторического общественного порядка, вопрос о переходе от матриархата к патриархату сводится к попыткам, согласно широко распространенной в буржуазной науке манере, найти и наметить отдельные факторы, обусловившие этот переход. Таковыми у различных авторов, как мы видели, служили: похищение женщин, накопление богатств, частная собственность, покупной брак, моногамия, патрилинейное наследование, развитие земледелия, скотоводство и, наконец, патрилокальное поселение. У некоторых авторов фигурируют не один, а два, три или несколько из перечисленных факторов.

Остановимся на всех этих факторах в отдельности.

Леббок и Ковалевский использовали похищение женщин лишь в качестве одного из объяснений перехода к индивидуальному браку. У Тэйлора похищение выступает в качестве явления, специфического для перехода от матриархата к патриархату, явления все же не основного, но сопутствующего, имеющего, однако, серьезное значение. Вопрос о похищении женщин как форме заключения брака имеет свою самостоятельную историю, требующую особого рассмотрения. В то же время сам по себе вопрос о действительном характере, значении и историческом месте похищения женщин требует в свою очередь специального рассмотрения, тем более, что тезис Тэйлора оказывается не лишенным некоторого, все же ограниченного основания. Укажем, что Леббок и Ковалевский исходили из тезиса о пресловутой «общности жен», понимаемой в том смысле, что в самый архаический период женщины составляли «общую собственность», или «общее достояние», всех мужчин данной группы. Эта «общность жен», или «общая собственность» на женщин, считалась, якобы, одним из основных элементов матриархата. Таким образом, похищение, якобы, и было формой нарушения этой «общности» и монополизации женщины одним мужчиной, тем самым фактором перехода к моногамии и патриархату. Вся эта дикая конструкция не заслуживает, конечно, опровержения, тем более, что даже буржуазной наукой она давно уже оставлена.

Развитие земледелия, точнее говоря, переход от мотыжного земледелия к плужному, и возникновение скотоводства — важные этапы первобытной истории вообще, факторы, действительно в значительной мере определившие радикальное изменение общественного строя первобытности и ее общественно-производственных отношений. Эти факторы, несомненно, оказали во многих конкретных обществах, во всяком случае в тех, которые прошли через данные этапы хозяйственного развития, — решающее влияние на переход от матриархата к патриархату. Однако как бы эти факторы ни были значительны, они не могут считаться единственными или самодовлеющими факторами указанного перехода. Речь может идти только о месте и роли этих материальных условий в общем процессе развития производительных сил в данных обществах или в общественном развитии человечества в целом.

Накопление богатств, возникновение частной собственности, покупной брак, моногамия и патрилинейное наследование — все эти обстоятельства сыграли немаловажную роль в процессе перехода от матриархата к патриархату. Однако эти моменты были в свою очередь обусловлены определенными причинами, в частности как раз развитием земледелия и скотоводства. Таким образом, сами по себе факторами перехода они, какое бы

значение они ни имели, считаться не могут ни в отдельности, ни в том или ином сочетании. Лишь в связи с причинами, их обусловившими, и в их взаимосвязи факторы эти могут и должны быть привлечены к истолкованию перехода от матриархата к патриархату. Но этот переход совершался и в тех обществах, которые не знали ни земледелия, даже мотыжного, ни скотоводства, ни накопления богатств, ни частной собственности и пр. В частности, скотоводства, как известно, не знала значительная часть первобытного географического мира — вся Америка, за исключением — и то условно — древнего Перу, вся Океания, часть Африки, Австралия. Однако переход от матриархата к патриархату многих обществ в этих странах — исторический факт, достаточно очевидный. Скотоводство действительно связано с распадом матриархата и утверждением патриархата, однако, опять-таки, не само по себе, не в качестве единственного фактора, а потому, что, будучи отраслью производительной деятельности более высокой, чем мотыжное земледелие, скотоводство явилось одним из элементов общего развития производительных сил, каковое и приводит к переходу от одной общественной организации к другой, более высокой — от матриархата к патриархату. Таким образом, скотоводство было действительно связано с этим переходом и играло в нем значительную роль, однако в конкретных обществах и в конкретных исторических условиях. То же самое следует сказать и относительно смены мотыжного земледелия плужным в процессе перехода от матриархата к патриархату.

Надо ли уточнить и то, что еще один выставившийся в буржуазной науке фактор перехода — наследование, вместе с «чувством» и «желанием» отца передать свое имущество детям, могло возникнуть лишь тогда, когда уже существовала частная собственность.

Остается рассмотреть объяснение происхождения патрилинейного счета родства из перехода от матрилокального к патрилокальному брачному поселению, выдвинутое Мак-Леннаном, развитое Тэйлором и ставшее в буржуазной науке особенно популярным. Действительно, матрилокальность несовместима с патриархатом, и переход к патрилокальности теснейшим образом связан с переходом к патриархату. Однако сам переход к патрилокальности обусловлен теми общими причинами и основаниями, которые обуславливают переход к патриархату, и это изменение локальности брачного поселения составляет только одно из выразивших, правда весьма явственное и существенное, этого перехода, один из элементов превращения материнской семьи в отцовскую. Переход к патрилокальному поселению иногда связывается в указанном смысле с покупным браком, но и в такой форме объяснение перехода от матриархата к патриархату сводится лишь к констатации одного из явлений данного перехода и представляется объяснением механическим. Покупной брак действительно закрепляет патрилокальность вместе с закреплением самого брака, переходящего от парного к моногамному.

Говоря о предложенных буржуазной наукой объяснениях перехода от матриархата к патриархату, вспомним и то своеобразное и во всяком случае оригинальное истолкование, которое этому процессу было дано Бахофеном. Мистико-идеалистическую конструкцию Бахофена, которой он объясняет этот переход, мы отбрасываем. Однако некоторые бахофеновы интерпретации отдельных религиозных явлений и форм мы можем использовать. Конечно, эти религиозные явления и формы не представляют основания или источника данного перехода, а являются, наоборот, лишь идеологическим отражением совершившегося превращения одного общественного порядка в другой, превращения, обусловленного изменениями в экономическом базисе общества. Как нам приходилось писать,

«то, что для Бахофена, в силу его классовой сущности, соответствующего мировоззрения и умонастроения, ложным образом представлялось основанием и источником общественных форм и отношений, отвлеченным «символом» и пр., для нас, в должной переработке того же материала, может быть присмлемо в качестве исторически сменяющейся идеологии разных ступеней общественного развития. То, что для Бахофена было отражением метафизической и мистической борьбы и победы разных «начал» и «прищипов», для нас может оказаться приемлемым в качестве достойных глубокого внимания явлений вытеснения и трансформации одних идеологических представлений другими, созданными новыми производственными отношениями»¹.

Таковы результаты многолетних попыток буржуазной науки объяснить переход от матриархата к патриархату. Неудача этих попыток определяется порочностью и методологической беспомощностью всей буржуазной науки. Прежде всего, буржуазные авторы исходили из совершенно неверной «теории» факторов, пытаясь приписать одному или хотя бы нескольким отдельным явлениям решающее влияние на изменение общественного строя. С другой стороны, беря те или иные моменты, различные авторы не разграничивали явления трех совершенно различных видов: действительные факторы перехода, явления, сопровождающие данный переход, и, наконец, самые формы перехода, формы, в которых этот переход получал свое выражение. Методологическая беспомощность не позволила авторам всех перечисленных нами попыток понять, что суть здесь не в отдельных факторах, а в общих основаниях данного радикального превращения всего первобытного общественного строя, в основаниях, это превращение обусловивших, в основаниях, созданных всем ходом развития первобытного общества, развития производительных сил в первую очередь.

Именно такое глубокое и широкое истолкование перехода от матриархата к патриархату дали Энгельс и Сталин.

УЧЕНИЕ ЭНГЕЛЬСА О ПЕРЕХОДЕ ОТ МАТРИАРХАТА К ПАТРИАРХАТУ.— ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ДАННОЙ ТЕМЫ

Обращаясь к той трактовке, которую дал переходу от матриархата к патриархату Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства», надлежит прежде всего учесть указание, сделанное им в предисловии к первому изданию этого труда, а именно: «В нижеследующем изложении читатель в общем и целом легко отличит, что принадлежит Моргану и что добавил я»².

Действительно, соответствующие места труда Энгельса воспроизводят некоторые положения, которые были выставлены по данному вопросу Морганом, впрочем, как мы знаем, не только Морганом, но частично и другими авторами. Однако вся эта тема получила у Энгельса столь глубокую переработку и, при всей сжатости изложения, столь глубокое и широкое развитие, что представляет собой одну из ряда тех содержащихся в труде Энгельса тем, которые следует считать разработанными совершенно по-новому.

Прежде всего, переход от матриархата к патриархату у Моргана, как нами было указано, остался в значительной мере не связанным со всем

¹ М. С. Косвен. Указ. работа, стр. 137, 138.

² Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. 1948, стр. 12.

ходом развития первобытного общества и стоит как бы особняком. У Энгельса данный вопрос занимает совершенно иное положение и составляет один из важнейших мотивов, проходящих через все изложение истории экономического и общественного развития первобытности, содержась, в частности, в обзоре истории семьи и в том заключительном обзоре, который Энгельс посвятил общим экономическим условиям, определившим распад родовой организации, т. е. в главах: второй — «Семья» и девятой — «Варварство и цивилизация». Вместе с тем вопрос о переходе от матриархата к патриархату не только органически связан у Энгельса со всем изложением, но составляет важнейшую сторону изображаемого им процесса развития первобытного общества.

Сущность перехода от матриархата к патриархату в изображении Энгельса состоит в следующем.

Прежде всего, в основе этой перестройки первобытного общества лежит, естественно, рост производительных сил. Этот рост определяет в первую очередь развитие хозяйства, выражающееся радикальным образом в переходе от той примитивной формы земледелия, которую Энгельс вслед за Морганом называл «огородничеством», т. е., как мы теперь выражаемся, от мотыжного земледелия, к его более высокой форме — «полеводству», т. е. плужному земледелию¹. Наряду с тем возникает скотоводство².

Одновременно происходят и глубокие общественные изменения. В области брачных отношений они состоят прежде всего в переходе от парного брака к моногамии. Уже парная семья, эта высшая форма брака и семьи, достигнутая матриархатом, произвела глубокие общественные изменения, ознаменовав начало распада материнского родового строя. Но тут, говорит Энгельс, «начали действовать новые, общественные движущие силы», предрешившие дальнейшее развитие первобытного строя³.

Этими новыми общественными движущими силами, определившими переход от матриархата к патриархату, были общественные результаты развития производства, в частности перехода к плужному земледелию и скотоводству. Скотоводство явилось той отраслью производительной деятельности, которая в особенности дала место новым общественным силам: накоплению богатств и возникновению частной собственности. «Приручение домашних животных и разведение стад, — говорит Энгельс, — создали неслыханные до того источники богатства и породили совершенно новые общественные отношения», повлекшие за собой переход от коллективной, родовой собственности на стада к частной собственности на скот. «Такие богатства, — продолжает Энгельс, — поскольку они однажды перешли в частное владение отдельных семей и быстро у них умножились, нанесли сильный удар обществу, основанному на парном браке и на материнском роде»⁴.

Развитие производства, выразившееся в переходе к плужному земледелию и возникновении скотоводства, привело к важнейшему общественно-экономическому результату, который Энгельс назвал первым крупным общественным разделением труда, а именно, разделению между земледельцами и скотоводами со всеми отсюда происшедшими последствиями, в частности, развитием домашнего ремесла и регулярного обмена. Эти глубочайшие изменения обусловили и тот общественно-эко-

¹ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. 1948, стр. 181.

² Там же, стр. 62.

³ Там же. Подчеркнуто Энгельсом. — М. К.

⁴ Там же, стр. 62—64.

номический результат, который выразился в новом разделении труда по полу, в изменении места мужчины и женщины в общественном производстве. Разделение труда по полу сложилось и существовало, имея, как говорит Энгельс, «чисто естественное происхождение», уже при матриархате. Теперь оно приобрело несравнимо более глубокий характер и более глубокое экономическое и общественное значение. Скотоводство сделалось отраслью труда, принадлежащей мужчине. Произошедшие изменения в общей экономике привели к выделению в качестве особой отрасли производства домашнего хозяйства, которое стало преимущественной областью труда женщины.

Так произошло и глубокое изменение в экономике семьи. «С появлением стад и прочих новых богатств, — писал Энгельс, — в семье произошла революция». Теперь «разделение труда в семье служило основанием для распределения собственности между мужчиной и женщиной; оно осталось тем же самым и, тем не менее, оно совершенно перевернуло существовавшие до того домашние отношения исключительно потому, что разделение труда вне семьи стало другим»¹.

Перестановка места мужчины и женщины в общественном производстве, именно то обстоятельство, что женщина, игравшая главную роль в земледелии, пока оно сохраняло мотыжную форму, оказалась преимущественно занятой в домашнем хозяйстве, а мужчина, занятый прежде охотой, сделал своей особой отраслью скотоводство, — составило, как это подчеркнул Энгельс, важнейший момент всего описываемого процесса общественно-экономического превращения. Энгельс подчеркнул здесь диалектическую сущность совершившейся перемены: «Та самая причина, — писал он, — которая прежде обеспечивала женщине её господство в доме — ограничение её труда работой по дому, — эта самая причина теперь утверждала господство мужчины в доме; домашняя работа женщины утратила теперь своё значение по сравнению с промышленным трудом мужчины; его труд был всем, её работа — незначительным придатком»².

Изменения, происшедшие в общественно-производственных отношениях, в частности появление богатств и частной собственности, вызвали изменение порядка наследования. Подчеркнем, что этому изменению обязательным образом должно было предшествовать возникновение частной собственности. «...Институт наследства, — указывал В. И. Ленин, — предполагает уже частную собственность, а эта последняя возникает только с появлением обмена»³. Но для решающего изменения порядка наследования, т. е. перехода от родового матрилинейного наследования к наследованию патрилинейному — от отца к детям (в силу действия патриархального начала — преимущественно только к сыновьям), необходимо было изменение счета происхождения и родства.

Не приходится говорить о том, что у Энгельса это изменение филиации не связано только с изменением порядка наследования имущества и, конечно, не составляет единственной или даже главной сущности перехода от матриархата к патриархату, а является лишь завершением этого перехода. Уже парный брак, писал Энгельс, «рядом с родной матерью... поставил достоверного родного отца». С ростом богатств и возникновением частной собственности глав семейств положение мужа-отца изменилось решающим образом, а вместе с тем и привело к новому

¹ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. 1948, стр. 182.

² Там же, стр. 182.

³ В. И. Ленин. Соч., т. 4, стр. 136.

порядку наследования. «...По мере того, — писал Энгельс, — как богатства росли, они, с одной стороны, давали мужу более влиятельное положение в семье, чем жене, и порождали, с другой стороны, стремление использовать это упрочившееся положение для того, чтобы изменить обычный порядок наследования в пользу детей»¹. Но для того, чтобы изменился порядок наследования, должен был, как уже сказано, измениться и порядок филиации, и это, при уже сложившихся условиях, не могло быть иным, как только вполне естественным. Так именно оценил данную перемену Маркс².

Что этот переход филиации рассматривался основоположниками марксизма как явление чисто идеологического порядка, об этом свидетельствует еще одно высказывание Маркса. По поводу сообщения о том, что у племен североамериканских индейцев шоуни, миами и делаваров укоренился обычай называть детей одним из родовых имен отцовского рода, чтобы, приобщившись таким путем к отцовскому роду, они могли наследовать своему отцу, Маркс заметил: «*Врожденная человеку казуистика — изменять вещи, меняя их названия, и находить лазейки для того, чтобы в рамках традиции ломать традицию, когда непосредственный интерес служит для этого достаточным побуждением!*»³. Здесь, таким образом, Маркс отмечает половинчатую, обходную, казуистическую форму перехода к патрилинейной филиации, форму, при которой, как выразился Маркс, традиция ломается в рамках традиции.

Что касается вопроса о переходе филиации, то Энгельс указал на его неразработанность или нерешенность. «О том, что могут сказать нам специалисты по сравнительному правоведению относительно того, как совершается этот переход у культурных народов Старого света, — всё это, конечно, почти одни гипотезы, — заявил Энгельс, сделав ссылку на книгу Ковалевского «Очерк происхождения и развития семьи и собственности»⁴. Но замечательным образом Энгельс по поводу того же вопроса весьма высоко оценил одно из положений Бахофена, включив это положение в число выделенных им пяти наиболее значительных заслуг Бахофена, а именно, тот констатированный Бахофеном факт, что «исключительное значение женской линии долго сохранялось ещё и в период единобрачия с установленным или во всяком случае признанным отцовством»⁵; это, действительно, один из наиболее разительных и знаменательных фактов пережитков матриархата, глубоко отражающих всю сложность и диалектичность перехода от матриархата к патриархату.

Важнейшим результатом перехода от матриархата к патриархату было образование нового типа основной общественной ячейки — семьи, а именно, возникновение на смену материнской семье семьи патриархальной. «Первый результат, — писал Энгельс, — установившегося таким образом единовластия мужчин проявляется в возникающей теперь промежуточной форме патриархальной семьи»⁶. Промежуточной назвал Энгельс патриархальную семью постольку, поскольку она заняла промежуточное место между материнской семьей и более поздней формой — малой, моногамной семьей. Отметив это положение как заслугу Ковалевского, Энгельс

¹ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. 1948, стр. 64—65.

² Архив Маркса и Энгельса, т. IX, стр. 112; см. также: Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. 1948, стр. 66.

³ Архив Маркса и Энгельса, т. IX, стр. 111; см. также: Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. 1948, стр. 66.

⁴ Ф. Энгельс. Там же, стр. 66.

⁵ Там же, стр. 17.

⁶ Там же, стр. 66.

еще раз указал, что «патриархальная домашняя община... образовала переходную ступень от семьи, возникшей из группового брака и основанной на материнском праве, к отдельной семье современного мира»¹.

Наконец, Энгельс отметил и одну частную, однако весьма важную черту, составляющую принадлежность перехода от матриархата к патриархату. Говоря о сохранявшихся у древних германцев пережитках матриархата, Энгельс писал: «Переход от материнского права к отцовскому мог совершиться у них только незадолго перед этим, так как брат матери — ближайший сородич мужского пола по материнскому праву — признавался ещё у них чуть ли не более близким родственником, чем собственный отец...»². В другом месте Энгельс также отметил у тех же германцев особенно тесную «по своей природе связь между дядей с материнской стороны и племянником» в качестве ведущей «свое происхождение от эпохи материнского права» и встречающейся «у многих народов»³. Таким образом, Энгельс отметил в качестве элементов перехода от матриархата к патриархату положение брата матери, признание его более близким родственником, чем родной отец, и особенно тесную связь между дядей — братом матери — и племянником, — черты порядка, впервые выделенные Бахофеном под названием авункулата.

Итак, переход от матриархата к патриархату представляет собой, в гениальном изображении Энгельса, разносторонний и сложный процесс, обусловленный развитием производительных сил и выразившийся в конечном счете в глубоком и решающем преобразовании всего строя экономических и общественных отношений первобытного человечества. Это было действительно, как выразился Энгельс, «революцией», и притом «одной из радикальных, пережитых человечеством». Эта революция явилась вместе с тем «всемирно-историческим поражением женского пола»⁴.

Если мы теперь еще раз сравним то схематическое описание перехода от матриархата к патриархату, которое было дано Морганом, с изображением этого перехода, данным Энгельсом, то совершенно наглядно убедимся, как различны эти трактовки, как далеко ушел Энгельс от того, что смог дать Морган, как неизмеримо более глубоко и всесторонне истолковал Энгельс этот переход. В частности, переход к патрилинейному наследованию и патрилинейной филиации — явления, которые особенно выделяли буржуазные авторы, — являются у Энгельса только естественным результатом совершившегося более глубокого превращения. Совершенно абсурдной поэтому представляется та «критика» по адресу Энгельса, с которою решился выступить В. И. Равдоникас в связи с вопросом о переходе от матриархата к патриархату.

«Фр. Энгельс, — заявил ленинградский археолог, — освещает происхождение патриархата *только* в общей форме, показывая *только* (курсив автора. — М. К.) на примере скотоводческих племен Старого света, так сказать, самое существо вопроса. Но в действительности патриархат возникал не мгновенно, а, как мы показали выше (в гл. XIV), вызревал еще в недрах материнского рода»⁵.

В. И. Равдоникас выдвинул здесь против Энгельса три обвинения. Энгельс якобы: 1) осветил происхождение патриархата *только* в общей

¹ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 68.

² Там же, стр. 79.

³ Там же, стр. 155, примечание.

⁴ Там же, стр. 65 — 66.

⁵ В. И. Равдоникас. История первобытного общества, ч. II, Л., 1947, стр. 309.

форме, 2) притом *только* на примере скотоводческих племен, и 3) изобразил возникновение патриархата как «мгновенное». Ссылаясь же на данное им самим, Равдоникасом, в гл. XIV его книги, истолкование возникновения патриархата, — истолкование, представляющее собой, надо сказать, вымышленную конструкцию, не заслуживающую ни разбора, ни критики, — ленинградский археолог решился заявить, что подлинное, всестороннее и действительно глубокое истолкование этого процесса дал *только* он, проф. Равдоникас.

Любопытнее всего здесь то обстоятельство, что «мгновенное» возникновение приписал патриархату не кто иной, как сам В. И. Равдоникас. В 1934 г. В. И. Равдоникас высказался следующим образом: «Патриархат возникает *очень быстро* (подчеркнуто нами. — М. К.) из материнского рода при наличии назревших экономических предпосылок»¹. Совершенно ясно, таким образом, что свою «критику» В. И. Равдоникас должен направить не по адресу Энгельса, а по своему собственному.

Блестящее изображение самой сущности перехода от матриархата к патриархату дал И. В. Сталин в своей написанной в 1906 г. работе «Анархизм или социализм?». «Было время, — писал И. В. Сталин, — время матриархата, когда женщины считались хозяйками производства. Чем объяснить это? Тем, что в тогдашнем производстве, в первобытном земледелии, женщины в производстве играли главную роль, они выполняли главные функции, тогда как мужчины бродили по лесам в поисках зверя. Наступило время, время патриархата, когда господствующее положение в производстве перешло в руки мужчин. Почему произошло такое изменение? Потому, что в тогдашнем производстве, скотоводческом хозяйстве, где главными орудиями производства были копьё, аркан, лук и стрела, главную роль играли мужчины...»² Таким образом, ярко и наглядно сооставив главенство женщины в производстве при матриархате и господствующее положение мужчины в производстве при патриархате, И. В. Сталин указал, что как основанием, так и выражением перехода от матриархата к патриархату является изменение роли женщины и мужчины в общественном производстве.

После того как основания, движущие силы и основные моменты перехода от матриархата к патриархату руководящим образом установлены Энгельсом и Сталиным, трактовка и разработка данной проблемы может и должна идти, в порядке дальнейшей разработки учения Энгельса, в основном, как нам представляется, во-первых, по пути дальнейшего исследования значения отдельных элементов экономической и общественной истории первобытности, сыгравших свою роль в указанном превращении первобытного строя, и, во-вторых, по пути исследования конкретных проявлений «механизма» этого процесса и конкретных форм этого перехода.

Такого рода исследования и ведутся советской наукой в лице ряда авторов и по своей обширности и сложности должны составить предмет коллективного труда, предмет не одного, а ряда исследований. Следует вместе с тем отметить, что в этом отношении сделано еще сравнительно недостаточно, и некоторые сюда относящиеся вопросы остаются весьма слабо освещенными. Можно отметить в частности вопрос о роли и значении возникновения скотоводства в переходе от матриархата к патриархату как вопрос, требующий дальнейшей разработки.

Но обращение к этим общим и упомянутым выше вопросам о конкретных формах перехода требует предварительного уточнения некоторых

¹ В. И. Равдоникас. О периодизации истории доклассового общества. «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1934, № 7/8.

² И. В. Сталин. Соч., т. 1, стр. 340.

общих понятий, в частности и некоторых терминов, с которыми всякому изучающему данную проблему приходится оперировать. На этих вопросах мы и остановимся в заключение, поскольку наша статья представляет собой, как было сказано, предлагаемое нами введение в изучение перехода от матриархата к патриархату.

Развитие производительных сил и зарождение ряда тех условий, которые указаны Энгельсом, вызывают изменение материнско-родового строя как в целом, так и в его отдельных элементах, предвещая падение данного строя и его смену новым. Такого рода общественно-исторический процесс принято называть «разложением» или «распадом». Эти выражения, заимствованные из области естественно-исторической, сделались ходячими в применении к процессам общественно-историческим, особо употребительными, в частности, в первобытной истории и этнографии. Выражения эти в данном их употреблении нельзя все же считать вполне адекватными, точно и полностью определяющими сущность общественно-исторических явлений. Напротив, эти выражения лишь односторонне отмечают, причем даже подчеркивают, ту сторону данного процесса, которая выражается в утрате своего содержания и значения, а затем и в исчезновении соответствующих явлений. На деле, наряду с действительно имеющим место исчезновением, мы видим в общественно-исторических процессах, в частности в распаде матриархата, и явления сохранения тех или иных форм и отношений при их, однако, существенном качественном изменении. Иначе говоря, в ряде случаев это — явления не столько распада, сколько превращения. Наглядным примером такого глубоко диалектического превращения является указанная Энгельсом перемена положения женщины в домашнем хозяйстве: здесь происходит, действительно, превращение в свою противоположность.

Уступая историческое место патриархату, матриархат оставляет свои пережитки, сохраняющиеся, естественно, как в периоде перехода от матриархата к патриархату, так и при патриархате, наконец, в известной мере, даже в условиях классового строя. Вопросы о пережитках, об их значении в трактовке проблемы перехода от матриархата к патриархату и самого матриархата, о судьбе этого вопроса в буржуазной науке и пр. мы уже касались. Представляется необходимым вернуться сейчас к этому вопросу и остановиться на нем с некоторой подробностью как в силу значения пережитков в нашей проблеме, так и потому, что и понятие пережитков и его трактовка остаются еще в советской науке неразработанными. Более того, заимствованное нами из «буржуазного наследства» понятие пережитков вместе с тем, что именуется «методом пережитков», требует, по нашему мнению, основательного пересмотра.

Вопрос о пережитках имеет в буржуазной науке некоторую историю, значительно шире той, какой мы в связи с нашей темой коснулись выше. Не обращаясь к этой истории, напомним только, что хотя создателем так называемого «метода пережитков» считается Тэйлор, широкое использование пережиточных явлений для реконструкции прошлого мы находим, как было нами отмечено, и до Тэйлора, а именно, у Бахофена и именно в трактовке матриархата. Однако только после Тэйлора этот прием, им специально аргументированный¹, вошел во всеобщее употребление и стал ходячим самым термин «пережиток» (англ. survival). Следует, однако, сказать, что самое понятие пережитка, примененное Тэйлором одинаковым образом к явлениям материальным, общественным и идеологическим, осталось у него источником и неопределенным. В конечном счете он сводит

¹ E. B. Taylor. Primitive culture, etc. London, 1871.

это понятие к представлению о явлениях, утративших прежнее реальное содержание и значение в такой мере, что оно иногда с трудом восстанавливается, превратившихся иногда в «курьезы», иногда в странные обыкновения, в ряде случаев — по вредные предрассудки. Обращая внимание на эти «пережитки» и изучая их, Тэйлор наибольшее значение придавал «методу», посредством которого эти «пережитки» помогают реконструировать утраченное прошлое. Вместе с тем как самая идея пережитков, так и их истолкование в порядке соответствующего «метода» имели у Тэйлора чисто эволюционистский характер. Отсюда, в эпоху господства эволюционизма и тэйлоровское понимание пережитков, и его «метод» получили широкое распространение в буржуазной науке. С того времени как в буржуазной науке стало преобладать реакционное направление и распространился протест против эволюционизма, как и против историзма, распространилось настойчивое непризнание пережитков и протест против тэйлоровского метода их истолкования. Если отдельными авторами понятие пережитка не отрицалось совершенно, то все же понятие это стало весьма спорным. На защиту этого понятия и полезности использования пережитков выступил в 1913 г. Риверс, попытавшийся прежде всего уточнить понятие пережитка. Основной чертой пережитка Риверс предложил считать бесполезность данного явления. «Я предлагаю,— писал он;— следующее определение пережитка. Обычай следует считать пережитком, если его сущность не может быть объяснена его полезностью в настоящее время, причем он становится понятным только в порядке его исторического истолкования» (*only becomes intelligible through its past history*). В качестве примера пережитка Риверс взял при этом авукулат в Меланезии, подробно остановившись на этом явлении и признав его пережитком матриархата¹.

Нам нет надобности, отвлекаясь от нашей непосредственной темы, углубляться в трактовку данного вопроса. Достаточно сказать, что, как это должно быть совершенно явственным, понятие пережитка, каким оно было у Тэйлора и как бы его ни пытался уточнить или разъяснить Риверс, осталось весьма несовершенным и несомненно требует переработки. Отметим, что если оценка пережитков как явлений, утративших свое былое содержание и значение, странных, бесполезных, вредных и пр., вполне приложима к длинному ряду пережиточных явлений, то в существующем словоупотреблении под понятие и термин пережитков подводились и подводятся обезличенным образом и явления указанного рода, и явления, имеющие совершенно иной характер. Действительно, в процессах общественно-исторических переходов и превращения отдельных форм и порядков возникают и создаются такие явления, которые, говоря самым общим образом, генетически восходят к прошлому и связаны с исчезнувшим общественным порядком, но в своей нынешней форме возникли и сложились только в данную эпоху, свойственны только данному периоду и именно для данного периода специфичны. К тому же эти явления отнюдь не представляют собой «курьезы», могут казаться «страшными» и непонятными лишь тем, кто не умеет раскрыть их историческую сущность, не являются ни «вредными», ни «бесполезными», а, наоборот, на данном этапе выполняют свое историческое назначение, и вообще с широкой исторической точки зрения не могут оцениваться ни в качестве «вредных», ни в качестве «полезных».

Матриархат, распавшись и переходя в патриархат, оставляет ряд реликтов, представляющих собой изменяющиеся, отмирающие элементы форм

¹ W. H. R. Rivers. Survival in sociology. «Sociological Review», 1913, N 4.

и отношений, в полной силе существовавших при матриархате. Такие явления, могущие действительно именоваться «пережитками», естественно, сохраняются прежде всего в период перехода от матриархата к патриархату, а равно и позже. Таковы, например, пережиточные элементы группового и парного брака, реликты той хозяйственной, общественной и идеологической роли, которую играла женщина при матриархате, матрилинейное наследование имущества и общественного ранга и пр. Ярким примером пережитка матриархата, как и пережитка вообще, может служить явление, которое было впервые отмечено Бахофеном и особо подчеркнуто Энгельсом, а именно, упоминавшееся нами сохранение действия матрилинейной филлиации при наступившем уже патриархате. Не может быть сомнения в том, что данное явление не отвечает ни одному из тех признаков, которые принимались и Тэйлором, и Риверсом для пережитка, но имеет свое вполне реальное историко-общественное значение. И с таким значением пережитка нельзя не считаться самым серьезным образом.

В процессе перехода от матриархата к патриархату, как, повидимому, вообще в переходных исторических процессах, наряду с пережитками создаются особые явления или особые формы, отчасти подобные, во всяком случае весьма близкие пережиткам, которые, однако, ни в коем случае не могут быть зачислены в категорию «пережитков», но должны быть выделены в качестве исторических явлений особого рода. Именно, говоря о явлениях, свойственных переходу от матриархата к патриархату, мы должны констатировать здесь явления, хотя и имеющие свои истоки в матриархате и с соответствующими матриархальными формами и отношениями тесно связанные, все же столь специфические для данного периода, что с научно-исследовательской точки зрения, и в особенности при неудовлетворительности понятия «пережитков», они должны быть выделены в качестве особых переходных форм.

Явления, о которых мы говорим, представляют собой в своем существе либо трансформацию некоторых старых матриархальных форм, однако изменившихся и принявших совершенно особый характер, либо совершенно новые формы, хотя общим образом и связанные с началами матриархата, но неизвестные и совершенно несвойственные ему. Они несвойственны и патриархату. Эти формы, таким образом, являются специфическими и именно переходными. Хотя, повторяем, эти новые формы и имеют известного рода корни в матриархате и связаны с матриархальными порядками, однако отличаются тем, что создаются вновь и впервые именно в данную эпоху; их нет в чисто матриархальном строе.

Мы столь усиленно подчеркиваем историческое место и значение, специфику и необходимость различать и выделять эти переходные формы потому, что различение этих форм от форм матриархальных, хотя бы в их пережиточном виде, равно как и от форм патриархальных, имеет крупное теоретическое и исследовательское значение, а неразличение дает место либо ошибкам, либо прямому искажению сущности и исторического значения отдельных явлений и порядков. Такие ошибки и искажения и распространены в буржуазной этнологии. Примером может служить авункулат, истоки которого восходят к матриархату, но сам по себе представляющий собой как раз одну из специфических переходных форм от матриархата к патриархату, а никак не порядок, свойственный матриархату. Последнее утверждение, проводимое буржуазной этнологией, составляет прямое искажение сущности матриархата¹. Другим примером

¹ См. об этом нашу статью «Авункулат». «Советская этнография», 1948, № 1. 77

может служить так называемая *билатеральная филиация* — счет происхождения и родства одновременно как по материнской, так и по отцовской линии, форма опять-таки специфически переходная, создающаяся при переходе от матриархата к патриархату. За эту форму в свою очередь ухватились буржуазные этнологи, в частности и в особенности Лоуи, которые, используя недостаточную исследованность этой формы, объявили ее, искажая суть дела и фальсифицируя весь вопрос о филиации, архаической и даже начальной формой филиации¹.

Пожалуй, еще более наглядным примером переходных форм, о которых мы говорим, является порядок, названный нами *«возвращением домой»*². Порядок этот состоит в том, что женщина, выйдя замуж и перейдя в силу патрилокального начала к своему мужу, через некоторое время и на некоторый срок возвращается в свой родной дом. Совершенно очевидно, что этот порядок связан с былым матриархатом, однако не менее очевидно, что подобный порядок не может иметь место при матриархате, а может возникнуть только при переходе к патриархату, причем с дальнейшим развитием и утверждением патриархата должен изживаться. Это «возвращение домой» является, таким образом, именно переходной формой, специфической и свойственной только переходному от матриархата к патриархату периоду.

Переход от матриархата к патриархату представляет собой в целом в известной мере переход от одного общественного порядка к другому, от одной формы организации первобытного общества к другой. Естественным образом такой процесс обладает не только значительной сложностью, но, происходя отнюдь не «моментально», имеет и известную протяженность во времени, протяженность историческую. Это, таким образом, особый исторический период.

Переход от матриархата к патриархату, смена этих двух общественно-исторических порядков имеет глубокое диалектическое содержание. Это — напряженная борьба как данных порядков в целом, так и свойственных каждому из этих порядков отдельных, в значительной мере противоположных общественных и идеологических начал. В этой борьбе матриархат, естественно, оказывает упорное и стойкое сопротивление. Это борьба материнского рода за свое существование, за свою сохранность и целостность, за свое единство. Но одновременно это борьба возникающего, складывающегося и крепнущего патриархального рода за свое утверждение, за перестройку рода из материнского в отцовский, за смену матриархальных учреждений и отношений патриархальными. Это, в частности, борьба женщины за свою принадлежность к своему материнскому роду и за сохранение связи с этим родом и со своей материнской семьей, борьба за свое матриархальное положение, за ту свободу, независимость и влияние, которые были созданы матриархатом. Это, в то же время, борьба мужчины за свое хозяйственное, общественное и идеологическое преобладание, за новую форму брака и новую организацию семьи. Все это и придает переходу от матриархата к патриархату особую сложность и вместе с тем обуславливает известную длительность данного процесса, делает его особым переходным периодом истории первобытного общества.

Различать распад матриархата и его переход к патриархату, различать исчезновение в этом процессе одних матриархальных форм и наряду с тем превращение других форм, различать пережитки матриархата

¹ См. R. L o w i e. Primitive society. New York, 1920, и другие сочинения того же автора.

² Краткое описание этого порядка см. в нашем автореферате в «Кратких сообщениях» Института этнографии Академии Наук СССР, № 1, 1946.

и наряду с тем особые специфические для перехода к патриархату переходные формы, наконец, выделить в целом переход от матриархата к патриархату как особый этап, особый период первобытной истории, — все это представляется нам совершенно необходимым как с теоретической, так и с практически-исследовательской точки зрения.

Выделяя как особый этап или период переход от матриархата к патриархату и изучая этот этап и этот процесс на конкретном материале, мы показываем всеобщность и единство общественного развития человечества в первобытную эпоху его истории, универсально-исторический характер как матриархата, так и его перехода к патриархату, а в этом переходе — глубокую диалектичность развития первобытно-общинного строя. Демонстрация этих исторических истин еще раз опровергает «теории» двух путей развития первобытного общества, теории «исарийского матриархата», «культурных кругов», различные «теории» диффузий, миграций, заимствований и т. д.

Именно потому, что выделяемый нами особый процесс перехода от матриархата к патриархату, равно как и особые формы, этому процессу свойственные, ярко демонстрируют всеобщность развития первобытно-общинного строя, универсальность матриархата и его смены патриархатом, именно поэтому как самый этот процесс, так и его формы совершенно игнорировались буржуазной наукой. Как мы видели, в былые времена, когда отдельные, более прогрессивные представители буржуазной науки признавали универсальность матриархата, вопрос о его переходе в патриархат еще в какой-то мере ставился. В новое время, с победой реакции в буржуазной науке, этот вопрос снят без остатка.

Наконец, в сложном содержании переходных явлений и форм находит выражение диалектика процесса перехода от матриархата к патриархату, диалектика исторического процесса вообще.

Изложенные выше установки и понятия дают возможность более правильного и четкого разграничения различных явлений, относящихся к данному процессу и данному этапу истории общества, более правильного их объяснения, дают возможность обнаружить, исследовать, поставить на свое историческое место и истолковать длинный ряд явлений, до сих пор не привлекавших к себе должного внимания и во всяком случае не получивших правильного объяснения. Мы смеем думать, что предлагаемые нами понятия смогут быть плодотворно использованы полевыми этнографами, дав им подлежащую ориентировку при обнаружении и описании ряда явлений, иногда помогут обратить внимание на такие явления, которые могли остаться незамеченными или непопытыми.

Крупнейшее значение при исследовании перехода от матриархата к патриархату принадлежит следующим, вытекающим из неравномерности развития различных первобытных обществ, обстоятельствам.

Матриархат имеет свою историю, выраженную в истории различных конкретных матриархальных обществ. Матриархат, или материнский родовой строй, мог развиваться и развивался в различных обществах в зависимости от конкретных исторических условий неодинаковым образом: в большей или меньшей мере. У народностей, не пошедших в своем хозяйственном развитии дальше собирательства, примитивной охоты и рыболовства, например у австралийцев, материнский родовой строй не мог получить большого развития. У народностей, достигших сравнительно высокого экономического развития — на основе мотыжного земледелия или развитого рыболовства и пр. — достиг значительного развития и материнский родовой строй. Примерами здесь могут служить проказы или тлинкиты, хайда и тсимшан и др. Наконец, этнографии известны народы,

достигшие очень высокого развития, когда родовое общество превращается уже в классовое, у которых, тем не менее, еще силен матриархат. Именно здесь мы имеем матриархат в его самой высоко развитой форме. Таковы наяры, минангкабау, ашанти.

При таких условиях совершенно неразумно требовать и искать в различных матриархальных обществах какой-то, якобы для матриархата обязательный, «типовой» ряд форм и отношений. Наоборот, те развитые формы и отношения, которые мы находим, например, в матриархальном обществе минангкабау, могут отсутствовать, вернее, не могут и не должны быть налицо у австралийцев. Как не существует единого, «стандартного» матриархата, не существует и вобщих, «обязательных» форм его проявления.

Совершенно очевидно, что при таких условиях различным должен быть и переход различных матриархальных обществ к патриархату. В особенности отличной и специфической должна быть картина этого перехода у племен, вообще говоря, малоразвитых, с малоразвитым родовым строем и матриархатом (пример и здесь — австралийцы). Совершенно различны, естественно, в таких случаях и переходные формы в разных конкретных обществах. Радикально различны и сопротивляемость того или иного матриархального общества его превращению в патриархальное, и темпы или длительность всего процесса перехода. Естественно, что мало развитые родовые общества, с малоразвитым матриархатом, должны оказываться малоустойчивыми, сравнительно быстро подвергаться распаду и переходу к патриархальным формам, тогда как исключительную сопротивляемость и стойкость можно констатировать у высокоразвитых матриархальных обществ, и здесь процесс перехода к патриархату становится особенно медленным, переходный период — особенно длительным.

Превращение матриархата в патриархат происходило на глазах истории и, можно сказать, происходит кое-где даже на наших глазах. В историко-этнографическом материале этот переходный период представлен гораздо лучше, чем та эпоха, которую можно назвать эпохой «чистого» матриархата, поскольку эта переходная эпоха ближе к современности, чем эпоха матриархата. Таким образом, для исследования перехода от матриархата к патриархату имеется неизмеримо больше материала, чем для исследования матриархата.

И все же подлежащие изучению формы доступны наблюдению преимущественно не в «чистом» виде, а в пережиточном. Эти формы наблюдаются главным образом в обществах, находящихся либо в состоянии уже ведущего патриархального уклада, либо уже устойчиво патриархальных, либо, наконец, в обществах классовых. При этом во всех этих обществах наблюдаются, в том или ином соотношении, одновременно и пережитки матриархата, и специфические переходные формы от матриархата к патриархату в их сравнительно «чистом» виде и, наконец, эти переходные формы в их уже пережиточном, — если можно так выразиться, патриархализированном или классово превращенном, — состоянии. Все эти три вида явлений зачастую сосуществуют в одном и том же обществе. Наконец, тогда как пережитки матриархата сравнительно хорошо дифференцируются и выделяются, переходные формы, которые мы имеем в виду, в особенности в их пережиточном и метаморфозном состоянии, оказываются гораздо более сложными.

В итоге, исследование перехода от матриархата к патриархату, обладая обширнейшим, широко доступным материалом и тем самым представляясь и сравнительно легким, и заманчивым, не лишено и значительных трудностей. Так или иначе, исследование данной проблемы является очередной задачей советской науки.

Б. О. ДОЛГИХ и М. Г. ЛЕВИН

ПЕРЕХОД ОТ РОДОПЛЕМЕННЫХ СВЯЗЕЙ К ТЕРРИТОРИАЛЬНЫМ В ИСТОРИИ НАРОДОВ СЕВЕРНОЙ СИБИРИ

Вопросам социальной организации народов Северной Сибири посвящена очень большая литература. Подавляющее большинство этих работ касается лишь конкретных форм социальной организации той или иной народности, и мы можем назвать только немного исследований, в которых эти вопросы рассматривались бы с общих теоретических позиций. Но и эти немногие исследования, как правило, фиксируют свое внимание на архаических институтах и пережитках, отражая общее направление этнографических исследований недавнего времени. Дореволюционные исследователи видели в социальной организации народов Севера только род и различные архаические формы семьи, сводя социальную организацию к ложной схеме, согласно которой народы Северной Сибири делятся на роды, роды на семьи, и становясь втулик перед всеми случаями, когда конкретный материал не укладывался в эту схему. Отсюда та неопределенность по вопросу о социальной организации чукчей, коряков, эскимосов, у которых родовая организация в ее привычных для исследователей формах обнаружена не была. Эта схема вытекала из порочности общих установок, когда род и семья рассматривались статично, в отрыве от конкретных исторических условий их развития, и игнорировались все остальные формы социальной организации.

Некоторой попыткой выйти за пределы этой схемы было утверждение о необходимости различать собственно кровнородственные роды и «роды» административные, искусственно созданные у народов Сибири русской администрацией (Патканов, Штернберг, Рычков и др.), но это мало меняло общую схему.

Лишь советские исследователи, отходя от работ классиков марксизма, порвали с этой традиционной схемой и впервые поставили вопрос о существовании в прошлом у народов Севера также племен и фратрий. Здесь надо назвать работы С. В. Бахрушина, С. А. Токарева, А. М. Золотарева, В. Н. Чернецова, А. Ф. Анисимова, П. Н. Степанова и др. Анализ новых исторических и этнографических материалов позволил установить действительные древние формы социальной организации народов Севера: наличие племен, фратрий (бесспорно установленных у некоторых народностей) и родов, входивших во фратрии и племена. Изучение истории так называемых административных «родов» показало, что в большинстве случаев они соответствуют племенам, которые в свое время послужили для русской администрации базой для организации единиц административного управления (волостей, управ, «родовых» управлений). При всем том, однако, совершенно недостаточное внимание было

уделено в нашей литературе формам разложения указанных классических социальных институтов у народов Севера и тем реальным социальным образованиям, которые уже давно существовали у народов Севера, оттесняя и сменяя старое племенное, фратриальное и родовое устройство.

Вряд ли можно сомневаться в том, что вышеуказанные формы родоплеменной организации у народов Северной Сибири носили характер пережитков не только в XX веке, но и значительно ранее. Выявить прежнее племенное устройство удается в виде фрагментов по историческим источникам XVII—XVIII веков, по фольклорным материалам, равно по особенностям дореволюционной административной организации, при помощи которой царское правительство консервировало изживающую себя родоплеменную структуру. Сохранились также племенные диалекты, облегчавшие выявление прежних племен.

Фратриальное устройство выступает перед нами лишь в виде экзогамных норм и ряда религиозно-социальных традиций. Род, сохраняя свои внешние формальные признаки более отчетливо, тем не менее почти полностью утратил всякое экономическое содержание, о чем уже неоднократно писали различные полевые исследователи.

Ко времени Великой Октябрьской социалистической революции род у всех народов Северной Сибири разложился настолько, что выявлялся лишь в виде отдельных пережитков, сохранив только ряд второстепенных функций социально-религиозного порядка, главным образом экзогамия. У всех почти народностей род утратил свой территориальный характер. Роды, как правило, не образовывали территориальных единиц, семья одного рода были расселены по различным территориям, живя попеременно с членами других родов, племен и даже народностей. Стойбища и селения, в которых жили члены только одного рода, составляли скорее исключение, чем норму. Это относится не только к кочевым оленеводческим группам, но и к оседлым группам рыболовов и охотников, где этот процесс — утеря родом его территориального единства — заходил, правда, не всегда так далеко, как у кочевников. Так, о нивхах еще Штернберг писал: «Несмотря на естественную тенденцию сородичей держаться поближе друг к другу, принцип территориальности фактически не существует. В огромном большинстве гилляцких деревень состав населения смешанный... Есть роды, разветвления которых встречаются в самых различных и удаленных друг от друга пунктах гилляцкой территории. Эта разбросанность, которая есть факт, идущий как бы вразрез с принципами рода, но она неизбежна при данных экономических и социальных условиях»¹. Утверждение Штернберга, относящееся к 90-м годам XIX века, для нас особенно показательное, так как Штернберг, как известно, отнюдь не был склонен модернизировать социальный строй нивхов, а скорее подчеркивал в нем его архаические признаки. Отсутствие территориального единства у эвенкийских родов указывалось различными авторами. Даже Широкогоров в работе о социальной организации северных тунгусов, работе, вообще отличающейся искусственностью построений и явными натяжками в сторону архаизации социального строя тунгусов, вынужден констатировать фактическую утерю тунгусским родом территориального единства².

Мы не будем приводить высказываний других авторов, подтверждающих утерю территориального единства родом у самых различных народов

¹ Л. И. Штернберг. Гилляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933, стр. 110.

² S. M. Schirokogoreff. Social organization the Northern Tungus. Shanghai, 1929, стр. 195 и др.

Северной Сибири. Число таких примеров можно было бы значительно увеличить, и к этому вопросу нам придется еще вернуться ниже.

Для фратрии у народов Сибири отсутствие территориального единства устанавливается настолько давно, насколько это можно проследить по имеющимся этнографическим источникам.

Как мы указывали уже, административная система царского правительства способствовала искусственной консервации племенных делений в качестве административно-податных единиц. Тем не менее, это не остановило, за редкими исключениями, процесса утраты племенами их территориального единства и смешения членов различных племен на одной территории (в одних стойбищах и селениях). Утрате территориального единства способствовали также ассимилятивные процессы, изменявшие этнографическую принадлежность разных групп, часто охватывавшие часть племен, так что члены одного по происхождению племени стали принадлежать к различным народностям. Примеры этому можно привести из этнографии нганасан и долган, якутов и эвенков, юкагиров и ламутов, кетов и селькупов, ненцев и энцев и др.

Итак, не племя, фратрия и род определяли социальную организацию и размещение по территории народов Северной Сибири той эпохи, к которой относится большинство наших этнографических материалов. Каковы же были те формы реальных, живых экономических и социальных объединений, которые сменили древнюю родоплеменную организацию? Этому вопросу и посвящена настоящая статья.

В черновике своего письма к Вере Засулич Маркс указывает, что «не все первобытные общины построены по одному и тому же образцу. Наоборот, они, представляют собою ряд социальных образований, отличающихся друг от друга и по типу, и по давности своего существования и обозначающих фазы последовательной эволюции». Затем Маркс указывает, что древние общины «...покоятся на отношениях кровного родства между их членами. В них допускаются лишь кровные, или усыновленные родственники. Их структура есть структура генеалогического дерева. «Земледельческая община» была первым социальным объединением свободных людей, не связанных кровными узами»¹. Энгельс также отмечает незаметный переход родового строя в территориальное устройство на примере народов Западной Европы².

Эти положения Маркса и Энгельса положены в основу настоящей работы. Мы стремимся показать, что народы Северной Сибири, несмотря на то, что у них сохранилось много пережитков родового строя, несмотря на сохранение элементов прежней родовой структуры, сравнительно давно в основном перешли к объединениям по территориальному принципу.

Конечно, территориальные объединения народов Северной Сибири имели ряд отличий от соседских общин земледельческих народов. Но и на Севере, как мы увидим ниже, проявлялись те же общие закономерности распада родовых связей и замены их территориальными и существовал тот же дуализм, который характерен для соседской общины в различных ее формах. Этот дуализм заключался в сосуществовании наряду со старыми принципами коллективизма (коллективное владение территорией, элементы коллективизма в производстве и т. д.) также частной собственности (владение оленями, индивидуальное присвоение пушницы — основного объекта торговли и т. д.).

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXVII, стр. 693, 694.

² См. Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, 1948.

Хотя народности Крайнего Севера, в отличие от более крупных и экономически и культурно более развитых народов Южной Сибири, до самой революции в значительной степени сохраняли многие архаические формы хозяйства и быта, было бы совершенно неправильно рассматривать их в отрыве от народов более южных областей. Археологические материалы все более и более подробно вскрывают связи населения Севера с южными областями Сибири, а через них с древними центрами цивилизации Востока и Запада. Драгоценные меха Севера издавна попадали на рынки Китая, Средней Азии и других стран, откуда в свою очередь отдельные элементы культуры проникали далеко на Север. Эти связи не могли не оказать влияния и на социальную организацию народов Севера, сделав уже задолго до прихода русских пушнину товарной ценностью. Возникновение оленеводства как одного из видов скотоводства способствовало появлению частной собственности в виде оленьих стад во владении отдельных семейств. Этим самым взрывались экономические основы родовой организации у кочевников-оленьеводов.

Вхождение народов Севера в сферу экономического влияния русского торгового капитала еще более ускорило процесс вызревания частнособственнических отношений внутри родového общества.

В советской этнографической и экономической литературе о народах Северной Сибири встречаются наряду с описанием пережитков родоплеменной организации указания на существование у этих народов территориальных объединений, как правило, смешанного родového состава. Мы находим описание состава отдельных стойбищ, говорящие о различной родовой принадлежности их обитателей, сведения о производственных группах, построенных не по родовому, а по территориальному признаку, наконец, данные о более широких территориальных группировках, включающих хозяйства не только различного родového, но и различного племенного и даже этнического состава.

Эти материалы привлекли к себе особое внимание в связи с практикой советского строительства на Крайнем Севере, когда создание советских органов власти на местах поставило перед практическими работниками и исследователями задачу изучения конкретных форм социальных объединений у малых народов Севера. На первом этапе органы власти создавались еще по «родовому» принципу, с заменой прежних «родовых» управлений родовыми Советами. Такая форма организации была вызвана не реальными родоплеменными связями существовавших у народов Севера объединений, а необходимостью использовать на первых этапах привычные старые административные единицы¹.

Однако вскоре несоответствие «родового» принципа административного устройства народов Севера реальным экономическим и территориальным связям стало очевидным. Даже в самом начале советизации, как указывает М. А. Сергеев, у некоторых групп населения Севера Советы сразу организовались по территориальному признаку, и в первые же годы повсеместно начался переход от «родовой» к территориальной системе. В 1929 г., по материалам М. А. Сергеева, на Севере было уже около 100

¹ Обзор основных этапов советского строительства на Севере дан в содержательной статье М. А. Сергеева «Малые народы Севера в эпоху социализма» («Советская этнография», 1947, № 4, стр. 126—158). Мы не можем только согласиться с одним частным замечанием автора, что «единственным возможным признаком при организации населения была осознаваемая им самим родовая связь» (стр. 129). Речь идет, очевидно, не о родовых связях, а о принадлежности к определенным «родовым» управлениям, т. е. к старым административно-податным единицам.

Советов, организованных по территориальному принципу. К 1931 г. этот переход к новой территориальной системе организации Советов у малых народностей Севера был завершён образованием сельских и кочевых Советов. Тем самым было покончено с восходящим ещё к XVII веку и жившим себя в дальнейшем «родовым» принципом. Таким образом, вопрос о территориальных группировках у народов Крайнего Севера был поставлен самой практикой социалистического строительства. Но надо сказать, что характер этих территориальных объединений не был достаточно освещён в научной литературе.

Следует различать две различные формы соседских связей у народов Северной Сибири. Одна, более широкого территориального охвата, соответствовала тем группировкам, которые были в 1931 г. положены в основу организации кочевых и сельских Советов. Вторая, более узкая, существовавшая в пределах первой, являлась производственным объединением сравнительно небольшой группы хозяйств. Мы рассмотрим вначале эти последние объединения.

О производственных объединениях у различных народов Севера, существовавших у них до проведения коллективизации, писали многие авторы, главным образом в связи с вопросом о роли первобытно-общинных традиций в условиях колхозного строительства. Об этих производственных объединениях у эвенков писали А. П. Курилович и Н. П. Наумов¹, А. Ф. Анисимов², Н. Н. Ковязин³ и особенно подробно Н. П. Никульшин, посвятивший этому вопросу специальную монографию⁴. По отношению к ненцам вопрос этот вызвал полемику между П. Масловым и П. Е. Терлецким⁵, разошедшимися в оценке характера ненецкой «шармы» (производственные объединения оленеводов) и «едомы» (производственные объединения рыболовов). Но для нас сейчас важно отметить, что оба автора констатируют реальное существование этих производственных объединений у ненцев — и оленеводов, и рыбаков. В специальной этнографическом плане такие производственно-территориальные объединения были описаны неоднократно. Можно указать, например, на детальное описание таких групп у долган в работах А. А. Попова⁶.

Что же представляют собой эти неоднократно описанные производственно-территориальные объединения?

Н. П. Никульшин подробно описал у эвенков временные объединения обычно не связанных родовыми узлами хозяйств для коллективного рыболовства, охоты и главным образом для организации совместного выпаса оленей. Он правильно подчеркивает особенности комплексного хозяйства эвенков, диктующего необходимость временных объединений

¹ А. П. Курилович и Н. П. Наумов. Советская Тунгусия. М., 1934, стр. 152.

² А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1936, стр. 68—70, 159, 160.

³ В сб. «Очерки по промысловому хозяйству и оленеводству Крайнего Севера», М., 1933, стр. 33.

⁴ Н. П. Никульшин. Первобытные производственные объединения и социалистическое строительство у эвенков. Л., 1939.

⁵ П. Маслов. Кочевое объединение одиночных хозяйств в тундре Северного края. «Советский Север», 1934, № 5; П. Е. Терлецкий. К вопросу о пармах в Ненецком округе. «Советский Север», 1934, № 5.

⁶ Н. П. Никульшин (в указанной работе) называет их первобытно-производственными объединениями; называют их также бытовыми производственными объединениями; А. А. Попов, описавший такие объединения у долган, называет их кочевыми группами («Материалы по родовому строю долган». «Советская этнография», 1934, № 6, стр. 124—126; «Охота и рыболовство у долган», в «Сборнике памяти В. Г. Богораза», 1937, стр. 90 и др.).

отдельных хозяйств для возможности сочетать, например, сезонное летнее рыболовство с организацией выпаса оленей, при котором часть членов объединения ловит рыбу, а другая уходит со стадами на летние пастбища. Приводимый Никульшиным конкретный материал о составе таких объединений убедительно показывает, что родовые связи в этих объединениях роли не играют. «Первобытно-производственные объединения эвенков, — пишет он, — возникали стихийно во время охоты, рыболовства или пастбы оленя, включая в свой состав от 2 до 15 хозяйств, и действовали во время сезона промысла... Объединяли не только сородичей или родственников, но и лиц, не связанных узами родства. Объединяли не членов единого коллективного хозяйства рода или большой семьи, а отдельные экономически обособленные хозяйства мелких производителей, и являлись не постоянными, а временными производственными объединениями»¹.

Подробное описание такого же характера производственных объединений у долган дает и А. А. Попов. Комплексное хозяйство долган, сочетающее оленеводство с рыболовством и с разными формами коллективной и индивидуальной охоты, также вызвало к жизни производственные объединения. Летом «нескольким хозяйствам приходится объединять своих оленей в общие стада, вследствие чего и получают летние территориальные объединения нескольких семейств. Образующиеся при этом немногочисленные группы представляют собою объединение не по родственному признаку, а союзы лиц, связанных одними экономическими интересами... При таких объединениях, — пишет далее А. А. Попов, — этнографические черты даже совершенно стираются: так, в составе кочевых групп, кроме долган и затундренных крестьян, которые по существу ничем от первых не отличаются, можно найти и затундренных якутов и тунгусов»².

У эвенков (ламутов) охотского побережья такие производственные объединения изучались в 1930—1932 гг. М. Г. Левиным. Как среди полупоседлого, так главным образом и среди кочевого населения еще до проведения коллективизации существовали объединения хозяйств для совместного кочевания зимой и совместного рыболовства в летние месяцы. Так как рыболовство в этом районе было связано с выходом в устья рек, к морю, для лова и заготовки на зиму кеты и горбуши, перед отдельными хозяйствами вставала необходимость объединять свои олени стада для летнего выпаса, выделяя для этого из состава производственного объединения пастухов, получавших затем свой пай из запасов добытой рыбы. Хозяйства, не связанные с такими объединениями, бывали вынуждены практиковать губительный для оленеводства способ «отпуска» оленей на лето: олени оставались без всякого присмотра, разбредались по тайге и в осенние и зимние месяцы, после сбора оленей, попадали к различным владельцам. Число хозяйств в таких объединениях бывало различно, колеблясь в среднем в пределах 5—10. Родовые связи в образовании этих групп не прослеживались. Изучение состава этих групп на протяжении ряда лет (по расспросам) выявило, что в общем при переменном их составе, ядро объединения оставалось более или менее постоянным, привлекая к себе в разные годы различные соседние хозяйства. К специальной характеристике этих объединений мы вернемся ниже.

У иганасапов, по наблюдениям В. О. Долгих, в 1926—1935 гг. также существовали группы совместно кочующих хозяйств. Эти группы состояли из двух-четырех хозяйств зимой и увеличивались до 5—10 хозяйств летом, когда иганасы располагались на рыболовных угодьях или местах

¹ Н. П. Никульшин. Указ. работ, стр. 135, 136.

² А. А. Попов. Материалы по родовому строю долган, стр. 124.

«покол» на диких оленей. И здесь эти группы были смешанного состава в отношении родовой и племенной принадлежности. В одном стойбище жили не только семьи разных родов, например, авамских и ганасанов, но и авамские ганасаны с вацеевскими, хотя последние случаи бывали реже, главным образом в пограничной полосе между авамскими и вацеевскими ганасанами. То же наблюдалось и у энцев, у которых в состав группы совместно кочующих хозяйств входили не только представители разных энецких родов, но и ганасаны и венцы. Как у ганасан, так и у энцев летом практиковалось объединение стад членов группы и выделение пастухов для их пастбы. Кроме того, ганасанские объединения совместно кочующих хозяйств осенью выделяли еще специальные охотничьи отряды, отправлявшиеся на охоту за диким оленем дальше на север. Как пастухи, так и эти охотники обычно тоже были членами разных родов. Эти объединения имели специальные названия: у местного русского населения — «куча», а по-ганасански «малир». Обычно основу малира составляли одно-два хозяйства, а остальные являлись его более переменным составом.

Местные территориальные объединения существовали не только у оленеводов. Так, безоленьные кеты в низовьях реки Подкаменной Тунгуски (по материалам Б. О. Долгих) осенью расселялись в землянках отдельными группами по 4—6 хозяйств. Летом они объединялись в более крупные стойбища на рыболовных угодьях. Производственный принцип в этих объединениях выступает не столь отчетливо, как, например, у эвенков и эвенов (ламутов), с их комплексным хозяйством, но и у кетов эти объединения могут быть с достаточным основанием названы производственно-территориальными. Каждую такую группу объединяло пользование определенными охотничьими или рыболовными угодьями, соседская взаимопомощь и т. д. Никакого родового начала в организации таких объединений у кетов установить нельзя, хотя состав групп на протяжении ряда лет был более или менее постоянным.

Вопрос о социальном составе производственно-территориальных объединений нуждается в специальном рассмотрении. Мы указывали уже на дискуссию между П. Масловым и П. Е. Терлецким на страницах журнала «Советский Север» по вопросу о социальной сущности энецких «парм». В то время как П. Маслов рассматривал парму как объединение хозяйств, группировавшихся в основном около кулацкого хозяйства, П. Е. Терлецкий доказывал, что основным типом организации пармы было объединение самостоятельных середняцких и бедняцких хозяйств (по данным П. Е. Терлецкого, в 1927 г. лишь 11 из шестидесяти обследованных парм были объединены вокруг кулацкого хозяйства). А. А. Попов, не рассматривая специально вопроса о социальном составе кочевых групп долган, тем не менее указывает, что «каждая из них старается включить в свой состав побольше зажиточных людей». К сожалению, эта формулировка страдает крайней неопределенностью. Н. П. Никульшин пришел к выводу, что социальный состав «первобытно-производственных объединений» у эвенков бывал различен. Он изучал этот вопрос специально в связи с вопросом о роли первобытно-общинных пережитков в социалистическом переустройстве хозяйства народов Севера. Наряду с производственными объединениями, включавшими малооленьные, сходные по своему имущественному положению хозяйства, существовали объединения, включавшие наряду с такими хозяйствами и крупных оленеводов. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы, относящиеся к годам, предшествовавшим коллективизации у народов Севера, подтверждают изложенную точку зрения Никульшина и Терлецкого. Таковы полевые материалы по ламутам

охотского побережья (М. Г. Левин), иганасанам, энцам, долганам (В. О. Долгих).

В связи с вопросом о составе и социальной структуре производственно-территориальных объединений заслуживает специального рассмотрения вопрос о «варате» у чукчей. Наиболее подробные материалы о варате принадлежат, как известно, В. Г. Богоразу.

Рассматривая социальную организацию чукчей, Богораз неправильно расценивает ее как «первый зачаток родовой организации»¹ и зачаток рода видит именно в чукотском варате. Конечно, рассмотрение вопроса о социальной организации чукчей в целом выходит за рамки настоящей статьи. нас интересует в данном случае лишь социальное содержание варата. Богораз указывает, что сам термин «варат» буквально означает «собрание живущих вместе»². Определяя варат как группу родственных семей и называя его даже «семейной группой», Богораз вместе с тем отмечает, что варат «крайне неустойчив» и число семей, «пребывающих вместе», меняется почти каждый год³. Описание Богоразом в этой части настолько сбивчиво и путанно, что трудно, в частности, даже уяснить соотношение между «варатом» и стойбищем, которое Богораз описывает отдельно, отмечая вместе с тем, что «организация стойбища оленных чукч связана с отношениями семейной группы»⁴. Богораз видит в варате зачаток рода и считает, что «семейная группа» определяется единством огня, единством знаков «кровопомазания», единством тамги, но тут же сам отмечает, что все эти объединяющие элементы не могут придать семейным группам прочности: «Семейные группы постоянно распадаются и перебиваются в новые грани». Реконструируя старую форму варата, Богораз пишет: «Эта социальная единица включала 10 или 15 семей, живших всегда по соседству. Летом, когда оленеводы подходят к морскому берегу, все семьи сливались обычно в одно большое стойбище. Часть молодежи оставалась у стада, ибо в те времена стада были немногочисленны. Другие занимались рыболовством и охотой на морского зверя»⁵. Вероятно перед нами объединение, основанное на территориальных и производственных связях. Но так как внутри этих объединений имелись семьи, связанные отношениями родства и свойства, то Богораз, повидимому нечетко различавший собственно родовые и родственные отношения между отдельными семьями, без всякого основания перенес, очевидно, эти признаки родственных связей на характеристику варата в целом.

В связи с изложенным становятся яснее и материалы Богоразом по приморским чукчам и эскимосам. «Среди них,— пишет Богораз,— социальной единицей является семья и поселок. Многие поселки населены родственниками, особенно у эскимосов, которые менее склонны переходить из поселка в поселок, как это делают чукчи. Однако есть и другие поселки, состоящие из элементов разнородного происхождения; например, поселок Сесип населен эскимосами, приморскими чукчами и значительной группой оленных чукч, потерявших свои стада и поселившихся на берегу моря... В общем можно сказать, что поселок представляет территориальную единицу»⁶.

У оленных чукчей стойбище, как ясно указывают материалы Богоразом, также не всегда состояло из семей, связанных узами родства, и состав

¹ В. Г. Богораз. Чукчи. Ч. 1, стр. 94 Предисловие, стр. XVIII.

² Там же, стр. 94.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ В. Г. Богораз. Указ. работа, стр. 95.

⁶ Там же, стр. 96.

его также менялся. Стойбище иногда совпадало с варатом, иногда составляло его подразделение, что понятно в условиях кочевого хозяйства. Богораз хорошо показывает, что социальный состав стойбища и варата в целом бывал различен: иногда это — объединение самостоятельных хозяйств, иногда — группа хозяйств, находившаяся в экономической зависимости от крупного оленевода. Сходные отношения имелись и в поселках оседлых чукчей, но здесь второй тип связей — вокруг богатого хозяйства — выступал реже и был менее выражен, так как процессы имущественного расслоения среди приморских охотников на морского зверя не зашли так далеко, как у чукчей-оленеводов.

В обширной этнографической литературе о народах Северной Сибири, начиная от работ XVII века и кончая современными исследованиями, мы находим богатейший материал, характеризующий наличие у этих народов в прошлом первобытно-общинных отношений. Элементы коллективного производства и распределения, взаимопомощи, коллективной собственности на территории и естественные ресурсы — явления, известные в прошлом у всех народов Северной Сибири. Обычай «нимата» у эвенков, «бахид» у иганасанов, сходные порядки у других народов описаны с замечательной этнографической полнотой. Однако значительно менее ясным остается вопрос о характере группы общества, в которых практиковались эти первобытно-общинные порядки. В литературе все эти порядки, как правило, определяются как родовые и связываются с родом. Не вызывает, конечно, сомнения, что они действительно восходят к институтам родового строя. Но, анализируя конкретные этнографические описания, обычно убеждаешься в том, что очень часто авторы архаизируют наблюдаемые ими явления и называют родовыми такие отношения, которые фактически утратили свой первоначальный родовой характер, не замечают того, что действительно восходящие к родовому строю обычаи и институты меняют свое содержание в условиях разложения и распада родовой организации.

В специальной монографии, посвященной родовому строю эвенков, А. Ф. Анисимов приводит многочисленные и очень интересные данные о пережитках различных форм первобытно-общинного распределения, коллективных навыков в организации охотничьего промысла и рыболовства, взаимопомощи, гостеприимства, но не всегда четко определяет те коллективы, в которых эти нормы осуществляются. Конечно, А. Ф. Анисимов прав, когда связывает их происхождение с родовым строем, но он не вскрывает, к сожалению, того важнейшего положения, что все вышеперечисленные экономические связи первобытно-общинного характера фактически выступают уже не в роде, а в объединениях другого характера. Ссылаясь на старых авторов (М. Ф. Кривошапкина, В. Арефьева, П. И. Третьякова, В. Н. Васильева), данные И. М. Сулова и свои материалы, А. Ф. Анисимов правильно показывает коллективный, артельный характер промыслов, но из этого показа вовсе не следует, что эти объединения носили родовой характер. Напротив, сам А. Ф. Анисимов описывает те производственно-территориальные объединения, которые и являются носителями этих традиций коллективизма. «Мы находим,— пишет А. Ф. Анисимов,— бытующими до сих пор следующие две основные формы коллективного процесса труда: а) совместное кочевание бедняцких и середняцких семей; б) бытовые охотничьи артели, временные артели по совместной охоте. Группа семей, ведущих совместное кочевание, составляет обычно стойбище эвенков. Обычай *umundu inbawet* — «совместного кочевания» с экономической стороны характеризуется следующими двумя признаками: а) общим владением охотничьими, рыбными промыслами

и оленными пастбищами, обычно по двум-трем или четырем речкам (в зависимости от количества семей); эти речки считаются их семейно-родовыми угодьями и находятся в общественной собственности всех членов стойбища; б) известными формами коллективной совместной деятельности, например совместным выпасом оленей, коллективной постройкой (весной) изгороди для оленей, рыболовных заездов (обычно по наиболее рыбным речкам) и рядом других видов совместного труда¹.

А. Ф. Алисимов старается найти в этих объединениях родовой принцип, приводит, в частности, состав стойбища из четырех семей одного рода, но если вспомнить уже сказанное о смешанном в родовом отношении составе эвенкийских стойбищ, то надо признать, что «группа семей, ведущих совместное кочевание», представляет собой в конечном счете производственно-территориальное объединение, утратившее родовой характер².

Мы говорили уже о таких традициях коллективного распределения, как, например, нимат, который известен был не только эвенкам, но и всем народам Севера под разными названиями. Имеющиеся материалы свидетельствуют, что круг лиц, связанных отношениями нимата, как правило, соответствовал соседской группе. Известно, что нормы нимата предписывали дележ добычи с любыми соседями и случайными спутниками, независимо от их родоплеменной и даже этнической принадлежности. Здесь можно было бы сослаться на множество фактов, приводимых в литературе, начиная хотя бы с Миддендорфа и кончая любым полевым этнографом недавнего времени. Экономическая сторона нимата была подробно проанализирована М. К. Расцветаевым³. Не будучи этнографом, этот автор оставил без должного внимания вопрос о родоплеменной структуре изученных им мямьальских тунгусов. Но он совершенно определенно указывает, что нимат «дается только людям (семьям), находящимся на одном и том же стойбище в непосредственном соседстве»⁴.

В области производства, как мы указывали, коллективные традиции обнаруживались в совместной охоте, рыболовстве, совместном выпасе оленей и т. д. Сказанного выше о характере производственно-территориальных объединений достаточно для уяснения того, что и здесь выступает соседский, а не родовой принцип объединения.

Мы приходим к выводу, что у народов Северной Сибири в эпоху, к которой относится огромное большинство этнографических данных, древние нормы родовой организации производства и потребления проэцировались уже не на кровнородственные родовые объединения, а на объединения иного характера, а именно, на возникшие в результате распада реальных родовых связей объединения по территориально-соседскому производственному признаку. Этот вывод по отношению к эвенкам был сделан еще Н. П. Никульшиным, который писал о первобытно-производственных объединениях, как об объединениях, по своему характеру свойственных соседской общине⁵.

Выше было указано, что практика советского строительства столкнулась с реальным существованием в прошлом у народов Севера террито-

¹ А. Ф. Алисимов. Указ. работа, стр. 68, 69.

² Когда А. Ф. Алисимов пишет о семейно-родовых угодьях и о распределении советом рода угодий охоты, то здесь он, по видимому, недостаточно четко дифференцирует подлинный отцовский род и «род» административный (см. выше). Последний, действительно, имел административные функции и регулировал пользование угодьями отдельными семьями и группами совместно кочующих хозяйств.

³ М. К. Расцветаев. Тунгусы Мямыльского рода. «Тр. СОПС АН СССР», вып. XIII, Л., 1933 (серия якутская).

⁴ М. К. Расцветаев. Указ. работа, стр. 43.

⁵ Н. П. Никульшин. Указ. работа, стр. 136.

риальных группировок, которые на первых этапах перехода от «родовых» к кочевым и сельским Советам в значительной степени легли в основу организации последних. Такие группировки характеризовались в первую очередь довольно определенной по своим границам территорией и определенными центрами экономического тяготения. Территория такой группировки обычно охватывала бассейн или часть бассейна реки, группу озер с их бассейнами, определенную часть морского побережья с впадающими в море реками, определенным горным районом и т. д.

Центрами экономического тяготения таких территориальных группировок были в прошлом места ярмарок или торгоных пунктов, в недавние дни — фактории. Эти экономические центры были в определенные сроки также местом сбора хозяйств, входивших в территориальную группировку, местом, где производились собрания, решались общественные дела и т. д. При кочевом хозяйстве члены такой территориальной группировки расходились по определенным маршрутам, образуя более мелкие группы, объединенные производственно-хозяйственными интересами, чтобы затем снова в определенное время вернуться к своему центру. Состав этих более мелких объединений, о которых было сказано выше, не всегда был постоянным, но комплектование их, как правило, не выходило за пределы данной группировки. Эти мелкие объединения были уже охарактеризованы выше как производственно-территориальные объединения. У оседлого населения территориальная группировка включала несколько поселков, объединенных опять-таки одним центром своего экономического тяготения и рядом соседских связей.

Анализ материалов переписи 1926—1927 гг. и многочисленных этнографических описаний конца XIX и первой трети XX века достаточно ясно вскрывает наличие в недавнем прошлом территориальных группировок у всего коренного населения Северной Сибири. Такие общепринятые в этнографической литературе наименования, как, например, сымские, токминские, учурские, комосские эвенки, подкаменно-тунгусские, елогуйские, курейские кеты, порильские, поигайские долганы, таймырские птавананы, верхнеколымские юкагиры, вилкунейские, тельнекские, апюйские, ангемские чукчи, вилигипские, вархаламские ламуты охотского побережья и т. д., — представляли собой выражение реального существования таких территориальных группировок.

Численный состав этих территориальных группировок был различен и не превышал обычно, за редкими исключениями, 100—120 хозяйств, а чаще колебался в пределах нескольких десятков. Эти цифры очень условны, и численный состав группировок связан с типом хозяйств, природными условиями, историей и экономикой района в целом и т. д.

Помимо определенной территории и определенных центров тяготения, территориальные группировки обладали еще и другими чертами живых, действительных социально-экономических связей их членов. Члены группировки осознавали свое единство и противопоставляли себя членам других территориальных группировок. Приведенные выше в качестве примеров названия территориальных группировок не теоретически сконструированы этнографической литературой, а являются отражением реально сознаваемого самим населением единства. Нередко с границами таких территориальных группировок совпадали границы диалектов и поддиалектов¹; во всяком случае, границы существующих диалектов не

¹ Материалы Г. М. Василевича по диалектам различных эвенкийских групп и сопоставлении с границами территориальных группировок обнаруживают в ряде случаев значительное совпадение с ними.

пересекали территориальных группировок, хотя область распространения определенного диалекта может включать не одну, а несколько территориальных группировок. Уже в этом мы можем видеть указания на связь, существовавшую между появлением территориальных группировок и распадом древних племенных объединений. Территориальные группировки недавнего времени были разнородны в отношении своего родоплеменного состава. Иногда в одной территориальной группировке объединялись даже хозяйства разного этнического происхождения.

Приведем несколько примеров по данным приполярной переписи 1926/27 г. по Эвенкийскому и Таймырскому национальным округам. На территории современного Таймырского национального округа можно было установить существование в 1926/27 г. 23 территориальных группировок. Конкретная история этих группировок различна. Некоторые из них можно возвести к старым племенным делениям. Такова, например, территориальная группировка, охватывавшая 41 хозяйство (242 человека обоего пола), кочевавшая по бассейнам реки Балахи и озера Таймыр и совпадавшая в общем с племенем вадеевских иганасанов. Только 5 из 41 хозяйства не были по происхождению вадеевско-иганасанскими. Примером территориальной группировки смешанного не только родоплеменного, но и этнического состава может служить группировка между низовьями Енисея и Енисейским заливом на западе и рекой Пурой (притоком Пясины) и озером Пясиным на востоке. В ней было ок. 100 хозяйств (ок. 500 человек обоего пола), из которых эицев, разного родового и племенного происхождения, было до 60 хозяйств, ненцев ок. 30 хозяйств и иганасан — 10 — 11 хозяйств. Проследивая историю образования данной группировки, можно обнаружить, что уже в конце XIX века на этой территории совместно кочевали предки тех же хозяйств, которые отмечены в материалах 1926/27 г., только часть ненцев переселилась сюда позже, в начале XX века. На территории нынешнего Эвенкийского округа можно отметить ту же картину. Из 19 территориальных группировок, существовавших здесь на 1926/27 г., большинство было смешанного родоплеменного состава. Так, в территориальной группировке, тяготевшей к фактории Вановара, было 32 хозяйства (159 человек). Из них было по происхождению из племени чемдаль 17 хозяйств, куркогир — 9 хозяйств, пангкагир — 5 хозяйств и рода Чильчагир — 1 семья. Конкретная история и возраст отдельных территориальных группировок весьма различны. В некоторых случаях мы можем констатировать смешанный родоплеменной состав населения на определенной территории уже в конце XVII века, в других образование территориальных группировок относится сравнительно к недавнему времени.

Включение народов Северной Сибири в состав Российского государства, с одной стороны, своей административной системой консервировало формальное существование племен в качестве административных «родов», с другой стороны — бесспорно ускорило процессы распада родоплеменных связей и формирования территориальных группировок, не связанных с родом и племенем.

Помимо таких процессов, как проникновение новых товарных отношений, усиление зажиточной верхушки, взявшей на себя роль посредника между массой своих соплеменников и русской администрацией и торговцами, замене старых родоплеменных связей новыми территориальными способствовало также появление новых центров тяготения, основанных русскими.

Проследивая историю ряда ясачных зимовий XVII века, можно обнаружить, что выбор мест для них не бывал обычно случаен и отвечал реаль-

ным центрам тяготения той или иной группы коренного населения. Нередко случалось, что первоначально неудачно выбранное место постройки ясачного зимовья в дальнейшем менялось по мере ознакомления с действительными центрами тяготения населения. В свою очередь основание таких русских пунктов создавало само по себе тяготение к ним не только тех племен, для сбора ясака с которых они были построены, но и соседних родов племен, приписанных к другим ясачным зимовьям. Это, естественно, вело к перемешиванию членов различных племен на одной территории.

К сожалению, изучение этих территориальных группировок как реально существующих единиц не привлекло должного внимания этнографов. Правда, практика исследования вела к тому, что фактически изучались и описывались отдельные территориальные группировки у разных народов, но отсутствие ясного представления о характере этих группировок и порочная тенденция архаизации живой действительности — поиски только изживших себя родоплеменных образований — привели к тому, что в литературе мы не находим достаточно четкого определения сущности этих территориальных группировок (соседских общин), их границ, их истории и тех отношений, которые образуют их внутреннюю связь.

Практика советского строительства, впервые толкнувшая к детальному изучению размещения коренного населения Севера по территории, опередила, таким образом, этнографическую теорию.

Задача изучения этих соседских общин тем существеннее, что внутри них можно наблюдать те процессы создания этнографической общности между разными по своему происхождению элементами, которые многое позволяют нам уяснить и в вопросах этногенеза отдельных народов Северной Сибири.

Еще важнее, конечно, изучение этих групп для практики советского социалистического строительства среди народов Севера.

Нам осталось сказать несколько слов о путях развития производственных объединений и территориальных группировок в условиях социализма.

Мы уже говорили о производственных объединениях в связи с их ролью в социалистическом переустройстве хозяйства и быта народов Северной Сибири. Мы указали на различную социальную природу этих объединений, часть из которых представляла собой кооперацию самостоятельных хозяйств с сохранением в них традиций коллективизма, восходящих к первобытно-общинному строю; другая часть этих объединений представляла собой группы хозяйств, экономически связанных и зависящих от хозяйств кулацкого типа, где под покровом по форме первобытно-общинных традиций практиковались различные формы эксплуатации и экономического принуждения. По данному вопросу мы отсылаем к указанной выше литературе.

Развитие социалистического строительства, образование колхозов и ликвидация эксплуататорских элементов привели к коренному изменению всей общественно-экономической жизни народов Севера. У всех народов Севера основной экономической единицей стал колхоз. Главными производственными единицами северных колхозов стали производственные бригады и, в меньшей степени, звенья. Преобладающим типом стойбища являются теперь бригадные и звеньевые станы. В связи с процессами оседания кочевого населения появился новый тип поселения — колхозные центры, колхозные поселки, с которыми связаны группы хозяйств данного колхоза, продолжающие вследствие требований своей производственной деятельности вести подвижной образ жизни.

Все эти новые формы производственно-территориальных связей, пришедшие на смену производственно-территориальным объединениям

прошлого, представляют собой качественно новый тип социального объединения. Если на первых этапах коллективизации старые производственные объединения в какой-то степени сказывались в формировании простейших производственных объединений, то с дальнейшим организационно-хозяйственным укреплением колхозов и переходом их на устав сельскохозяйственной артели старые традиционные объединения исчезли и заменились совершенно новыми, которые определяются задачами хозяйственной деятельности колхозов и формируются правлениями колхозов, исходя из производственного плана и хозяйственной целесообразности.

Несколько иной путь прошли в условиях социалистического строительства более крупные единицы — территориальные группировки. Как мы указывали выше, многие из них легли в основу организованных по территориальному принципу кочевых и сельских Советов. С организацией колхозов многие из них совпали (по составу вошедших в них хозяйств и территорий) с прежними территориальными группировками. В других случаях в пределах крупных территориальных группировок образовывалось несколько колхозов. И наоборот, с укрупнением кочевых и сельских Советов и главным образом колхозов один кочевой Совет и один колхоз стали в некоторых случаях объединять несколько прежних небольших территориальных группировок.

Но и те территориальные группировки, которые легли в основу многих кочевых и сельских Советов и колхозов, изменили коренным образом свое содержание и характер связи между своими членами. В ряде случаев произошли также значительные перемещения населения из одних прежних территориальных группировок в другие. Эти перемещения порою совершенно изменяли этнический состав кочевых и сельских Советов и колхозов. Колхозное производство и быт привели и к переменам в размещении населения по территории. Новые поселки, заготовительные пункты, магазины, школы, более полное и рациональное использование естественных ресурсов — коренным образом изменили не только размещение населения, но также во многих случаях привели к пересмотру прежних границ колхозов и кочевых Советов, уже не отвечавших условиям социалистического строительства.

И старые соседские общины (территориальные группировки), сложившиеся на определенном этапе истории народов Севера в результате распада родоплеменных связей, в свою очередь в новых условиях строительства социализма у северных народов уступили свое место новым формам социалистических территориальных объединений. Подробное изложение и рассмотрение этого процесса должно стать предметом специального исследования.

А. Ф. АНИСИМОВ

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЭВЕПЦОВ О ДУШЕ И ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ АНИМИЗМА

В современной этнографической литературе остаются не определенными два представления о душе: во-первых, представление о «внешней душе» и, во-вторых, представление о душе, связанной с телом человека, — «телесной душе» и о связи этой «телесной души» с другими видами душ, которыми первобытный человек наделял себя. Вопрос о «внешней» и «телесной» душе есть вместе с тем вопрос о причинах появления представлений о множественности душ. Насколько нам известно, в литературе нет решений этих вопросов. Причина этого — отсутствие исторического подхода к изучению явлений анимизма. Анимизм рассматривался, как правило, в статическом состоянии. Между тем, анимистические представления имеют свою длительную историю развития.

Пути возникновения анимистических представлений давно уже раскрыты и объяснены Ф. Энгельсом.

«Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидений¹, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения не есть деятельность их тела, а какого-то особого начала — души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти, — уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души к внешнему миру. Если она в момент смерти отделяется от тела и продолжает жить, то нет никакого повода придумывать для нее еще какую-то особую смерть. Так возникло представление о ее бессмертии, которое на той ступени развития не заключало в себе ничего утешительного, казалось неотвратимой судьбой и довольно часто, например у греков, считалось подлинным несчастьем. Не религиозная потребность в утешении приводила всюду к скучному вымыслу о личном бессмертии, а то простое обстоятельство, что, раз признавши существование души, люди, в силу общей ограниченности, никак не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти тела»².

Анализ анимистических представлений должен, думается нам, объяснить те из проявлений анимизма, которые до сих пор продолжают оставаться не объясненными, в частности представления о множественности душ.

¹ Еще и теперь у дикарей и варваров низшей ступени повсеместно распространено то представление, что являющиеся им во сне человеческие образы суть души, на время покинувшие тело; при этом на действительного человека возлагается ответственность за те его поступки, которые снялись в виде являвшегося сна. Это заметил, например, Имури в 1884 г. у индейцев Гвианы. (Примечание Энгельса.)

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, 1948, стр. 349, 350.

Как указывают материалы этнографии эвенков, эти сложные и противоречивые представления находят свое объяснение в условиях бытия древнего человека. Следует отметить, что верования, о которых пойдет речь в данной статье, давно уже исчезли из современного быта эвенков, ныне равноправных и активных участников строительства коммунистического общества.

Согласно бытовавшим прежде у эвенков представлениям, каждый человек мыслился ими обладающим не одной, а несколькими душами. Один из этих душ представлялись настоящими двойниками человека, вторые — двойниками лишь отдельных частей его тела. Душ-двойников в свою очередь также мыслилось несколько: «ханян», или «ханьякан» (кан — уменьшительный суффикс), — «душа-тень || отражение», «бэен» — «телесная душа» (дословно — «душа || тело») и маин — «душа-судьба»¹. Первая мыслилась находящейся при человеке, пока тот жил, внутри его или поблизости от его тела в виде тени, отражения. Поэтому названия души и тени, а равно и отражения в эвенкийском языке являются синонимами. Эвенки полагали, что ханян способен покидать тело человека и уходить куда ей вздумается: охотиться за зверем в тайге, поехать в легкой, быстрой берестяной лодке (берестянке) ловить рыбу или пойти бродить по местам прежних тасжных кочевков. Этим объясняли эвенки тот удивительный, с их точки зрения, факт, что в одном случае человек видит себя во сне охотящимся на зверя в тайге, а в другом случае — плывущим в берестяной лодке ловить рыбу и т. д. Исходя из этого, все виденное во сне считалось достаточным основанием для того, чтобы предпринять наяву соответствующие желания души ханян практические действия. С другой стороны, считалось предосудительным будить спящего: боялись, что душа не успеет во-время добежать до спящего и человек может заболеть (лишиться души).

О телесной душе бэен эвенки думали, что она находится всегда в теле человека и нигде не удаляется, пока человек жив. По их мнению, она до такой степени слита с телом и неотделима от него, что неуловима для глаза и не может быть воспринимается иначе, как в облике тела человека. Все физиологические отправления организма связывались обычно с деятельностью этого телесного двойника человека. Если духи болезней съедят бэен, рассуждали эвенки, то человек умирает. Наоборот, если шаману удавалось, по их мнению, спасти бэен от духов болезней, человек, хотя бы и после продолжительной болезни, постепенно поправлялся и становился со временем совершенно здоровым.

Маин — душа-судьба человека в отличие от первых двух мыслилась находящейся не в человеке, а в истоке мифической родовой реки, мумонги хокто бира (дословно «водное пространство — дорога-река»). У истоков этой мифической родовой реки растут, полагали эвенки, прекрасные леса с пастбищами. Там много зверя и птицы, озера и реки полны водоплавающей дичи и рыбы. В этой обетованной земле и живут души эвенков маин. Но живут каждая по-своему, врозь и в разном достатке: одни преуспевают, другие живут так себе. Почему складывается по-разному жизнь у маин, эвенки объяснить нам не могли; только одно полагали они (и в этом, видимо, состоял весь смысл их представлений о душе-судьбе), что от этого за-

¹ У некоторых групп эвенков слово «маин» означает также «верховное божество», а вместо множества душ фигурирует единая душа-творение — «оми». В дальнейшем показано, что оба эти представления являются результатом распада древних архаических представлений о душах — двойниках человека, слияния, обобщения и трансформации их в более развитые формы представлений о душе и подателе ее — божестве маин (от «ин» — жизнь, «ин-ми» — жить).

писело благополучие людей на земле: одни преуспевали, а другие терпели всякие бедствия, одни богатели, а другие становились бедняками.

Когда бэен умирает, тогда, полагали эвенки, умирает и человек. Покойника клали на могильный помост в укромном уголке тайги и снабжали «в дальний путь» всем необходимым для продолжения бытия в погустороннем мире. Если покойник мужчина, с ним клалось все, что потребно для охотника, если женщина — орудия женского производства и все, что требуется для ведения домашнего хозяйства. Могильный помост осмысливался при этом как плот или лодка покойного. На нем, полагали эвенки, умерший поплывет по мифической родовой реке, направляясь к родовому поселению мертвецов-сородичей. Однако отправиться туда можно было не сразу. Пока тело не разложилось и костяк не очистился, телесная душа бэен, думали эвенки, должна находиться при нем, продолжая облекать кости. Только спустя известное время, когда бэен, постепенно отдаляясь, совсем покинет костяк, считалось возможным устроить анан — шаманский обряд (камланье) проводов телесной души умершего в мир мертвых¹. Смысл этого обряда сводился к следующему. «Отделившуюся» от тела бэен шаман «увозил» на могильном плоту-помосте в мээнэен мертвецов-сородичей, т. е. в стойбище безоленных, «сидячих» охотников. Это стойбище, полагали эвенки, находится в нижнем мире (хергу буга), в устье мифической родовой реки. Затем шаман возвращался на землю живых людей, в средний мир (дулу буга), а вход из одного мира в другой загораживал особой изгородью из шаманских духов-сторожей.

Что касается хаян, то она, полагали эвенки, став невидимой, удаляется тотчас же от тела покойного и принимает новое качество, подчеркнутое ее новым названием «оми». Это название происходит от о-ми, что означает: 1) стать, возникнуть, появиться, образоваться; 2) создать, сотворить, образовать; 3) сделать, исполнить, произвести; 4) настать, притти, наступить. Став оми, душа уходит к истокам мифической родовой реки и поселяется там в особом жилище душ оми — в омирук (дословно — «вместилище душ оми»²). В этом большом коллективном жилище родовых душ оми и живут бывшие души хаян умерших сородичей. Прибывшая после смерти сородича к истоку мифической родовой реки душа оми разыскивает по берегу реки родовой омирук, поселяется в нем и припимается за обычную для людей работу: ловит рыбу, осматривает ловушки на зверя и птицу, строит рыболовные заколы (заездки).

Пока душа оми добирается, рассуждали эвенки, до истоков мифической родовой реки и устраивается в омирук, тело покойного истлевет, а шаман успевает «отвезти» на могильном помосте (плоту) телесную душу бэен в мир мертвых букит³.

Когда душа бэен прибывает в мир мертвых и поселяется там на стойбище мертвецов-сородичей, дух предков манги⁴ узнает, что при бэен (телесная душа) умершего нет хаян (души-тени). Манги отправляется тогда вверх по мифической родовой реке разыскивать превратившуюся в оми

¹ У некоторых групп эвенков, у которых представления о множественности душ были утеряны и имелись представления о единой душе, в этой роли фигурировала душа оми, с которой и связывались представления о жизни и смерти.

² От оми — «душа-творение» и суффикса рук, служашего для образования из именной основы названий вместилищ: пурта — «нож», пуртарук — «вместилище для ножа», пульба — «пуля», пульберук — «мешочек для пули» и т. д.

³ От бу-ми (дословно — «умереть») и суффикса кит, служашего для образования из глагольных основ названий места, где происходит действие: бею-мэ-кит — «место охоты, промысла», от бэюн — «зверь».

⁴ На языке эвенков манги означает: 1) дух предков; 2) медведь; 3) дух — хозяин «нижнего мира».

душу хаян. Та подчиняется духу предков и следует за ним в мир мертвых. В пути, улучив удобный момент, она принимает (перевоплощается) образ животного или птицы и тем избегает преследования манги, направляясь вновь в свой родовой омирук. Придя в мир мертвых и обнаружив, что душа-творение вновь ушла в омирук, манги призывает своего духа-помощника момурэ (утку гоголя) и велит ему догнать и вернуть убежавшую душу. Тем временем из омирук вылетает одна из душ оми, летит на стойбище сородичей и падает через дымовое отверстие чума (харанду бурурэн), воплощаясь в новых потомках рода. Видя безнадежность погони, дух момурэ возвращается в мир мертвых, и цикл перевоплощений души-творения заканчивается. Так представлялись в изложении эвенков Подкаменной Тунгуски их бывшие воззрения о душах — двойниках человека.

Наиболее ярко эти представления раскрываются нижеследующим рисунком, исполненным в конце 30-х годов стариком эвенком Василием Шарамиксталь с реки Юдукон (левый приток реки Подкаменная Тунгуска), создавшим указанный рисунок при ближайшем участии шаманки Катерины Панкагир. На этом рисунке старик эвенки рассказал, как шаман из рода Кордуяль, по имени Интильгун, совершал проводы умершего сородича в мир мертвых.

На рисунке изображено:

1 — покинутый чум умершего сородича; 2 — могильный помост; подле него на дереве висят сопровождающие умершего «в дальний путь» вещи; 3 — шаманский чум, сооруженный для совершения обряда проводов умершего в поселение мертвецов-сородичей.

4 — старший шаман рода Кордуяль по имени Интильгун «отвозит» телесную душу умершего в нижний мир; 5 — мифическая родовая река; 6 — шаманский дух livestockника расчищает для шамана дорогу; 7 — шаманский дух гагара показывает шаману дорогу; 8 — шаманский бубен, заменяющий шаману лодку; 9 — шаманские духи — охранители и сторожа шамана; 10 — телесная душа умершего следует за шаманом на своем могильном помосте-плоту.

11 — стойбище мифических родовых старух — владыц пути в нижний мир; семь из них живут по берегам мифической родовой реки, одна — на шаманском острове 12, самая старшая 26 является главой поселения мертвецов-сородичей; 12 — шаманский остров; он находится на середине пути и служит местом отдыха шамана; до него шаман останавливается в стойбище 11 мифических родовых старух; спрашивает у них о дороге в мир мертвых; на шаманском острове шаман гостит у старухи — владыццй родовой водяной дороги в «нижний мир», отдыхает и советуется о дальнейшем пути.

13 — узкая горловина, порог; в ней стоит поставленная шаманом ловушка из духов; 14 — конечное стойбище мифических родовых старух — хозяйки дороги в «нижний мир»; шаман пристаёт к берегу и кричит через залив в поселение мертвецов-сородичей, чтобы те взяли привезенную им телесную душу умершего сородича; 15 — шаманский бубен — лодка; 16 — телесная душа привезенного сородича; 17 — жертвенный олень; 18 — гагара — шаманский дух-проводник; 19 — залив в устье мифической родовой реки, за которым начинается «нижняя земля»; 20 — место поселения мертвецов-сородичей; 21 — стойбище (мэзэси) умерших членов рода; 22 — женщины-мертвенцы сидят подле костра, занимаясь различными хозяйственными работами; 23 — девять шаманских земель; на них живут духи предков шамана, а на самой большой (крайней справа) — глава «нижнего мира» манги.

24 — мужчины-мертвенцы промышляют зверя; 25 — строят на реке закол — ловушку для ловли рыбы; 26 — старуха — глава поселения мертвецов поднимается на крутой яр, чтобы посмотреть, кто кричит на мысу; узнав, в чем дело, подает знак одному из мужчин поехать через залив и привезти в поселок телесную душу умершего члена рода; 27 — один из мертвецов селет в лодке через залив за приплывшим на могильном помосте-плоту мертвецом-сородичем; 28 — шаманские духи-помощники, прикрывающие вход в «нижний мир»; 29 — шкура жертвенного оленя; 30 — омирук — родовое хранилище (местопребывание) душ оми; 31 — души оми; 32 — приток верховья мифической родовой реки; 33 — ловушки-заставы, построенные шаманом из духов-помощников шамана, чтобы прекратить доступ духам болезни в омирук; 34 — шаманские духи в образе птиц охраняют проходы в омирук с воздуха; 35 — застава шаманских духов-таймгэй охраняет проходы в верховье родовой мифической реки; 36 — душа оми, превратившись в птицу, улетает от манги в омирук.

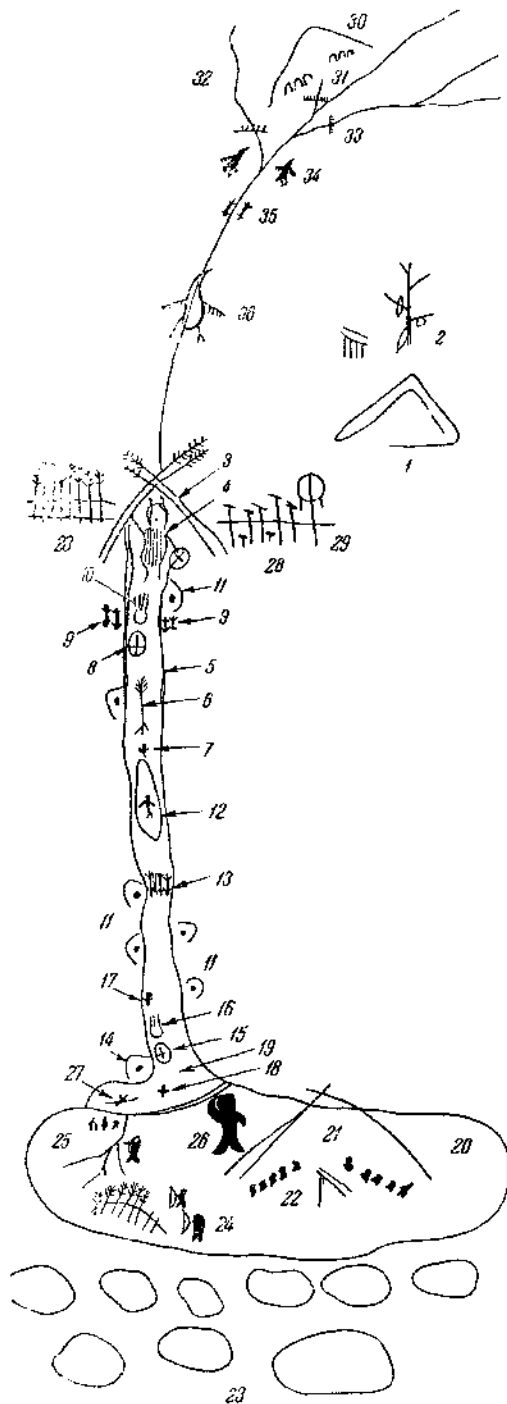


Рис. 1. Проводы шаманом умершего сородича в мир мертвых. Рисунок старика эвенка Василия Шарамикталя

Кроме душ — двойников всего человека, имеются, полагали эвенки, также души отдельных органов тела — головы, рук, ног и т. д. Недомогание той или иной части тела объясняли обычно тем, что повреждена соответствующая частная душа, хозяин этого органа. Так, психические заболевания связывались с повреждением особой души головы винкта, паралич или усыхание рук, ног тем, что духи болезней загрызли или повредили частные души этих органов тела.

Обращаясь к вопросу о характере эвенкийских представлений о душе и их месте в истории первобытного мировоззрения, нельзя не обратить внимания прежде всего на тот в высшей степени примечательный факт, что одни из этих представлений о душах (представления о маин и халян) являются более отвлеченными, другие (о бэен) — более наглядными, образными. Эта наглядность, образность проявляется наиболее отчетливо в представлении о тесной связи души бэен с телом человека. Невольно напрашиваются вопросы: одновременны ли эти представления по своему возникновению? Не является ли это различие в характере представлений об этих душах, двойниках всего человека, выражением того, что данные представления различны также и по времени своего возникновения? Не принадлежат ли эти воззрения различным историческим эпохам, и не следует ли представлять себе их развитие как постепенное появление новых, более обобщенных и отвлеченных представлений о некоей духовной сущности человека, которые уживаются известное время со старыми, более конкретными и образными, не упичтожая их?

С этой точки зрения наше внимание привлекает прежде всего маин — душа-судьба, тесно связанная с представлениями об индивидуальном счастье, удаче, судьбе человека. Судьба эта мыслилась эвенками как невидимая для глаза простого смертного нить, которая идет от головы человека вверх на угу буга (дословно — «верхнюю землю || мир || небо»), прямо в руки к верховному божеству. В языке эвенков это божество имеет ряд названий: «амака», «шэвэки» (сэвэки, хэвэки), «маин». Одно из них — амака — означает: 1) дед, старший брат отца, старший брат матери; 2) медведь; 3) бог. Другое — шэвэки (сэвэки, хэвэки) — имеет следующий ряд значений: 1) дух пеба, хозяин верхнего мира, бог; 2) изображение духа, идол; 3) дух-покровитель. Последнее из названий верховного божества — маин — означает: 1) хозяин душ людей, судьбы; 2) хозяин верхнего мира, бог; 3) счастье¹. Представлялось эвенками это божество антропоморфным, с подчеркнутым характерным патриархальным колоритом. В сложной и запутанной иерархии божеств и более мелких локальных духов означенное божество считалось главным, высшим и именовалось верхним и даже самым верхним (верховным). Небесный свод, или верхняя земля (мир), для этого божества такая же собственность, как хозяйство для самого эвенка. Видимое с земли голубое небо — это тайга небесной земли, где пасутся на сочных обширных ягельниках несметные табуны оленей, принадлежащих верховному божеству. Из этих несметных богатств божество выделило в свое время пай людям, сбросив на землю несколько домашних оленей, положивших начало эвенкийскому оленеводству. Ему же приписывается создание первых людей на земле дулу (средней земле || мире, где обитают живые люди) и основных элементов их материальной культуры. Рассказы об этом, существующие у эвенков в разнообразных и

¹ У некоторых групп эвенков в этой роли выступало также божество экшери (от экшари — «благополучие»), которое обычно фигурировало (например, у эвенков Подкаменной Тунгуски) как божество — верховный хозяин зверей, тайги, добычи, благополучия жизни.

многочленных вариантах, составляют довольно значительный раздел эвенкийского фольклора¹. К мамн, как к верховному божеству, ходили шаманы во время камлания, спрашивая у него почтительно благополучие и удачу для людей — сородичей. Помимо того, ему приписывается вершение всех судеб людей: невидимые нити индивидуальной судьбы человека сосредоточиваются, полагали эвенки, в руках этого божества. При помощи их божество управляет людьми: куда поведет невидимой нитью, туда и пойдет жизнь человека. Оборвет божество ниточку-судьбу, человеку один исход — пропадать. В тех случаях, когда эту ниточку божество обрывало печально, шаман, с позволения божества, влезал на спину своего духа-помощника калир (мифического оленя с рогами оленя и хвостом рыбы) и связывал узелком порванную ниточку души-судьбы. У долган высшая душа человека живет на небе. К ней от человека тянется с земли невидимая нить. При помощи этой нити высшая душа соединяется со средней, обитающей внутри человеческого тела и составляющей источник его жизни².

Неустойчивый и сбивчивый характер представлений о душе — индивидуальной судьбе человека, мамн, равно как и то, что эти представления свойственны в таком виде далеко не всем эвенкам (у многих они совпадают с понятиями верховного божества), указывает, на наш взгляд достаточно определенно, на поздний период их появления. Связь этих представлений с образом верховного божества, в одном случае (представления о ниточках-душах, которые держит, по мнению эвенков, верховное божество, по представлениям долган — высшая душа), а также отнесение этих мифических существ к числу небожителей, в другом, наглядно свидетельствует о том, что эти верхние, или «высшие», души непосредственно с телом человека не связаны и мыслятся как существующие сами по себе, не связанные непосредственно с явлениями жизни и смерти. В тех случаях, где эта связь прослеживается, она всюду оказывается вторичным явлением, наслоившимся на более древние формы анимистических представлений, вступающая с ними в явное противоречие. Таковы, например, представления о причинах смерти как результате разрыва невидимой ниточки-души. Ибо, согласно распространенным повсеместно в прошлом у народностей Севера и Сибири представлениям о причине болезней и смерти, эти причины, как известно, мыслились иначе: в одних случаях они объяснялись тем, что злой дух болезни вселился в тело и грызет внутренности, в других — тем, что духу болезни удалось похитить одну из душ. Функциональная (определять судьбу людей) и семантическая (душа-судьба и божество носят одно и то же название) слитность представления о мамн с представлением о верховном божестве дает основание полагать, что эти представления если не одновременны, то близки по времени возникновения. Ярко выраженный патриархальный колорит образа духа-неба, хозяина верхнего мира, с одной стороны, и подчеркнутая связь этого образа с такими формами хозяйственной деятельности, как оленеводство, — с другой, указывают довольно определенно на время появления подобных представлений — эпоху патриархального рода. Отражением процесса распада рода, появления имущественной дифференциации и первой формы социальной зависимости — патриархального рабства — и были, с нашей точки зрения, представления об индивидуальной судьбе, как предопределенные заранее некоей мифической сущностью, различные для каждого человека условия и пути жизни.

¹ См. «Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору», вып. 1, сост. Г. М. Васильевич, 1936; М. О ш а р о в. Северные сказки. Новосибирск, 1935; и др.

² Устное сообщение А. А. Попова.

Столь же интересным, с точки зрения исторического подхода к изучению явлений анимизма, представляется второй комплекс воззрений эвенков о душе — представления о ханян или ханьякан. В языке эвенков ханян, ханьякан означает: 1) тень (отражение); 2) душа-тень || отражение; 3) предок, дух предка. Как сигнализирует семантика слова, эта душа является источником, вернее, средством воплощения предков в потомках. Эта душа мыслилась обладающей способностью отделяться от тела еще при жизни человека и жить вне его довольно продолжительное время. Само собою разумеется, что если ханян еще при жизни человека могла отделяться от тела и продолжать жить вне его, то и после смерти человека ей ничто не должно было мешать отделиться от тела и продолжать жить самостоятельно. А если она продолжает жить и после смерти, то тем самым нет необходимости считать ее смертной. Следствием этого должно было быть возникновение идеи бессмертия одной из душ, в данном случае — ханян.

В этом комплексе представлений о независимости от тела души ханян существенный интерес для нас имеет, прежде всего, ее трансформация. Пока человек жив, душа эта обитает при теле и бывает видна и уловима в своей телесности в форме тени или отражения (в зрачке, в воде и т. д.). Когда человек умирает, она покидает его тело, становится невидимой, уходит на верховья мифической родовой реки. Вместе с тем изменяются ее функции: если в первом случае она была лишь источником сновидений (явления сна, как было указано выше, ассоциировались эвенками с временным уходом от тела души ханян), то во втором — она источник творческого начала (зарождения) и перевоплощения, что и подчеркивается ее новым названием — оми.

Что касается коллективного жилища (вместилища) душ оми, так называемого мирук, то следует прежде всего напомнить, что тот же мотив подчеркнут и в комплексе представлений о душе бэен: умершие телесные души живут в нижнем мире тоже в одном коллективном жилище, которое осмысливается как мэнэен. В одном из эвенкийских преданий, повествующем об общинном домохозяйстве и общинных началах жизни предков, также фигурирует мэнэен в значении большого общинного жилища¹. В эвенкийском языке мэнэ означает — «жить оседло», «жить долго на одном месте»; мэнэдек — «стойбище безоленных, сидячих охотников рыболовов»; мэнэдери — «оседлый»; мэнэкош — «сам», «само», «сама». В удэгейском языке мэнэ означает — «сам», «сами», «свой»; мэнгде — «вместе». Эвенское мэнэ дословно означает — «оседлый эвен». Прослживаемые по материалам эвенкийской этнографии брачные связи родов, двусторонний кузенный брак, особая роль в религиозной жизни членов рода зятей, особая роль в общественной и семейной жизни дядей по матери, ярко выраженные матрилинейные черты и следы матрилокального поселения, культ женских родовых духов, отражающий особую роль женщины-матери, — все это дает основание говорить о наличии в прошлом у эвенков материнского рода, а мэнэен трактовать как отражение в идеологии некогда реально бытовавших общинных жилищ. К этому следует добавить, что археологические материалы, в частности памятники прибайкальского неолита исаковской и серовской стадий, раскрывают сходную по значению картину жизни древнейших предков современных эвенков².

Еще более отчетливо следы материнского рода проступают в другой части комплекса представлений о душе бэен и душе оми — в образах «древ-

¹ А. Ф. А п я с и м о в. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1936, стр. 162, 163.

² А. П. О к л а д н и к о в. Археологические данные о древнейшей истории Прибайкалья. «Вестник древней истории», 1938, № 1 (2), стр. 251.

них» женщин (старух), хранительниц дороги в мир мертвых. Дорога в хэргу буга (нижний мир || землю) лежит через древние поселения мифических старух, обитательниц нижнего течения родовой реки. Родовой характер поселений подчеркивается тем, что каждая из старух живет обособленно, но на одной и той же мифической родовой реке. Их стойбища расположены по берегам реки, одно за другим, подобно тому, как были ранее расселены по берегам рек эвенкийские роды. Решающее значение имеет та часть этого комплекса представлений, где говорится о хозяйке поселения земли мертвецов. Здесь черты родового матрилокального поселения раскрываются и подчеркиваются. Образ «дальней старухи», живущей за устьем мифической родовой реки, на земле поселения мертвецов-сородичей, наиболее ярко раскрывается со стороны своей социальной семантики в известном уже читателю обряде проводов души умершего в мир мертвых. Когда шаман привозит на могильном помосте-плоту телесную душу умершего сородича на устье мифической родовой реки, он кричит через залив по направлению к стойбищу мертвецов-сородичей и просит принять от него привезенного сородича. На зов шамана выходит из жилища (поселения мертвецов) старая женщина. Судя по всему — это глава и хозяйка родового поселения: она расспрашивает шамана, выслушивает его просьбу и принимает решение — велит одному из мертвецов поехать через залив и привезти от шамана прибывшего пового сородича. Следует подчеркнуть, что данные представления были свойственны не одним только эвенкам Подкаменной Тунгуски. Представления о мифической родовой реке, близкие по значению эвенкийским, составляют центральную ось родовой мифологии долган¹. В представлении нанай (гольдов), указывает Л. Я. Штернберг, главой поселения мертвецов считается женщина².

У нивхов (гиляков), по сообщению того же автора, посреди дороги в мир мертвых покойника встречает старуха и осматривает, есть ли у него в ухе дырки.

Если связь этих представлений с эпохой материнского рода представляется несомненной, то столь же отчетливо звучит в этом комплексе и другой, не менее интересный для нас мотив — тотемические представления, проступающие в цикле перевоплощений души оми. Душа оми перед тем, как перевоплотиться в человека, существует несколько времени в образе животного или птицы: идя за манги (духом предков) по дороге в мир мертвых, она принимает образ зверя или птицы и только благодаря этому перевоплощению получает возможность вернуться в родовое хранилище душ (омирук). Столь же характерно и другое: перевоплощение оми в человека мыслится как вселение ее в чрево женщины. Впрочем, и в этом случае эвенки — не исключение. Судя по материалам В. А. Аврорина и И. И. Козьминского, близкий по значению цикл перевоплощений одной из душ человека и временного пребывания ее в различных зооморфных субстанциях зафиксирован на примере другой тунгусо-маньчжурской народности — орочей и притом в более архаической и отчетливо тотемической форме: там душа после всех перевоплощений попадает с реки буни улини (реки мертвых) к тигровой или медвежьей старухам, живет некоторое время на их родовой реке, а затем возвращается к людям на землю и дает начало новому поколению³.

¹ Устное сообщение А. А. Попова.

² Л. Я. Штернберг. В сб. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны». Хабаровск, 1933, стр. 494—495.

³ В. А. Аврорин и И. И. Козьминский. Представления орочей о вселенной, о переселении души и путешествиях шаманов, изображенные на «карте». В «Сборнике МАЭ», 1949, т. XI, стр. 330

Представления о телесной душе — бэен для нас интересны тем, что в них анимистические черты смыкаются с таким кругом верований, которые древнее анимизма. Мы склонны думать, что представления о бэен (душе тела), как они рисуются по материалам эвенкийской этнографии, в принципе мало отличаются от исходных форм верований, улавливаемых при анализе эвенкийских шингкэн¹. Они свидетельствуют о том, что первоначально само тело человека наделялось особыми сверхъестественными свойствами, и это надделение явилось первой формой иллюзорного отражения в сознании различия жизни и смерти.

¹ А. Ф. Анисимов. Представления эвенков [о шингкэн'ах и проблема происхождения первобытной религии. В «Сборнике МАЭ», 1949, т. XII, стр. 160—194.

С. В. ИВАНОВ

ПРОИСХОЖДЕНИЕ БУРЯТСКИХ ОНГОНОВ С ИЗОБРАЖЕНИЯМИ ЖЕНЩИН

Характерную черту религиозной обрядности бурят в XVIII, XIX и в начале XX столетия составляло изготовление онгонов, т. е. изображений духов, нарисованных краской (чаще всего красной) на материи или вырезанных из войлока, дерева или металла. Судя по отрывочным указаниям Марко Поло, Рубрика и Плана Карпини, практика изготовления онгонов существовала среди монголов еще в XIII веке. Несомненно, она уходит своим и корнями в еще более отдаленное прошлое монгольских племен¹.

Среди онгонов XIX и начала XX века значительное место занимали онгоны с изображениями женщин. Это были небольшие кусочки белой или темпосиней ткани с нарисованными на них одной или несколькими женскими фигурками, представлявшими собою крайне упрощенные линейные или контурные изображения человека, с круглой крупной головой и тонкими копчестостями. Все они весьма походили одна на другую и являлись вполне канонизированными. О художественной стороне рисунков исполнители не заботились, но материал для онгонов старались подбирать поценнее (парча, шелк, кусочки меха, шелковые нитки, мелкие серебряные монеты и т. п.).

Обращает на себя внимание тот факт, что онгоны с изображениями женщин нередко изготовлялись самими женщинами², им же принадлежали и, в соответствии с этим, помещались на женской половине юрты. Женские онгоны были весьма разнообразны и имели свои названия. Приведем некоторые из них: 1 — хойтохи («северный»); 2 — хойто («задний»); 3 — хэлхэ («всеобщий»), или Усайтан (Усэтен) онгон (Усайтан — имя собственное); 4 — эзийнхи (эзенхи) онгон («принадлежащие женщине онгоны»); 5 — монгол онгон («монгольский онгон»); 6 — хулбэрин узуурэйхи («находящийся у кончика каждой ноги»); 7 — хорин хойор хуухэд («хоринские две девушки»); 8 — хамаган ижин («женщина-мать»); 9 — Мэнгэлэн басаган («Мэнгэлэн девушка»); 10 — хойморойхи онгон («задней половины юрты онгон»); 11 — хуугэн онгон («девушка» или «ребенок» онгон); 12 — муруй эрхэ эзии («искривленная, капризная баба»); 13 — хатав Мунгулэй («ханша Мунгулэй»); 14 — дэрын эзийнууд («подушечные бабы»); 15 — хугшэни онгон («старуха-онгон»); 16 — ухэхэ бурууги онгон («онгон

¹ Марко Поло. Путешествие. Л., 1940, стр. 63; И. П л а н о К а р п и н и. История монголов; В. д е Р у б р и к. Путешествие в Восточные страны. СПб., 1911, стр. 7, 71.

² В XIII веке, по наблюдению Плана Карпини, антропоморфные онгоны из войлока и шелковых тканей также делались женщинами (П л а н о К а р п и н и. Цит. соч., стр. 7).

телят, обреченных на смерть»); 17 — тугал бурууви онгон («телят новорожденных и тех, которые постарше, онгон»).

Если к этому, далеко не полному, списку присоединить большую группу онгонов, на которых фигурируют «шаманки» под самыми разнообразными именами, «матери», «дочери» и просто «женщины», имена которых давно забыты, то число женских онгонов окажется весьма значительным¹.

В XIX и в начале XX века у бурят господствовали патриархально-феодалные отношения, на первый взгляд исключавшие столь широкое распространение онгонов с изображениями женщин. Возникает вопрос: являлись ли эти онгоны пережитком идеологии материнского рода и чем в таком случае вызвана была устойчивость этих пережитков, или же в этих онгонах нашли свое отражение какие-то современные им общественно-экономические явления? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прежде всего уяснить содержание тех религиозных идей, которые были связаны с женскими онгонами, и раскрыть социальный облик изображенных на них женских персонажей. Это поможет нам разобраться в том, какие явления общественного порядка нашли свое отражение в религиозной практике изготовления женских онгонов. Что касается названий онгонов, то они лишь в слабой степени говорят о содержании рисунков. Последнее гораздо ярче раскрывается в легендах и рассказах, имеющих непосредственное отношение к онгонам, а также данными об употреблении и назначении онгонов.

Бытовавшие в XIX и в начало XX века женские онгоны отражали в своем содержании различные этапы исторического прошлого бурят, от эпохи материнского рода до периода патриархально-феодалных отношений. Некоторые древние онгоны, дожившие до XX века, повидимому, неоднократно подвергались переосмыслению и были, так сказать, «приспособлены» к современной им исторической обстановке, о чем весьма убедительно говорят связанные с ними представления. Другие онгоны, несомненно, появились в период отцовского рода, третьи — в период становления и развития патриархально-феодалных отношений. Однако попытка выделить среди онгонов вполне четкие по семантике группы, в «чистом виде» отражающие идеологию бурятского общества на тех или иных исторических этапах его развития, наталкивается на серьезные препятствия и не всегда представляется возможной, поскольку содержание онгонов нередко образует пеструю смесь, сложное переплетение равноновременных по своему происхождению идей и представлений.

Более древними являются племенные и родовые онгоны, позднейшими — семейные. Намечается также разделение женских онгонов на две группы по признаку положительного или отрицательного отношения к человеку, к обществу илищелстворяемых ими «духов». Но и это деление не всегда строго выдержано, поскольку, по мнению бурят, добродетельные духи при небрежном обращении с их онгонами могли причинять людям вред, в то время как явно отрицательные, вредные, злые духи, при соблюдении необходимых правил обращения с ними и с их изображениями, могли оказаться в роли «охранителей» человека, его имущества, дома, скота. Тем не менее представления о благожелательных или враждебных онгонах встречаются столь часто, что могут быть взяты за основу при разделении онгонов на группы. В первую группу (благожелательных) войдут

¹ При изучении онгонов нами использованы коллекции и описи их, хранящиеся в Музее антропологии и этнографии Академии Наук СССР, Гос. музее этнографии, Иркутском музее, Музее при Казанском гос. университете, а также литературные источники (работы Н. Агапцова и М. Хангалова, В. Михайлова, Ц. Жампарано, Г. Санжсеева, Н. Затопляева, П. Хаптаева, А. Баторова, Р. Потанина и др.).

онгоны с изображениями женских духов и божеств, считавшихся покровителями и защитниками женщин, в которую (враждебных) — онгоны с изображениями духов женского пола, якобы приносящих вред женщине или ее детям, а также домашнему скоту, преимущественно молодянку.

К первой группе могут быть отнесены следующие: 1) онгон хоринских девиц — предков по женской линии, якобы оказывавших покровительство хозяйке дома; 2) «задней половины юрты онгон», якобы способствовавший плодovitости женщины и «охранявший» ее детей и домашний скот; 3) «Дуде онгон», изображавший божество плодovitости; 4) «госпожа Маилга» — божество плодovitости, деторождения; 5) «находящийся у кончика каждой ноги» (т. е. в ногах постели); этот онгон изготовлялся с целью увеличения плодovitости женщины, а также для «помощи» при трудных родах; 6) «пеликий», «всобщий», или «северный», онгон, изготовлявшийся с целью прекращения бесплодия, и некоторые другие. В первую группу онгонов входили главным образом племенные и родовые онгоны, что свидетельствует об их древности. Персонажи «великого» онгона считались духами небесного происхождения. Среди них значилась и «многотысячная Усэ-тэнь» — «создательница бурят и покровительница болотов».

Существование перечисленных онгонов в XIX и в начале XX столетия представляло собою, как можно предполагать, пережиток матриархально-родовой идеологии, которая, в условиях хозяйственной и культурной отсталости Бурят-Монголии в прошлом, кое-где еще продолжала удерживать свое значение, особенно среди женщин. В религии и мифологии сохранялись еще представления о существовании значительного числа женских божеств и духов занимавших в развитом шаманском пантеоне высокое положение. Так, например, хозяйкой земли считалась седовласая старуха, хозяйкой Байкала — богиня Аба-Хатан. Наверху, на 18-м небе, «жила» старуха Мойс-хара изип, о величине которой можно судить по тому, что она, будучи убита, «падает, простираясь через три пади». Тюрмас тэнгри, считавшийся главою западных небесных тэнгриев, имел бабушку Манзан-Гормо, к которой в трудных и опасных случаях он обращался за советом и молился ей, как своей покровительнице. Советы и наставления этой бабушки должны были беспрекословно исполнять и все прочие западные тэнгри. Местопребыванием Манзан-Гормо считался «шов неба», т. е. Млечный Путь. Имются также упоминания о культе «Бейин Хатун» — самой себя создавшей госпожи, якобы благорасположенной к человеческому роду. Весьма почиталась шаманистами женщина, возглавлявшая так называемых сатинских бурханов и т. п. Все эти примеры свидетельствуют об устойчивости представлений о высоком общественном положении женщин в прошлом.

Бурятский фольклор, легенды и предания богаты образами женщин. Даже в загадках, где речь идет о самых обычных предметах, животных, частях человеческого тела или явлениях природы, казалось бы ничего общего не имеющих с образом женщины, последняя тем не менее постоянно выступает в том или ином виде¹. У бурят обнаружено интересное сказание об амазонках, напоминающее античные легенды на ту же тему. Было такое царство девиц, говорится в этом сказании, где все войско состояло из одних женщин, где чиновники и подданные были

¹ Напомню некоторые из народных загадок этого рода: «Аларские девицы с брюхом на спине» (икры ног), «Аларские девицы — десять наверху, десять внизу» (зубы); «Три женщины печенку жарят» (треножник); «Ханские девицы в черных шелковых одеждах» (сажа); «Желтая девица с огнем внутри» (русский самовар); «Небесные дочери в кустарнике играют» (зайцы) («Изв. ВСОРГО», 1911, т. X, стр. 111—113, 117, 125, 130, 133).

девицами. Управляла этим царством женщина. Даже скот состоял из одних кобыл, коров, овец и коз¹. Пережитки материнского рода отмечены и в области социальных отношений бурят-монголов². В свете этих фактов существование женских онгонов, считавшихся благожелательными, не требует дальнейшего объяснения.

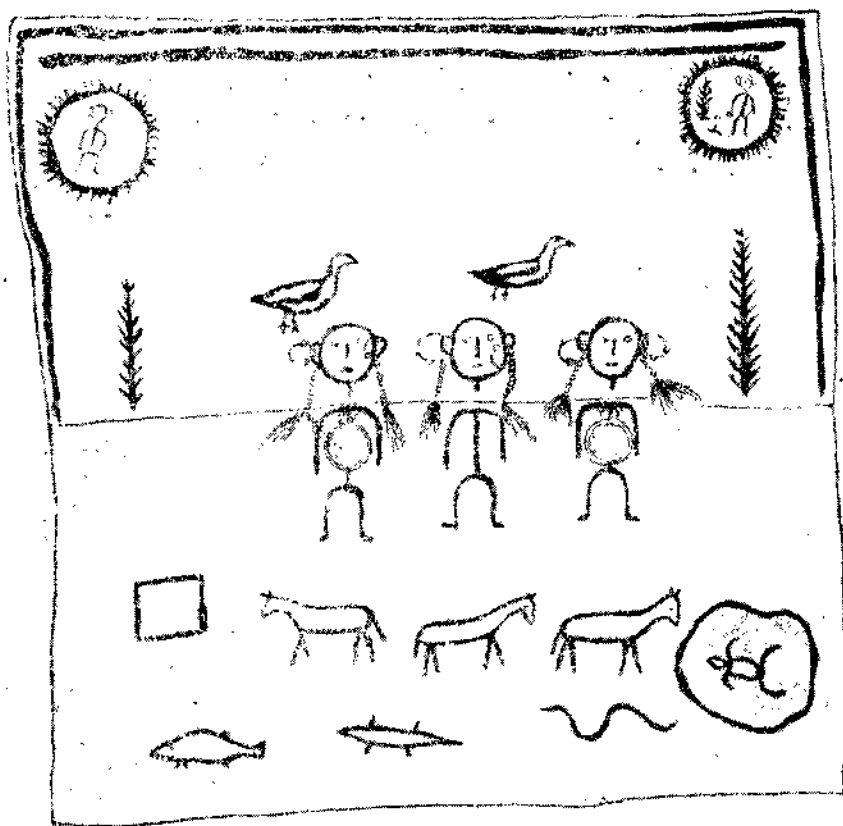


Рис. 1. Онгоны хоринских девиц (Гос. музей этнографии, № 403--63)

Рис. 1 и 2 дают представление об двух онгонах из описанной группы. На первом (рис. 1) изображены хоринские девушки. Они нарисованы на куске материи размером 30 × 31 см. Верхняя часть онгона белая, нижняя красная. Онгон носит название «зултани зураг», т. е. «имеющих светильник рисунков». В центре помещены фигуры трех девиц, головы которых нарисованы на белом фоне, а туловища — на красном. Две из них — хоринские сестры, третья (средняя) — их подруга. К ушам фигур пришиты свернутые из медной проволоки серьги с бусинкой и небольшие косы из шелковых ниток и красного бисера. Над фигурами девушек нарисованы два лебедя,

¹ М. М. Хангалов, Сказки, поверья и некоторые обряды у северных бурят. «Груды ВСОРГО», т. V, 1903.

² К. В. Вяткина Пережитки материнского рода у бурят-монголов. «Советская этнография», 1946, № 1.

представляющие собою двух «небесных богинь — девушек». В лице этих лебедей представлены те же хоринские девушки; мы видим здесь один и тот же образ, выявленный в одном случае в более древней зооморфной, в другом — в позднейшей антропоморфной форме. В фигурах птиц нельзя не видеть отражение известной легенды о происхождении племени хори, согласно которой предок хоринцев Хоредой лепился на девушке, спустившейся с неба в образе лебедя¹. Описываемый онгон имеет, таким образом, ближайшее отношение к древним тотемистическим представлениям бурят. В верхней части онгона изображено небо в виде двух красных полос — длинной, концы которой опущены вниз и частично окаймляют боковые стороны онгона, и короткой, расположенной под первой чертой. Изображения солнца (слева) и луны (справа) имеют вид лучезарных кругов, внутри которых помещено по одной человеческой фигурке, повидимому женской. Правая фигурка держит в руке ведро, рядом с ней изображено дерево. В фигурке с ведром и деревом нашла свое отражение широко распространенная среди народов Сибири легенда о земной девушке, похищенной луною. Под светилами нарисовано еще по одному дереву, имеющему вид елочки. На красной (нижней) части онгона нарисованы различные животные — три коня (очевидно, принадлежащие девушкам), рыбы и пресмыкающиеся.

На рис. 2 изображен онгон под названием «Находящийся у кончика каждой ноги». Его, как уже указывалось, изготавливали женщины для увеличения плодovitости, а также для помощи при трудных родах. Рисунок изображает мать и поворожденного ребенка. Фигуры нарисованы красной краской на красном шелке и украшены пухом степного орла (над головой). Под ногами женщины помещена фигура, изображающая ширээ (жертвенный стол), к груди прикреплена маленькая медная фигурка женщины («душa»). Фигура женщины-матери украшена, кроме того, шестью узкими полосками цветного коленкора, почти целиком закрывающими изображение и поэтому на нашем рисунке не показанными.

Персонажи онгонов этой группы объясняются по-разному. Согласно одной версии, на онгоне изображена молодая бурятка Тахай, дочь шамана, умершая во время родов. По другой версии, это — Архан, молодая женщина, дочь шамана, имевшая любовника и в период беременности выданная замуж за другого человека. Жених и его родня, увидев невесту, будто бы осмеяли ее; молодая женщина, родив ребенка, не вынесла позора и удавилась около своей постели. Рассказ этот представляет собой, несомненно, позднее истолкование легенды о матери и ребенке, так как в старину женщину не осуждали, если она имела ребенка до брака. Скорее можно предполагать, что первоначально сюжет рисунка должен был изображать

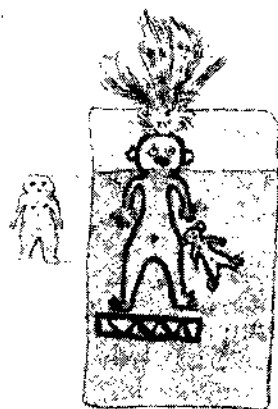


Рис. 2. Онгон «Находящийся у кончика каждой ноги» (Гос. музей этнографии, № 783—83/а)

¹ А. Потапова. Буряты. Сборник «Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю». М., 1895, стр. 8—9.

женского духа плодovitости или благополучные роды и тем самым магически содействовать разрешению женщины от бремени. Обращает на себя внимание тот факт, что фигуры, рисуемые на онгоне, изображают не богов, а лиц, когда-то живших на земле.

Иной характер имел ехэ онгон, т. е. «большой (великий) онгон», носивший у балаганских бурят название «хойтохи», или «хэлхэ онгон», т. е. «северный», или «всеобщий», а у аларцев — «Усайтан». Он состоял из серии изображений, соединенных вместе. Особое внимание, которое оказывали этому онгону хозяева дома и их многочисленные родственники и соседи, говорит о том, что он был одним из главных и почитаемых онгонов. О том же свидетельствуют обряд его изготовления и связанные с онгоном представления. Делался онгон по совету шамана для молодой хозяйки дома, после свадьбы. Поводом для его изготовления служили бесплодие женщины, болезнь ее или большая смертность детей. В дореволюционное время смертность детей среди бурятского населения достигала значительных размеров, что объяснялось отсутствием медицинской помощи, тяжелыми условиями существования бедняцких семейств и антисанитарным состоянием жилищ. Но мстное население объясняло смертность детей вмешательством злых духов. В целях охраны ребенка родители в течение полугода не допускали в юрту посторонних людей и ставили около жилища особые знаки (березки с протянутыми от них к стене юрты нитками или лентами), увидев которые люди проходили мимо¹.

В изготовлении ехэ-онгона принимало участие целое селение, главным образом старики и старухи: мужчины делали ящик для хранения изображений, женщины шили и украшали онгоны. Пока люди были заняты этой работой, хозяйка дома носила на руках специально сделанную для этого обряда куклу и делала вид, что «кормит» ребенка. В честь изготовленных онгонов закалывали жертвенных животных, и шаман призывал к себе различных духов неба. Обряд заканчивался съедением жертвенного мяса и сожжением костей животных, после чего онгоны складывали в ящик и подвешивали к стене юрты на женской стороне. При освящении онгона присутствовало много народа, в том числе молодежь обоего пола и даже дети. Духи ехэ-онгона считались «великими духами» небесного происхождения. Одно из главных мест среди них принадлежало онгону хорюкшут, который представлял собою семь вырезанных из жести женских фигурок, пришитых к лоскутку ткани, украшенному перьями. Эти семь (или девять) «дев», как их называли буряты, повидимому, представляли собой дочерей старика Эсэгэ Малаан тэнгри (персонализация неба), игравших важную роль в религиозном мировоззрении шаманистов. В пользу этого предположения говорит указание Хангалова: «У бурят Уггинского ведомства во главе хойтохи онгонов находятся девять дочерей Эсэгэ Малаан тэнгри; иные говорят — три дочери»². К онгону ехэ, или хойтохи, обращались со следующим призывом: «Многотысячная Усэтенъ (хэмык) — тысячная Хайсэтен, создательница бурят, правительница болготов!»³. Упоминание о женщине-предке, прародительнице бурят, позволяет рассматривать описываемый онгон как племенной. В пользу такого

¹ М. Н. Молодых и Кулаков. Иллюстрированное описание быта сельского населения Иркутской губ. СПб., 1896, стр. 192.

² М. Н. Хангалов. Свадебные обряды, обычаи, поверья и предания у бурят Уггинского инородческого ведомства Балаганского округа. «Этнографическое обозрение», 1898, № 1, стр. 39, прим. 1.

³ Г. Н. Потанин. Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV. СПб., 1883, стр. 104.

предположения говорит также коллективное изготовление изображений присутствие на освящении их большого числа людей.

Многочисленные образы женских духов, представления о которых сложились задолго до становления отцовского рода, не исчезли окончательно и на последующих ступенях общественного развития бурят но многие из них приобрели иное осмысление. Первоначальная семантика этих женских персонажей сохранилась лишь частично, нередко в завуалированной форме. вновь возникшие представления отражали новые общественные отношения, сложившиеся в период отцовского рода, а возникшие позже — патриархально-феодалные отношения. Свобода, независимость и авторитет, которыми пользовалась женщина прежде, были ею утрачены. В связи с этим и идеи о ее важной общественной роли, отраженные в семантике старых онгонов, оказались в явном противоречии с существовавшими общественными порядками. Эти идеи стали не более как пережитком далекого прошлого и лишь частично удерживались в замкнутой женской среде.

Что же представляли собою новые идеи, связанные с женскими онгонами, и какие обстоятельства вынуждали прибегать к их «помощи»? Ответ на этот вопрос частично содержится в самой семантике онгонов. Внимательное изучение ее показывает, что хотя по своему составу эта группа онгонов и не однородна, все персонажи ее относятся к категории лиц, ставших жертвами социальной несправедливости, угнетения, классовых противоречий, обнищания, голодовок, лишений и т. п. О многих из этих лиц говорится, что они в порыве отчаяния покончили жизнь самоубийством или были убиты во время военных столкновений. Другие были замучены своими хозяевами, родственниками или мужьями. Чрезвычайно характерно, что женщины, изображенные на онгонах, представляют собою чужеродок, рабынь, батрачек, служанок, пастушек, сирот, безродных, падчериц, старух, оставшихся на склоне лет одинокими и лишенными помощи и т. д. Безотрадное, во многих случаях трагическое, положение, в котором, согласно легендам, оказались эти обездоленные, могло иметь место только в условиях разложения рода и в период раннеклассовых отношений. Особенно тяжело приходилось сиротам и детям бедняков. Бедные родители, будучи доведены до крайней нищеты, вынуждены были продавать своих детей, чаще всего девочек, богатым родственникам или чужеродцам, которые жестоко эксплуатировали малолетних и создавали для них невыносимые условия жизни. Вот почему в легендах, относящихся к женским онгонам, так часто попадаются указания на то, что те или иные женщины, превратившиеся после смерти в «духов», при жизни испытывали крайние лишения. Их заставляли жить в хлеву, всячески издевались над ними, мучили, подвергали постоянным насмешкам, наказывали за малейшие проступки. За все эти лишения души «местили» своим бывшим угнетателям, а заодно и их сородичам, наводили на них страх, «насылали» болезни, несчастья. В этих легендах нашел яркое отражение глухой протест социальных низов бурятского общества против власти кулаков и феодалов. Социальную неоднородность бурят XVII века достаточно отчетливо раскрывают отписки русских казаков, упоминавших о князях, «лучших людях» (под которыми подразумевались братья князцов, их племянники и дяди), улусных людях (рядовых свободных членах рода), рабах и вшишимах (данниках из числа соседних племен). Рабами владели как князья, так и «лучшие люди». Известны случаи (1658 г.), когда «девку» продавали за кунк (панцырь). Рабство носило патриархальный характер. «Надо полагать, — пишет по этому поводу А. П. Окладников, — что...

в XVII веке рабы были нужны для ухода за скотом, для домашних услуг»¹. Это вполне подтверждается содержанием многочисленных легенд о так называемых «телячьих онгонах», известных по материалам XIX—XX веков. В этих легендах рассказывается о женщинах — рабынях или служанках, которым поручен был уход за скотом, в частности за телятами. За тяжелые условия при жизни эти женщины после смерти «мстили» своим хозяевам, «насылая» болезни и порчу на скот. Значительное число женских онгонов с отрицательным значением, еще существовавших в прошлом столетии, находит свое объяснение и в том, что позорный обычай продавать детей дожил среди бурят до конца XIX столетия. В газете «Казанский биржевой листок» за 1891 г., в № 1, в статье «Торговля людьми в Иркутской губ.» сообщается, например, что «в некоторых иногородческих ведомствах до сих пор еще бывают случаи продажи и покупки детей — исключительно девочек». Среди последних фигурируют дочери, сестры, племянницы. Далее говорится, что «продают детей по большей части люди бедные; преимущественно продаются сироты... Возраст продаваемых от 6 до 15 лет; обыкновенно покупают девочек 8—10 лет, они могут уже служить помощницами в домашних работах. Продажная цена — от 4 до 100 рублей; более взрослые ценятся дороже»².

Такова была историческая действительность в XVII—XIX веках, с ее формами эксплуатации чужого труда внутри семьи. В условиях этой действительности в народе создавались представления о том, что рабыни, служанки, сироты, лица, доведенные до самоубийства, и т. д. после смерти должны превратиться в «злых духов», впускающих случая отомстить людям, в первую очередь своим хозяевам или родным, за все обиды, притеснения и страдания, испытанные ими при жизни. Естественно, что таких «духов» боялись, особенно те семьи, которые осознавали вину перед ними. Такого рода представления широко отражены в легендах, записанных по поводу тех или иных онгонов рассматриваемой категории. Анимистические представления, вера в духов, могущих причинить вред людям и их имуществу, наличие шаманов, поддерживавших в народе эти представления, способствовали сохранению культа женских онгонов почти до Великой Октябрьской социалистической революции. Таковы были причины появления многочисленных женских изображений на поздней стадии общественного развития бурят.

Если внимательнее присмотреться к этим «злым духам», то нетрудно заметить, что злы и кровожадны они не только из приписываемого им чувства мести. Корни этой «озлобленности» следует искать в тех социальных условиях, которые сложились в описываемый период в самом бурятском обществе. Не малую роль играли и представления о душах умерших и о судьбе покойников. Буряты, как и многие другие народы, постоянно заботились о своих умерших, снабжали их всем необходимым, полагая, что в противном случае души покойников, лишенные пищи, будут мстить оставшимся в живых, насылая на них болезни, портить скот. Но кто же мог взять на себя заботу о душах многочисленных безродных, сирот, работниц, одиноких, неизвестных и забытых людей? Согласно религиозным представлениям бурят, эти лица, оказавшись в тяжелом положении и после смерти, должны были сами напоминать о себе. Они «некали» случая обратить на себя внимание своих бывших хозяев или однополусеников и тем самым добиться от них необходимой

¹ А. И. Окладников. Очерки из истории западных бурят-монголов. Л., 1937, стр. 312—315, 318.

² Продажа женщин отмечена в Монголии и в начале XIX века. См. Иаквиф (Бичурин). Записки о Монголии, ч. III, 1828, стр. 185.

«помощи». С этой целью они «вызывали» падеж скота или «вредили» членам семьи, «насылая» на них болезни. Особенно часто они «нападали» на скот. Возникновение этих представлений объясняется тем, что скот у бурят постоянно находился под угрозой заболевания. В дореволюционное время эпизоотии, особенно сибирская язва, принимали иногда внушительные размеры и сильно разоряли население. Ветеринарная помощь отсутствовала, своими силами с этим злом бороться не умели, а анимистическое мировоззрение и поддерживавшие его шаманы подкашивали, что болели животные оттого, что их преследовали и беспокоили «духи». Бурты думали, что эти духи были душами людей, умерших естественной или преждевременной смертью. Среди них видели в первую очередь указанных выше лиц женского пола. При заболевании скота или людей немедленно изготовлялся соответствующий онгон (изображение). Его «одевали», «кормили» и «поили», наделяли тем или иным названием и помещали на женской половине юрты. Шаман в этом деле никакого участия не принимал. Все это делалось исключительно женщинами, на обязанности которых лежал уход за скотом. Женщина наблюдала за перегонем скота на пастбище, пасла скот, доила коров и кобыл, ухаживала за телятами и жеребятами. На нее же возлагалась и забота о здоровье скота. Предполагалось, что после изготовления онгона и соответствующих действий над ним духи переставали вредить людям и даже, при соблюдении правил обращения с онгонами, становились охранителями скота, жилища, семьи.

Из онгонов этой серии следует упомянуть: 1) эзенхи онгон, представлявший собою изображение двух девушек-рабынь, ставших после смерти избранницами духов и «помогавших» при болезнях телят; 2) үхэхи буруги онгон — онгон двух служанок, матери и дочери, проливших однажды при доении коров молоко и из страха перед хозяевами удавившихся; 3) изи онгон — онгон женщины-пастушки, которая однажды заблудилась, попала к эвенкам и, следовательно, лишилась помощи сородичей; после смерти стала «вызывать» в своем улусе эпизоотии; 4) тутгал буруи онгон, изготовлявшийся при падеже скота (телят и жеребят) в честь четырех сестер, погибших вместе со своими родителями от насильственной смерти; сестры «сделались» вредными боходоями и стали губить телят и жеребят; 5) боронхи баранхи онгон — против падежа телят, изготовлялся в честь четырех дочерей, погибших во время одного из военных столкновений.

Үхэхи буруги онгон состоит из двух соединенных вместе доскутков сукна, красного и черного цветов, на которых нарисовано по одному женскому изображению. Как и на предыдущих онгонах, оба рисунка очень схематичны и строго линейны. Голова изображена в виде круга, глаза — точками, нос в виде прямой черты; такой же прямой чертой отмечен рот. Ступни и кисти рук опущены. Онгон изображает мать и дочь, бывших при жизни служанками. Однажды, совершив мелкий проступок, они, из боязни гнева хозяина, удавились и, согласно легенде, сделались онгонами — покровителями коров и телят. Хранилось это изображение над полками с молочной пищей¹.

На рис. 3 представлен эзенхи или хёкшихи онгон, т. е. женский или старушечий онгон. На нем изображены две девицы-рабыни, будто бы ставшие после смерти избранницами духов и оказывавшие, по мнению хозяев онгона, помощь при заболевании телят и ягнят. Фигуры нарисованы красно-оранжевой краской на темносиней материи. Вверху

¹ М. Хангалов. Этнография, религия и фольклор бурят, Тетрадь 37, стр. 1072 (Библиотека Гос. музея этнографии, инв. № 28).

изображены солнце и луна, а на луне дерево и девушка с ведром в руке¹. Онгон делали жепщины, они же совершали перед ним соответствующие обряды². Хранилось изображение в берестяной коробочке на женской половине юрты³.

Подробные сведения об изи онгоне сообщает П. Т. Хаштаев. Когда-то, в глубокой древности, гласит легенда, молодая девушка Урьмаха ушла

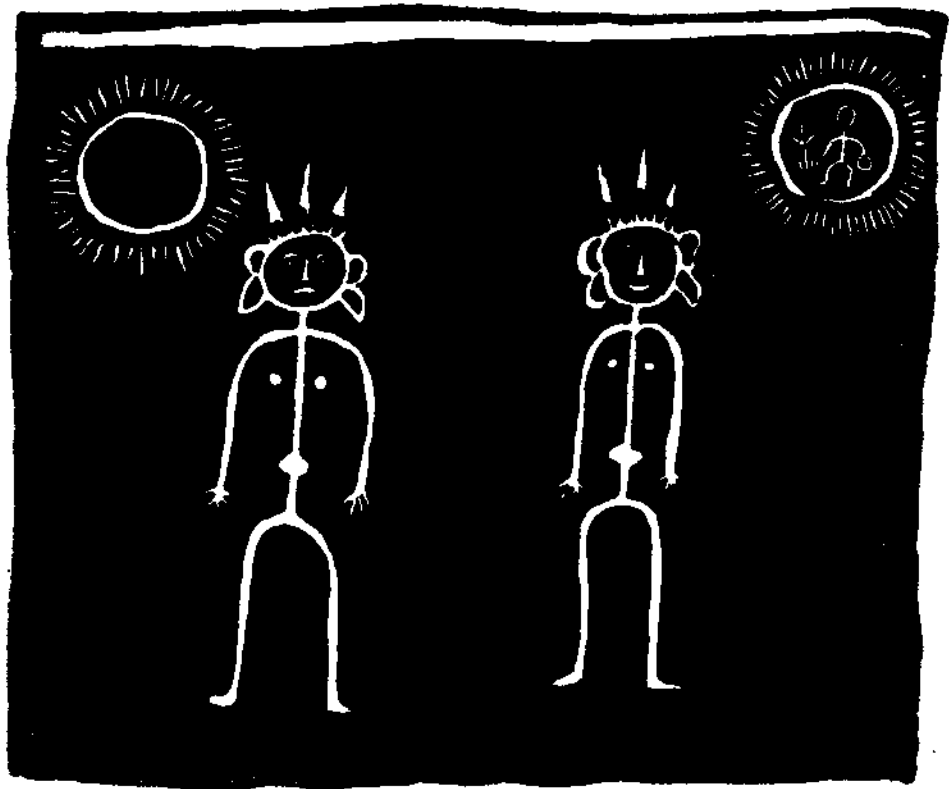


Рис. 3. Онгон эвенки (Иркутский областной краеведческий музей, № 7365-4)

со стадом телят в соседнюю степь, затем забралась далеко в тайгу и заблудилась. Пробираясь вместе со своим стадом через лесные дебри, она встретила эвенка и вышла за него замуж. С тех пор прошло много времени, о судьбе девушки никто ничего не знал, и родные постепенно забыли о ней. Но вот однажды в улусе, где она когда-то жила, появилась эпизоотия. Позвали шаманку, и она рассказала о судьбе Урьмахи, ее тяжелой доле, о смерти и о возвращении ее души (и души мужа) в родной улус. Эти души, по словам шаманки, «давили» телят и овец. Для прекращения падежа она потребовала принесения жертвы покойным и обращения к ним с просьбой о прекращении мора. Шаманка вырезала при этом две человеческие

¹ Иркутский областной краеведческий музей, № 7365-4.

² М. Хангалов. Свадебные обряды, обычаи, поверья и предания у бурят Уйгинского инородческого ведомства Балаганского округа. «Этнографическое обозрение», 1898, № 1, стр. 39, прим. 1.

³ Гос. музей этнографии, колл. № 403-6, а, б.

фигурки из желтой материи, изображавшие Урьмаху и ее мужа, и сказала, что они представляют собою олицетворение этих злых духов. После обрызгивания онгона тарасуном (водкой) и жирным супом, шаманка взяла в руки кусок мяса жертвенного барана и обратилась к онгону со следующим заклинанием:

«Хозяйства не трогай,
Скота не уменьшай,
Вреда не носи,
Живущим телятам
Тяжесть не носи,
Онтхо¹, Урьмаха, помилуйте!»

С тех пор, говорит легенда, буряты стали почитать этих духов и делать их онгоны при заболевании скота².

Таким образом, значительное число онгонов с изображениями женщин находит свое объяснение в особенностях социально-экономических отношений бурят на различных этапах их исторического развития. Лишь незначительная часть женских онгонов XIX и начала XX века представляла собой пережиток идеологии эпохи материнского рода. Большинство других онгонов возникло в период отцовского рода и последующих стадий общественного развития, и существование их было вполне закономерным явлением на всем протяжении патриархально-феодальных отношений. Если преобладание женских персонажей в первой группе онгонов можно объяснить стойкостью представлений о высоком общественном положении женщины в прошлом, то появление женских духов второй группы вызвано совершенно другими причинами: обилие именно женских, и притом злых, духов явилось своеобразным отражением тяжелого положения женщины в условиях патриархального рабства, феодального гнета, бесправия, забитости и нищеты.

Выше мы видели, что женские онгоны, время возникновения которых с достаточным основанием может быть отнесено к эпохе материнского рода, считались по своей природе доброжелательными. Это были предки по женской линии, антропоморфизированные тотемы (девушки-лебеди), духи — покровители женщин, духи плодovitости и т. п. Сюда же относились некоторые духи природы, например духи солнца и луны. Естественно напрашивается вопрос, были ли в те отдаленные времена онгоны с изображениями женских духов, считавшихся недоброжелательными по отношению к людям? Поскольку, как уже говорилось выше, среди современных онгонов не всегда удается выделить строго очерченные группы, восходящие к эпохе матриархата, а древние материалы этого рода нам неизвестны, прямой ответ на поставленный вопрос дать трудно. Но некоторые признаки онгонов позднего времени как будто позволяют ответить на этот вопрос утвердительно. Если благожелательные онгоны, будучи родовыми, считались обязательными, то вторые изготовлялись, повидимому, лишь при известных обстоятельствах. Женщины, жизненный путь которых по тем или иным причинам отклонялся от обычного, от норм материнского и правопорядка, должны были после смерти внушать к себе страх. Такие лица, будучи в глазах членов общины опасными, легко могли быть причислены к числу злых духов. К этой категории следует, по нашему мнению, отнести древние онгоны с изображениями женщин, нарушавших запреты употребления в пищу мяса тотемных животных,

¹ Онтхо — имя мужа Урьмахи.

² П. Т. Х а п т а е в. Легенда о появлении «изи онгона». «Бурятведческий сборник», вып. V, стр. 50, сл. Иркутск, 1929.

онгоны женщины, бывших при жизни злыми, недоброжелательно относившихся к членам общины, онгоны женщин, нарушивших установленные обществом нормы брака, и т. п. Женщины, преждевременно умершие от болезней, от неудачных родов, погибшие насильственной смертью, также должны были рассматриваться как духи враждебные, опасные для окружающих.

Характерные для прошлого бурят представления о социальных причинах появления описанных выше «злых» духов известны и некоторым другим народам Сибири и Дальнего Востока. Приведем несколько примеров. Удэгейцы полагали, что человек, погибший насильственной смертью, неминуемо превращался в чорта, способного навлечь на людей неисчислимые бедствия, если душа убитого оставалась неотомщенной. Поэтому за смерть сородича удэгейцы всегда мстили его убийцам¹; неотомщенный, по представлениям удэгейцев, не мог попасть в загробный мир, т. е. к своим умершим сородичам, оставался «вне общества» и за эту несправедливость жестоко «мстил» людям. Сходные представления мы находим и у нанайцев. Нанайцы видели в душах людей, по которым не устраивалось больших поминок (а последние представляли собой не что иное, как «проводы» души в загробный мир), злых духов садка, причинявших людям вред и всячески мстивших за несовершенство над ними положенного обряда. Как правило, поминки не устраивались по умершим рабам, поэтому последние чаще всего и зачислялись в разряд злых духов². По другим данным, в злых садка превращались люди, нарушившие при жизни закон экзогамии. Эти садка, по мнению нанайцев, причиняли своим сородичам болезни и даже смерть и поэтому считались очень опасными духами³. По представлениям эвенков Маньчжурии, голодные, истощенные, а потому жадные и злобные духи-предки нередко покидали мир мертвых, приходили к людям и требовали жертвы (пищи). Особенно опасными считались те из них, которые по тем или иным причинам не могли достигнуть мира мертвых нормальным путем и оставались жить среди живых людей или постоянно возвращались в их среду⁴. У маньчжуров наиболее опасными считались казенные, которым отрубали голову. Представления о причинах возникновения некоторых категорий злых духов, весьма близкие к бурятским, были распространены среди китайцев еще в конце XIX века. Согласно их верованиям, душа умершего, получая все ей необходимое, пользовалась покоем и благодетельствовала живым людям; но если она по вине своих родственников терпела лишения, то превращалась в бродячего злого и мстительного духа, способного насылать на людей болезни и несчастья. Такие странствовавшие голодные духи назывались ю-хунь. В особенно тяжелом, в смысле отсутствия какой-либо помощи, положении оказывались, по мнению китайцев, души воинов, павших на поле битвы, души бедняков, одиноких, нящих, а также утопленников. Поэтому еще в древности установлено было почитание таких душ. Ежегодно им приносили в жертву

¹ В. К. Арсеньев. Шаманство у сибирских инородцев. «Вестник Азии», 1916, № 38—39, стр. 335.

² Личное сообщение Н. А. Липской.

³ И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922, стр. 273; И. И. Козьминский. Отчет об исследовании материальной культуры и верований гаринских гольдов. Гарино-Амгунская экспедиция 1926 г. Л., 1929, стр. 44, сл.; подробнее о садка см.: Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири. М.—Л., 1936, стр. 279—280.

⁴ С. М. Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. «Учен. зап. Ист.-филолог. фак.». Владивосток, 1919, стр. 64.

⁵ Там же.

одежду, рис, онопси и деньги¹. У китайцев мы также находим представление о злых духах женского пола, которые якобы ведут свое происхождение от женщин, доведенных своими близкими до болезни. Среди них мы находим женщин, живших честно, но обманутых и соблазненных молодыми людьми; не выдержав брани и упреков со стороны родителей, родственников и соседей, эти женщины кончили самоубийством или же преждевременно умерли от болезней. Подобно бурятам, китайцы видели в них духов злых и мстительных, готовых в любую минуту причинить людям вред за свою гибель.

Во всех рассмотренных случаях отчетливо выступают социальные или социально-экономические причины, обусловившие в конечном счете возникновение представлений о некоторых категориях духов, в частности духов женского пола. Эти примеры могут служить наглядной иллюстрацией положения о том, что «...источник формирования духовной жизни общества, источник происхождения общественных идей, общественных теорий, политических взглядов, политических учреждений нужно искать не в самих идеях, теориях, взглядах, политических учреждениях, а в условиях материальной жизни общества, в общественном бытии, отражением которого являются эти идеи, теории, взгляды и т. п.»².

¹ С. Георгиевский. Принципы жизни Китая. СПб., 1888, стр. 9, 190—191.

² И. Сталин. Вопросы ленинизма, 11-е изд., стр. 545.

С. М. АБРАМЗОН

ФОРМЫ РОДОПЛЕМЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ У КОЧЕВНИКОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ

ВВЕДЕНИЕ

Формы родоплеменной организации у тех из народов Средней Азии, которые в не столь отдаленном прошлом вели кочевой или полукочевой образ жизни, до сих пор еще не являлись предметом специального теоретического исследования. Разрозненные и во многих отношениях неполноценные источники, относящиеся к дооктябрьскому периоду, среди которых собственно этнографические материалы занимают сравнительно скромное место, оставались до последнего времени не обобщенными, не анализированными в свете марксистско-ленинской теории.

Литература, возникшая в результате изысканий советских этнографов и других специалистов, соприкасавшихся с изучением социально-экономической структуры кочевых обществ, внесла много ценного и плодотворного в разрешение проблемы социального строя народов Средней Азии, введя в научный обиход свежие и по-новому освещенные факты. Основным достижением советской науки, опирающейся на прочно установленную систему взглядов, выработанную основоположниками марксизма-ленинизма, была принципиально новая постановка вопроса о классовом содержании общественных отношений и многих социальных институтов, внешне сходных с родовыми и сохранившихся у народов Средней Азии¹.

Однако рассмотрение этой проблемы либо ограничивалось преимущественно анализом отдельных проявлений родоплеменной структуры у некоторых народов Средней Азии, либо же страдало несколько односторонним подходом, в котором особенно акцентировались моменты классовой структуры и, к сожалению, в значительной мере оставлялась в тени сущность самих патриархально-родовых явлений и форм родоплеменной организации. Причины такого положения следует признать вполне закономерными. Эта некоторая «односторонность» была вызвана неотложными по потребностям борьбы с контрреволюционным буржуазным национализмом, с правооппортунистическими «теориями», пытавшимися идеализировать

¹ В наиболее полном и развернутом виде эта новая постановка вопроса нашла свое отражение в работе С. П. Толстова «Генезис феодализма в кочевых скотоводческих обществах» (в сб. «Основные проблемы генезиса и развития феодального общества», М — Л., 1934). См. перечень соответствующих трудов: С. П. Толстов. Советская школа в этнографии. «Советская этнография», 1947, № 4, стр. 14; Л. П. Попов. Ранние формы феодальных отношений у кочевников. «Зал. Хакасского п.-и. ин-та языка, лит-ры и истории». Вып. 1. История, этнография, археология. Абакан. 1948, стр. 5.

патриархально-родовые пережитки и обосновать необходимость их сохранения, притупить или свести на-нет классовую борьбу, обострившуюся накануне коллективизации сельского хозяйства и продолжавшуюся в новых формах в период ликвидации кулачества и байства как класса в первые годы коллективизации.

И практические работники, и деятели науки, руководимые большевистской партией и товарищем Сталиным, весь огонь направляли против враждебных «теорий» и оппортунистической практики, требовавших или «капиталистического дозревания» кочевых обществ, или «врастания» рода в социализм. В связи с этим главное (если не все) внимание, естественно, было отдано обоснованию и утверждению тезисов о наличии у кочевников классов, эксплуатации и классовой борьбы. Результатом этого политически правильного теоретического подхода было образование известного пробела в характеристике тех черт патриархального уклада, само существование которых не отрицалось, но которым часто отводилась роль «формы», а иногда и просто окостеневших раппитетов, не играющих существенной роли в социальной жизни.

Придавая огромное значение классовому строению кочевых обществ Средней Азии, мы должны теперь уделить значительно больше внимания специфическим особенностям этих обществ, коренящимся в пережитках племенной и родовой структуры.

Следует сказать, что руководящие идеи, выдвинутые в трудах И. В. Сталина по национальному вопросу, как и ряд важнейших положений К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина, в далеко не достаточной степени учитывались советскими историками, этнографами и экономистами, что приводило в ряде случаев к теоретической беспомощности и к самым крайним, противоположным точкам зрения. С одной стороны, имели место утверждения о господстве родового строя чуть ли не вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции у туркмен, казахов и других кочевых народов Средней Азии¹. Особенно рьяно эта точка зрения отстаивалась буржуазными националистами всех мастей. С другой стороны, выдвигался и обосновывался тезис о полном распаде патриархально-родовой организации и наличии вполне сложившихся капиталистических отношений у этих народов при некоторых пережитках умиравшего феодализма. Наиболее отчетливое выражение эта точка зрения, игнорировавшая единственно правильное положение И. В. Сталина о патриархально-феодалном характере общественных отношений у кочевников Средней Азии, Кавказа и т. д.², нашла в книге П. Погорельского и В. Батракова³. Были взгляды, в известной степени примирявшие крайности и доказывавшие сосуществование патриархально-родовых и классовых отношений, но не дававшие достаточно отчетливого представления об особенностях и своеобразии родоплеменной организации у кочевников Средней Азии. Главной причиной неразработанности вопроса о

¹ Ср., например: Е. А. Полочанский. За новый аул-кстау. М., 1927. Подобные взгляды содержатся и в брошюре В. А. Соколовского «Казакский аул» (Ташкент, 1926), где он, в частности, пишет: «Родовые моменты продолжают играть решающую роль в хозяйственной и общественно-политической жизни казакского аула» (стр. 15).

² И. В. Сталин. Соч., т. 5, стр. 25, 47.

³ И. Погорельский и В. Батраков. Экономика кочевых аулов Киргизстана. М., 1930. Нечеткая характеристика общественных отношений у туркмен содержится в статье М. А. Немченко «Аграрная реформа в Туркмении» («Новый Восток», 1927, № 19), где он, в частности, пишет: «В Туркмении происходило насильственное внедрение капитализма явное, врастание капитализма в родовую строй, в родовую организацию туркмен» (стр. 124).

родоплеменной организации кочевников и полукочевников Средней Азии следует признать то обстоятельство, что до самого последнего времени этнографы очень мало им занимались¹. Большинство этнографических работ последних десятилетий о кочевых и полuosедлых пародах Средней Азии концентрировало свое внимание на общих описаниях быта, формальных сводках по родовой номенклатуре, проблемах этногенеза, материальной культуры, очень часто — на вопросах семейно-брачных отношений². В настоящее время советские этнографы имеют особенно благоприятные условия для того, чтобы приступить к изучению проблем родоплеменной структуры, в частности, к изучению родоплеменной структуры народов Средней Азии. Эта возможность предоставлена им опубликованием новых работ И. В. Сталина «Относительно марксизма в языковедении», «К некоторым вопросам языковедения» и «Ответ товарищам».

Эти труды И. В. Сталина, являющиеся блестящим образцом творческого марксизма, искусного применения марксистской диалектики к сложнейшим общественным явлениям, имеют самое непосредственное отношение и к нашей теме. В них мы находим отчетливо сформулированную точку зрения на последовательные этапы развития этнической общности. Благодаря этим новым, по-сталински ясным определениям, мы получаем все необходимое для того, чтобы пересмотреть некоторые ставшие привычными взгляды, разобраться в отдельных запутанных явлениях родоплеменной организации.

Задачу настоящего исследования составляет рассмотрение основных типов патриархально-родовой и племенной организации у кочевых и полuosедлых народов Средней Азии. Хронологическими рамками работы являются конец XIX — начало XX века.

1

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ РОДОПЛЕМЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ У КОЧЕВНИКОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ

Приступая к рассмотрению и характеристике некоторых черт родоплеменной организации у кочевых и полукочевых в прошлом народов Средней Азии, мы обязаны напомнить, что советские исследователи с разных точек зрения уже подходили к этим вопросам. В первую очередь должны быть названы С. П. Толстов, А. Н. Бернштам, П. И. Купшер, Л. П. Потапов и некоторые другие. Наиболее близко, по нашему мнению, подошел к правильному решению вопроса А. Н. Бернштам³.

¹ Из работ на эту тему отметим статью С. П. Толстова «Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен» («Проблемы истории докапиталистических обществ», 1935, № 9—10), книгу Т. А. Жданко «Очерки исторической этнографии каракалпак» (М., 1950), статьи С. М. Абрамзона «К семантике киргизских этнонимов» («Советская этнография», 1946, № 3) и Н. Брюлловой-Шаскольской «Племенной и родовой состав туркмен» («Народное хозяйство Средней Азии», 1927, № 4).

² Л. П. Потапов. Материалы по семейно-родовому строю у узбеков Кунград («Научная мысль», 1930, № 1); Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства и психические запреты у кыргызов. Сборник этнографических материалов. Л., 1928, № 2; Н. П. Брюллова-Шаскольская. Древние формы брака у туркмен («Изв. Средазкомстариса», Ташкент, 1928, вып. III) и др.

³ А. Н. Бернштам. Проблема распада родовых отношений у кочевников Азии. «Советская этнография», 1934, № 6, стр. 86—115; Туркменский род и клановые. В сб. «Труды быт в колхозах», т. II, Колхозы советского Востока. Л., 1931, стр. 7—41.

Наши взгляды в некотором отношении являются продолжением и развитием уже высказанных точек зрения, в их основу положены классические труды И. В. Сталина, указавшего на патриархально-феодалные отношения как на основную особенность социального строя кочевых народов Средней Азии, Кавказа и т. д.

Следует прежде всего указать, что во многих работах на упомянутую тему, когда дело касается родоплеменной организации народов Средней Азии, мы встречаемся с тем, что авторы оперируют отвлеченной, абстрактной категорией — «род». Между тем путаница и противоречивость в употреблении этого термина, которые вынуждены признавать и этнографы, и даже такие исследователи, как Н. А. Аристов¹, очевидны и бросаются в глаза каждому, кто попытается разобраться в так называемых «родовых» делениях и связанных с ними генеалогических схемах. Неясность, неустойчивость, расплывчатость терминологии для самого понятия рода, племени, заставляют говорить о глубоко зашедшем процессе разложения патриархально-родовой организации. В самом деле, о каком же содержании понятия «род» можно говорить, если, например, в «поколении» Байулы (Младшего жуза) у казахов «родом» называется и подразделение байулищев Адай, и подразделение адаев Жеменей, и более мелкие деления жеменейцев Бегымбет-кедей, Кара-кедей, Ахша-кедей и Шолах². Даже такой крупный историк, как М. П. Вяткин, располагающий богатейшим фактическим материалом, не раскрывает содержания понятия «род» у казахов и других народов Средней Азии. Правда, М. П. Вяткин признает, что «род не представлял единого целого и в хозяйственном и в политическом отношениях»³, но несколько ниже он говорит: «в казахскую общину в основных ее подразделениях — род, подрод, аул — входили лица, состоявшие или считавшиеся в состоянии кровного родства», что и «придавало этой общине патриархально-родовой характер»⁴. Эта противоречивость в суждениях крупного историка казахского общества не случайна, ибо он исходит из отстоявшихся в этнографической науке взглядов, а эти взгляды по сути дела антиисторичны. Антиисторичность в подходе к решению вопроса о родовой организации народов Средней Азии заключается в отрыве рассматриваемого явления от конкретной истории данного народа, от классовой его структуры. Это находит свое выражение в поисках и конструировании абстрактных и надуманных родовых структур, за которыми не скрывается почти никакого определенного социально-экономического содержания, а если оно и возникает, то как явление позднейшее, вторичного порядка. Этому порочному методу отдал дань и автор настоящей работы.

Наличие тенденции к архаизации является, повидимому, следствием и того обстоятельства, что некоторые из современных этнографов некритически восприняли те эволюционные схемы, которые господствовали в сознании нескольких поколений исследователей и обязаны своим возникновением значительному влиянию буржуазных взглядов в этнографии.

¹ Н. А. Аристов. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казахов Большой орды и каракиргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и о родовых тамгах, а также исторических данных и находящихся антропологических исследований. «Жизнь старина», 1894, вып. III/IV, стр. 394—397. Ср. сборник статей «Казаки». Материалы Комиссии экспедиционных исследований, вып. 15. Л., 1930, стр. 306—310 (Серия Казахстанская).

² «Казаки». Антропологические очерки. «Материалы Особого комитета по исследованию союзных и автономных республик», вып. 3. Л., 1927, стр. 60—61 сл. (Серия Казахстанская).

³ М. П. Вяткин. Батыр Срым. М.—Л., 1947, стр. 103.

⁴ Там же.

То, что обычно формулируется как «род» у кочевников Средней Азии, является, на наш взгляд, искусственной конструкцией, созданной либо лицами, описывавшими социальный строй этих народов, либо информаторами — в виде генеалогической схемы, отражавшей в большинстве случаев их классовую идеологию. Даже такой последовательный сторонник «родовой» теории, как Н. И. Гродеков, и тот признавал классовый характер информации, касающейся родовой структуры. Он писал: «Носители родовой идеи суть богачи и старейшины (аксакалы). Бедные не знают, кроме названий своих прямых предков и своего рода и колена, ничего об отдаленных разветвлениях родства»¹. Именно предвзятая информация, исходившая из легендарных родословных и часто конструировавшая «род» из произвольно взятой части генеалогии данной группы, и послужила источником появления представления о «роде» как звене еще более громоздкой генеалогической схемы. Это представление о роде и господствовало до последнего времени в этнографической литературе о Средней Азии. Необходимо также учитывать и то обстоятельство, что упорчение в качестве категории «рода» некоторого территориального единства, в которое включались «колена», «отделения» и т. д., связанные легендарными генеалогиями, было вызвано в период после присоединения Туркестана к России определенными потребностями административного устройства и чисто фискальными соображениями.

Таким образом, этнографы оказались причастными к тому, что разработка проблемы родоплеменной организации была фактически подменена совершенно безнадежными попытками реконструкции родоплеменной структуры на основании полупреданных и оторванных от реальной жизни генеалогических схем. Было бы ошибочно, однако, считать, что генеалогические схемы и предания вообще не имеют никакой ценности. В известной своей части они, несомненно, отражают (хотя иногда и в искаженном виде) реальные события. Содержащиеся в них данные могут пролить свет как на некоторые процессы этногенеза данного народа, так и на пути расселения его предков. Наконец, материалы по этнонимике, которыми насыщены генеалогические предания, представляют собой важный источник для раскрытия отдельных явлений социальной истории и идеологии народа. Вместе с тем пользование подобными данными требует сугубой осторожности.

Ключом к правильному пониманию соотношения генеалогий и действительного содержания понятия «род» являются для нас прежде всего замечания К. Маркса, содержащиеся в его конспекте «Древнего общества» Л. Моргана. Он пишет: «...связь поколений, особенно с возникновением моногамии, отодвигается в глубь времен и минувшая действительность находит свое отражение в фантастических образах мифологии...»². «Родовое имя создавало родословную, рядом с которой родословная семьи представлялась лишней значения»³. Наконец, «само имя [родовое.— С. А.] было доказательством общего происхождения... Его члены [рода.— С. А.] не могли уже доказать действительно существовавшего между ними родства...»⁴.

Как мы увидим ниже, замечания К. Маркса целиком подтверждаются нашими материалами. Прежде чем перейти к их изложению, мы считаем необходимым в подтверждение наших взглядов привести также одно из

¹ Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Т. 1. Юридический б-г. Ташкент, 1889, стр. 12.

² Архив Маркса и Энгельса, т. IX, стр. 139.

³ Там же, стр. 138.

⁴ Там же.

краугольных положений исторического материализма, с предельной ясностью раскрытых И. В. Сталиным: «Каков способ производства у общества, — таково в основном и само общество, таковы его идеи и теории, политические взгляды и учреждения.

Или, говоря грубее: каков образ жизни людей, — таков образ их мыслей»¹.

Образ жизни кочевников в прошлом, вынужденных пребывать в постоянном, за редкими исключениями, напряжении, в условиях необходимости охранять свое имущество от покушений со стороны враждебных (хотя иногда и родственных) племен и соседних государств, и в то же время организовывавших воспно-кочевые группировки для захвата чужих территорий и богатств, — этот образ жизни приводил к естественным и необходимым общественно-политическим союзам, к объединениям разного количественного, племенного и родового состава.

Этот же образ жизни, связывавший кочевников в коллективы, объединяемые известными общими целями (в том числе и по некоторым условиям производства, например, совместный выпас скота и пользование общими пастбищами), порождал определенные генеалогические предания и легенды, идеальные родословные схемы, призванные обосновать существование данного союза, связь между его частями, иногда весьма далекими по своему происхождению. Существование сходных по своему характеру кочевых союзов, вступавших в непрерывные связи друг с другом, приводило к разрастанию родословных схем и к их взаимной увязке, к «приговке» отдельных преданий к общей схеме, к созданию всеобъемлющих генеалогий для целых групп в той или иной мере родственных племен. Возникшие таким образом «идеи и теории» непосредственно отражали определенный способ производства и образ жизни, однотипный для кочевых племен и основанный на экстенсивном кочевом скотоводстве, на частых столкновениях племен и «родов», на постоянно рождавшихся на этой почве объединениях. Носителями и хранителями этой идеологии кочевого общества были прежде всего господствовавшие классы, племенная знать, «родовая» верхушка.

Говоря о кочевых и полукочевых обществах Средней Азии, уместно вспомнить слова Энгельса, сказанные им при характеристике ирокезского рода: «Кан мало до сих пор понимали сущность рода, показывают прежние сообщения о дикарях и варварах, где различные объединения, из которых образуется родовой строй, без понимания и без разбора смешивают в одну кучу под названиями: племя, клан, тум и пр...»².

Близкую к этой картину можно, к сожалению, наблюдать и в литературе по этнографии Средней Азии. Ученые прежних поколений (а нередко и современные), писавшие, например, о казахах, изображали дело приблизительно таким образом: имеется три жуза (или «орды»), каждый из них делится на племена, или поколения, далее следуют в нисходящем порядке: род, подрод, или отделение (иногда еще колено), подотделение, наконец, аул. Обычно не указывалось, какие термины у самих казахов соответствуют этим подразделениям и существуют ли они вообще. В большинстве случаев не приводилось никаких доводов, почему принята данная терминология и почему именно этот, а не другой термин употреблен исследователем в данном случае. К одной и той же единице разные авторы применяли иногда различные термины.

¹ История ВКП(б). Краткий курс, стр. 116.

² Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. 1948, стр. 98.

Казахи и киргизы представляли себе свой «род», вернее родословную, как цепочку предков по мужской линии («ата»), начиная от близких («берки ата») и кончая отдаленными («аркы ата») во главе с родоначальником («түп ата»). Близкие предки и, может быть, некоторая часть отдаленных предков во многих случаях являлись действительными предками, остальные же должны быть признаны легендарными. Киргизы и казахи часто объявляли своими предками остатки или, что чаще, наименования древних племен или племенных союзов (Кыпчак, Найман, Канглы и др.), представляя их, как отдельные личности. Иногда даже устанавливалась цепь предков еще дальше, вплоть до мифического Казаха. В связи с этим уместно отметить, что далеко не во всех случаях так называемое родовое имя, создавшее родословную, являлось именем прямого предка, но, как показывают факты относительно недалекого прошлого, это «родовое» имя мог дать целому объединению тот или иной предводитель, феодал, в зависимости от которого находилось известное количество скотоводов. На это определенным образом указывает Г. С. Загряжский. Касаясь социального строя киргизов, он пишет: «Принадлежность киргиз к тому или иному роду не есть постоянная, неизменная. Стоит кому-нибудь из них перекочевать, например, из земель Сарыбагшней к Султам,— он уже не называется Сарыбагшем, а становится Султом; перейдет к Саякам — станет Саяк. Здесь разумются добровольные перекочевки, а не случаи плена или рабства, когда киргизы сохраняют имена прежних родов. Но это можно сказать только о простом народе, о бухаре. Разделение же на роды сохраняют маналы и строго его держатся. Появление нового отдела зависит от появления нового батыря; около него собирается дружина удальцов, его именем прикроются несколько бедняков и называют себя его детьми; отсюда происходят названия: дети Каная, Карабека, Карбуза, Сарыбагша и т. д. Отец передает сыну свой народ, который он успеет связать с собою привычкой, грабежом, общими счетами по баранте, и вот появляется новый род: Канай, Карбуз и т. д. Появление многих новых родов очень недавнее — одно-два поколения; даже теперь формируются новые роды. Так, отделение Канай распадается на три: Байтыковы дети, Башкаевы и Байсеитовы дети. Кочевки башкаев и байсеитов отошли на Галас, и потому два последние отделения часто носят общее название Бангай-Байсеит. Маналы, по имени которых начинают теперь различаться некоторые новые каракиргизские отделения, все живы и все родные дети Каная. Киргизы, кочующие с Башкаем, называют себя башкаевцами, кочующие с Байтыком — байтыковцами. ...Байтык-баласы, Корчи-баласы не означает, что речь идет о детях Байтыка или Корчи, а имеет смысл собирательный: надо подразумевать всех киргизов, кочующих с Байтыком, Корчи, Джантаем и пр.»¹.

То же самое убедительно показал в отношении киргизов А. Соколов². Последний отмечает, что именем известного манала Джангарача называла себя и вся «букара», жившая вместе с подлинными потомками Эшкюко и его сына Джангарача. Эти потомки составляли всего 19 хозяйств, но джангарачами называли себя 132 хозяйства, причем «родовой» состав этой «букары» был самый нестрой. Такое причисление себя к «роду» известного предводителя было в прошлом распространенным явлением. Не только крупные «роды», но и более мелкие подразделения представляли собой

¹ Г. С. Загряжский. Очерки Токмакского уезда. «Туркестанские ведомости», 1873, № 9, 10.

² А. Соколов. О кара-киргизах. «Семиреченские областные ведомости» (часть неофициальная), 1910, № 55, 56, 58.

довольно часто конгломерат частей различных родовых союзов, объединившихся вокруг того или иного предводителя, имя которого превращалось в «родовое» имя всей группы.

Столь широко представлявшийся киргизами и казахами «род» имел для них самих более или менее жизненное значение далеко не в полном объеме, а лишь в ограниченных пределах известного числа ближайших предков. По мере роста населения и парождения в связи с этим новых звеньев в родственной цепи, более отдаленные звенья отмирали, теряя какое-либо реальное значение, а иногда и вовсе забывались. Таким образом «род» разрастался, и одновременно происходило постоянное перемещение предслов «живой» его части, если иметь в виду прежде всего отношения родства. Отмирание звеньев «рода» совершалось не сразу, одни проявления общности (например, уплата выкупа за кровь — «куна», участие в поминках, взаимопомощь и тому подобные атрибуты категории «рода») отмирали ранее, другие — позже.

Из сказанного следует, что нужно было ясно различать «живую» часть родовой организации от «мертвой» и постоянно помнить, что «род» в понимании казахов и киргизов не был чем-то постоянным и неподвижным, укладывавшимся в раз навсегда придуманную схему терминов, что если отпадали «высшие» звенья родовой организации, то одновременно происходило нарастание новых звеньев. Часто выяснялось, что браки запрещаются в пределах такого-то «подрода», а раньше запрещались в пределах такого-то «рода». В чем тут дело? Это объясняется тем, что единица, которую какой-либо ученый назвал в свое время «родом», успела утратить свое прежнее социальное значение, которое перешло ныне уже к следующей единице, которую тот же ученый когда-то назвал «подродом». К затронутому здесь вопросу об экзогамии мы вернемся позднее. Наиболее близко эту систему построения родовой структуры отражал термин «ата» (отец, предок). Единственно с помощью этого термина казахи и киргизы обозначали все те звенья родовой системы, для которых мы привыкли пользоваться искусственно притянутыми и сбивчивыми терминами «подрод», «отделение», «подотделение», «колена» и т. п. Простота и удобство термина «ата» заключалось в том, что, пользуясь им, кочевники отмечали последовательность звеньев родовой цепочки, обозначая их передвижными номерами, причем счет велся от ближних предков к дальним. Когда нарождалось новое звено, т. е. возникала новая молодая «родовая» единица, все восходящие номера при «ата» увеличивались на единицу; не приходилось заменять термин «подрод» термином «отделение» и т. п. Система счета по «ата» не ограничивалась пределами «живой» части «рода», а проводилась и дальше, из чего следует, что казахи и киргизы все же не устанавливали резкой грани между двумя частями «рода» — «живой» и «исторической».

При таком положении дела трудно согласовать представление о «роде» у казахов и киргизов с тем содержанием, которое вкладывают в понятие рода специалисты-этнографы. Это противоречие проистекает из того, что мы оказываемся перед своеобразной системой «генеалогического» рода.

Имеповав вышеуказанным образом разные подразделения «генеалогического» рода в соединении с соответствующими номерами, казахи и киргизы обозначали кроме того понятие «род» еще несколькими терминами, имевшими притом и другие значения. Так, известны термины «ру», или «уруу», «урук», «эль», «сбёк», «топ», «түп» и др. Большая часть этих терминов носила крайне расплывчатый характер и не может служить для нас критерием при определении «живой» части рода.

Чтобы закончить эту часть работы, приведу лишь одну характерную иллюстрацию. В колхозе «Орто-кууганды» (Джумгалский район, Тянь-шаньской обл.) Качканак Боркоков, 70-летний старик, рассказал нам, что он принадлежит к группе Чапкышчы. Эта группа делится на пять подразделений, по именам сыновей предка: Кочкор-уулу, Күчүк-уулу, Араке-уулу, Кудак-уулу и Чүлдөкө-уулу. Качканак относил себя к Араке-уулу, причем Араке являлся для него прапрадедом. Другой информатор, более молодой, Касымалы Токтомамбетов, принадлежащий к той же группе, вел себя уже не от Кудак — брата Араке, а от сына Кудак Ырыскула, и свою родственную группу назвал «Ырыскул-балдары» («дети Ырыскула»). Таким образом, уже в пределах сравнительно небольшой группы Чапкышчы мы видам передвижку счета поколений.

Из этого следует тот логический вывод, что и вся родоплеменная структура находилась в состоянии непрерывного движения и изменения, что и создает огромные трудности при попытках «уловить» границы различных родовых группировок.

К сказанному о легендарной, «мертвой» части генеалогических схем остается добавить, что вскрытый С. П. Толстовым у туркмен и оказавшийся присущим и другим кочевым обществам Средней Азии дуальный характер генеалогической структуры, отражавший древнейшую стадию развития общества, подчинил себе и легендарную часть родословных стволов. Это также подчеркивает фантастичность «высших» звеньев родоплеменной структуры.

Нам кажется, что в связи с рассмотрением вопроса о формах родоплеменной организации следует подвергнуть пересмотру установившуюся точку зрения на «экзогамию» как на важный признак существования этой организации у ряда кочевников Средней Азии. Наличие внешне сходных с подлинной экзогамией явлений способствовало укреплению того взгляда, что действительно существовал в недалеком прошлом какой-то коллектив, который был экзогамен и, следовательно, мог быть назван родом. По нашему мнению, у кочевых и полукочевых в прошлом народов Средней Азии никакого реального рода за «экзогамией» не скрывалось. По крайней мере материалы казахской и киргизской этнографии говорят о том, что эта «экзогамия» не носила характера родовой экзогамии, а скорее может быть названа (если применять неточный в данном случае термин «экзогамия») «поколенной» экзогамией; она была очень близка по характеру к встречающейся у некоторых племен в Индии и построенной по тому же типу системе регулирования брачных отношений, называемой «сапинда» (на последнее нам любезно указал Д. А. Ольдерогге). Этот тип «экзогамии» в каждом отдельном случае связан с тем или иным генеалогическим преданием, цель которого — обосновать запрет на вступление в брак потомков одного предка по мужской линии в определенном поколении. Поскольку, как мы знаем, в Средней Азии род уже давно не существовал как определенное единство, постольку там не могла существовать и родовая экзогамия. Имеются все основания считать, что «экзогамия» у казахов и киргизов являлась социальной нормой, выработанной в условиях развития патриархальной семьи и имевшей целью естественное регулирование брачных отношений. Эти нормы превратились в нормы моральные, этические, в сами собой разумеющиеся брачные запреты. Важно подчеркнуть то обстоятельство, что эти брачные запреты имели явно выраженную тенденцию к непрерывному сокращению числа поколений, которое должно пройти для того, чтобы брак стал возможен.

Неговоря уже о том, что у якутов и у бурят, например, действовал

принцип «девятиколенной» экзогамии¹, а у киргизов «семиколенной», мы знаем, что в пределах даже одного общества, в зависимости от уровня социально-экономического развития отдельных его частей, степень действия этого принципа была различна. У тех же киргизов, на Тянь-шане, например, фактически браки совершались иногда между потомками в шестом и даже в пятом поколении, в Чуйской долине часто встречались браки не только в пятом, но и в четвертом поколении, а в некоторых районах южной Киргизии, где был более высок уровень эконимического развития и где к тому же больше сказывалось в прошлом влияние ислама, мы встречались иногда с полной утратой ранее существовавших брачных запретов и приспособлением их к нормам шариата. Сильная ослабленность, а чаще полное отсутствие «экзогамии» у туркменов, у которых, как правильно это раскрыл С. П. Толстов, брачные запреты носили главным образом строго индивидуальный характер и касались определенных категорий родственников², служит еще более ярким показателем глубокого распада рода, поскольку у туркменов не сохранялся даже принцип «поколенной» экзогамии, не говоря уже о родовой. У них даже наблюдалась своеобразная «родовая» эндогамия, как это установила Г. П. Васильева.

Из сказанного не следует, что у названных народов не сохранялось никаких следов подлинной экзогамии. Они выражались хотя бы в бесспорно существовавшей у киргизов практике предпочтительных браков с дочерью брата матери, с сестрой матери, а также, в более редких случаях, и с дочерью сестры отца, в обычае «возвращения домой» («кайтарма») у туркменов³ и т. д.

Что же представляла собой родоплеменная организация у кочевников Средней Азии в XIX— начале XX века?

Ответ на этот вопрос не может быть одинаков не только для всех в прошлом кочевых или полукочевых народов Средней Азии, но не может быть общим и для одного народа, поскольку развитие этих обществ в различных районах их расселения было неравномерным и обуславливалось многими социально-экономическими и политическими факторами. На территории, освоенной казаками, туркменами, киргизами и каракалпаками, мы встречаем в прошлом множество различных форм общественной организации, начиная от чисто кочевых общин, носящих еще внешние признаки родовых, хотя их классовая природа более чем очевидна (таковы некоторые группы Младшего жуза казахов), и кончая уже типичными соседскими общинами земледельцев (группы казахов в долине Сыр-Дарьи, киргизов в Ферганской долине и т. п.). Между этими крайними формами существовало множество переходных. Достаточно, например, познаться с «Материалами» Переселенческого управления, касающимися различных областей Казахстана и Киргизии, чтобы увидеть крайнюю пестроту, множество вариаций и градаций форм родоплеменной структуры, сведения которых у определенным закономерным рядам потребовало бы специального и очень большого времени.

В отношении казахов и киргизов можно сказать следующее. Показания источников, относящихся к последним столетиям, свидетельствуют о сильном разрушении родоплеменной структуры, о сохранении главным образом лишь явлений надстроечного порядка. Мы можем весьма условно

¹ В. Л. Серошевский. Якуты. СПб., 1896, стр. 434; М. Хангалов. Юридические обычаи у бурят. «Этнографическое обозрение», 1894, № 2, стр. 141.

² С. П. Толстов. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен, стр. 40.

³ См. об этом обычае: М. О. Косепп. Обычай возвращения домой (из истории брака). «Пратские сообщения Института этнографии», вып. 1, 1946, стр. 30, 31.

говорить об остатках племенных группировок — племен и их конфедераций. Устойчивых признаков для этих общностей нет, и если эти общности выступали в истории под определенными именами и на определенной территории, то для нас нет никаких сомнений в том, что это были политические группировки, возглавляемые ханами, султанами, биями, манапами и связанной с ними вассальными отношениями феодальной верхушкой и лишь маскируемые оболочкой генеалогического рода (хотя с этой оболочкой и с этим родством была спаяна целая система патриархально-родовых отношений). Такими же социально-политическими объединениями были и более дробные составные части этих крупных группировок, выступавшие в форме определенных звеньев многоступенчатой генеалогической лестницы.

Несмотря на ошибочность ряда положений, выдвинутых Н. А. Аристовым в его трудах¹, нельзя не признать того, что он очень близко подошел к правильному пониманию существа родоплеменной структуры у казахов и киргизов. Развивая точку зрения Аристова, а также Загряжского, А. Соколов (в упомянутой статье «О кара-киргизах») высказал некоторые ценные общие соображения о путях образования различных звеньев родоплеменной структуры. Он писал, что исторически современные родовые группировки являются не кровнородственными союзами, а сообществами, возникшими на основе общих хозяйственных (мы добавим, и политических) интересов. Они, по его словам, образовались «в героические времена» из общественно-политических групп, в которых ядро состояло из нескольких родственных семей, во главе с умным и талантливым руководителем, около которого и концентрировался более или менее значительный круг подчинившихся ему других разнородных групп, объединенных общим стремлением к взаимной защите. «Когда пропадала эта спайка, — указывает А. Соколов, — род распадался на части и вступал в союз или сливался с другими общественно-политическими организациями»². Иное положение мы могли наблюдать в туркменском обществе. В нем племенной строй сохранялся в XIX столетии во вполне отчетливых формах, что было обусловлено специфическими историческими условиями, в которых развивалось туркменское общество. Этнически и политически туркмены могли сохранить себя только с помощью хорошо слаженной военной организации, для которой племенная структура явилась наиболее приспособленной формой. Промежуточное положение между туркменским обществом, с одной стороны, и казахским и киргизским обществами, с другой, занимало каракалпакское общество, стоявшее тем не менее по своим экономическим особенностям (преобладание оседлого земледельческого быта) ближе к большинству туркменских племен. Однако и у туркмен, и у каракалпачков мы находим те же черты, которые были характерны для родоплеменной организации казахов и киргизов: генеалогическую связь племени и племенных подразделений, ярко выраженный политический характер племенных группировок, крайне пестрый родовой и этнический состав некоторых племени и т. п.

Выяснив в общих чертах характер родоплеменной структуры кочевых и полукочевых народов Средней Азии на рубеже XIX и XX вв. (к рассмотрению этого вопроса нам придется еще вернуться ниже), мы должны остановиться на тех явлениях, которые, сохраняясь в той

¹ Н. А. Аристов. Указ. работа; его же, Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. «Кивиз старина», 1896, вып. III/IV.

² Надо заметить, что руководителями этих объединений были обычно представители господствующего класса, а группировки вокруг них вызывались не столько их личными качествами, сколько общественно-экономическими причинами. — *Ред.*

или иной степени в условиях патриархально-феодалных отношений, восходят к глубокой древности. Открытые С. П. Толстовым следы дуальной организации у туркмен, в основе которой лежала двухфратриальная структура племени, были позднее обнаружены и у киргизов¹, и у каракалпаков, и у казахов². В связи с пережитками этой дуальной организации стоит и другое явление, отмеченное Т. А. Жданко у каракалпаков, а именно, определенные отношения под названием «куда», устанавливавшиеся между двумя брачущимися группами и имевшие аналогию у монголов. К этому необходимо присовокупить открытые Г. И. Карповым у туркмен пережитки аналогичных отношений, которые прямо указывают на двухфратриальную структуру племени как на первичную форму экзогамии. Все члены племени гоклен у туркмен называли всех членов соседнего племени йомут без различия возраста «даи», т. е. братья по матери, а все йомуты называли всех гокленов «еген», т. е. племянники по материнской линии. Это связывалось с тем, что гоклены в прошлом брали себе жен именно у йомутов. При этом родственники по матери — йомуты считались старшими, а берущие жен гоклены — младшими. Мало того, в Тедженском районе Туркмении подразделение племени текс, под названием Серге, являлось даи, т. е. дядьями, по отношению к подразделению Аманша того же племени.

Мы можем отметить эти пережитки как довольно обычные и среди киргизов. Напомним, что две крупные группировки у киргизов носили название Тагай (т. е. также дяди по матери) и Адигене. И между более мелкими (довольно часто родственными по составу) группами у киргизов существовали такие же отношения дядьев и племянников. Так, группа потомков Байкозу (подразделение «рода» Боркемик) называла всех членов «рода» Ойдочекти «тай-аке», т. е. дядя по матери, так как первая жена самого Байкозу (она является «матерью» для всех байкозунцев) была взята из ойдочектинцев. И в дальнейшем байкозунцы чаще всего девушек брали из ойдочектинцев.

Здесь же мы должны коснуться вопроса о том типе отношений у киргизов, выступавших в форме опять-таки брачных связей, которые носят название «куда-сёк» или «сёк-тамыр». После работ В. В. Радлова (особенно его «Aus Sibirien») и Н. А. Аристова укрепились мнения, что у киргизов, как и у южных алтайцев, существуют действительно кровнородственные группы под названием «сёк». Вполне вероятно, что когда-то такие группы и существовали. В последнее же время, как это правильно было отмечено Ф. А. Фиельструпом³, этим термином «сёк» обозначались отношения по свойству, т. е. те же отношения, что и «куда» у каракалпаков. Семейно-родственная группа, из которой была взята моя мать или моя жена, была бы для меня и моих родственников сёком. В том случае, когда умирала моя жена, или жена брата, или нужно было женить сына, желательно было брать новую жену или невесту для сына из того же сёка, откуда происходила мать, жена и т. д., т. е. необходимо было «обновить» сёк («сёк жангыртуу керек»).

Если моя жена умерла, то сёк, из которого она была взята, становился для меня старым сёком («эски сёк»), а тот сёк, из которого взята новая жена (если даже она из старого сёка), становился для меня новым сёком («жангы сёк»). Покойника обмывали не его родственники, а свойственники из нового сёка (не повсеместно). Таким образом, для

¹ С. М. Абрамзон. Указ. работа, стр. 125, 126.

² Т. А. Жданко. Указ. работа, стр. 92, 93.

³ Ф. А. Фиельструп. Исследования среди наракиргиз. В сб. «Этнографические экспедиции 1924—1925 гг.» Т. 1, 1926, стр. 49.

меня собоком была та группа людей, из которой была взята моя мать (или жена). В свою очередь моя группа была собоком для той группы, куда была выдана замуж любая моя родственница, и т. д. Эта система отношений представляла собой то же самое, о чем мы говорили выше, касаясь племен дядьев и племен племянников.

Мы можем из сказанного сделать тот вывод, что пережитки двухфратриальной системы браков прослеживались у всех кочевников Средней Азии.

Ко всему изложенному следует добавить, что и у киргизов, и у казахов, и у каракалпаков, и у туркмен в генеалогических преданиях получили отражение следы счета родства по материнской линии, а некоторые группы киргизов еще недавно, называя свою родовую принадлежность, указывали имя своего предка-женщины (Куручпек — у саяков, Мамаш — у солтинцев).

С. П. Толстому мы обязаны открытием у туркмен древнейшей формы военной организации, связанной с существованием возрастных классов. У туркмен существовали группы молодежи «ак-ойлү», обязанностью которых была охрана границ племени¹. Из материалов В. Л. Вяткина о каршинских узбеках видно, что весьма близкая по характеру повинность «ак-уйли» существовала и у узбеков². Киргизский эпос «Манас» также содержит некоторые указания на существование отрядов из молодежи, охранявших границы кочевий³.

Все это вместе взятое, не говоря уже о многочисленных древних элементах в свадебном и других обрядах, свидетельствует о мощном пласте доклассовых, вернее допатриархальных институтов, которые сохранялись у кочевых народов Средней Азии с исключительной стойкостью, несмотря на многовековое господство патриархально-феодалных отношений. Объяснить это можно только тем, что эти общества пережили такой бурный процесс перехода от доклассового к классовому обществу, при котором материнская родовая организация претерпевала свой постепенный распад уже в условиях быстро складывавшихся и затем укрепившихся классовых отношений. Возможность такого перехода от материнского строя к классовому, минуя промежуточные этапы, была широко аргументирована С. П. Толстым⁴.

II

К ВОПРОСУ О «ФОРМЕ И СОДЕРЖАНИИ»

В советской науке справедливо признаны глубоко ошибочными взгляды, согласно которым развитие классовых отношений в кочевых обществах с родоплеменным строем привело якобы к исчезновению многих явлений, коренящихся в ранних формах патриархально-родового строя. В действительности в классовом обществе в течение целых тысячелетий сохранялся широкий комплекс как этих явлений, так и других, уходящих еще глубже в первобытность. Правильная оценка места, удельного веса

¹ С. П. Толстой. К истории древнетюркской социальной терминологии. «Вестник древней истории», 1938, № 1, стр. 73—76.

² В. Л. Вяткин. Каршинский округ, организация в нем войска и события в период 1215—1217 (1800—1803) годов. «Изв. Средне-Азиатского отдела Гос. рус. географ. об-ва», 1928, т. XVIII, стр. 24, 25.

³ См., например: С. М. Абрамзон. Этнографические сюжеты в киргизском эпосе «Манас». «Советская этнография», 1947, № 2, стр. 146, 147.

⁴ С. П. Толстой. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. Экскурсе III. Путь корибантов. Разд. II. Сьерна Муванны. М., изд-во МГУ, 1948, стр. 320—338.

и значения этих явлений имеет чрезвычайно существенное значение не только для анализа общественного строя кочевых и полукочевых в прошлом народов Средней Азии, существовавшего у них накануне Великой Октябрьской социалистической революции, но и для понимания некоторых явлений современной советской действительности в республиках Средней Азии. Исходным положением для нас при оценке названных выше явлений должно быть ленинское указание о многоукладности общественно-экономического строя нашей страны, сохранявшейся еще в первые годы после Великой Октябрьской революции. В своей работе «О „левом“ ребячестве и о мелкобуржуазности» В. И. Ленин писал в 1918 г.:

«...каковы же именно элементы различных общественно-экономических укладов, имеющиеся налицо в России...

Перечислим эти элементы:

- 1) патриархальное, т. е. в значительной степени натуральное, крестьянское хозяйство;
- 2) мелкое товарное производство (сюда относится большинство крестьян из тех, кто продает хлеб);
- 3) частнохозяйственный капитализм;
- 4) государственный капитализм;
- 5) социализм.

Россия так велика и так пестра, что все эти различные типы общественно-экономического уклада переплетаются в ней¹.

Эту же мысль В. И. Ленин развивает в своей знаменитой брошюре «О продовольственном налоге», опубликованной в 1921 г.:

«Оспорить то, что налицо имеются все эти пять ступеней (или составных частей) всех этих пяти укладов, от патриархального, то есть полудикого до социалистического, никому не удастся. Что в мелко-крестьянской стране* преобладает „уклад“ мелкокрестьянский, то есть частью патриархальный, частью мелкобуржуазный, это само собой очевидно»².

И несколько ниже:

«Посмотрите на карту РСФСР. К северу от Вологды, к юго-востоку от Ростова-на-Дону и от Саратова, к югу от Оренбурга и от Омска, к северу от Томска идут необъятнейшие пространства... И на всех этих пространствах царит патриархальщина, полудикость и самая настоящая дикость»³.

Эти ленинские положения были в 1920 и 1921 гг. блестяще применены И. В. Сталиным при характеристике общественного строя народов, населяющих восточные окраины нашей страны. В своих широко известных тезисах к X съезду РКП(б) «Об очередных задачах партии в национальном вопросе» и в докладе на эту тему на съезде товарищ Сталин подчеркивает особый характер социального строя народов Кавказа, Туркестана и Поволжья, устанавливая наличие у них «первобытных форм полупатриархального-полуфеодального быта», пережитков «патриархально-феодальных отношений», «самых отсталых патриархально-феодальных отношений»⁴.

В свете этих совершенно ясных оценок вызывают известное сомнение попытки механистического раскрытия соотношения понятий «патриархальный» и «феодальный» в сталинской формулировке: «патриархально-феодальные отношения». Широко интерпретируя положение о «форме и содержании», отдельные исследователи рассуждают примерно так.

¹ В. И. Л е н и н. Соч., т. 27, стр. 303.

² Там же, т. 32, стр. 322, 323.

³ Там же, стр. 328.

⁴ И. В. С т а л и н. Соч., т. 5, стр. 25, 47.

Поскольку доказано в отношении казахов, туркменов, киргизов и других в прошлом кочевых народов существование у них в течение многих веков феодальных отношений, можно считать снятым вопрос о господстве у них (для этого периода) патриархально-родовых отношений. Следовательно, примененное И. В. Сталиным понятие «патриархальный» не может означать ничего иного, как существование у этих народов лишь некоторых пережитков патриархально-родовых отношений, находящихся свое проявление преимущественно в сохранении формы (формы быта, родоплеменной организации, обычаев, прикрывающих отдельные виды эксплуатации, и т. п.). Принято также считать, что эта «форма», или патриархально-родовая «оболочка», несет в себе содержание, ничем почти не напоминающее патриархально-родовых отношений и представляющее собою уже вполне сложившуюся систему феодальных отношений. Трудно согласиться с такой постановкой вопроса, представляющей собою слишком упрощенный подход к сложному явлению, каким являлся общественный строй кочевых народов Средней Азии в прошлом.

Советскими историками и этнографами, как мы выше указывали, доказано, что этот общественный строй носил классовый характер. Несомненно, господствующие классы в этих обществах использовали патриархально-родовые формы быта как орудие воздействия на массы, как удобную форму, прикрывающую феодальные способы эксплуатации. Так же несомненно, что господствующая верхушка прикрывала отдельными патриархально-родовыми институтами уже созревшие новые типы общественных отношений, поставленные на службу ее интересам.

Наиболее близкую к реальной действительности картину своеобразия социально-экономических явлений, лежащих в основе формулированных И. В. Сталиным патриархально-феодальных отношений, вскрывает в ряде своих работ Л. П. Потанов. Но и в этих весьма ценных работах, правильно оттеняющих переплетение феодальных отношений с отношениями дофеодальными, с патриархально-родовыми отношениями и их пережитками, несомненно указывается на то, что различные виды феодальных отношений выступали нередко в родовой форме, были окутаны «в оболочку родовых отношений», «были облачены в родовой костюм» и т. п.¹

Мы не находим возможным стать на ту точку зрения, что феодальная содержание вполне соответствовала приспособленная к нему правящей верхушкой патриархально-родовая форма общественного быта. И здесь на помощь нам приходит мудрое теоретическое положение, выдвинутое И. В. Сталиным:

«Что содержание немислимо без формы, — это правильно. Но правильно также и то, что **существующая форма** никогда полностью не соответствует **существующему содержанию**: первая отстаёт от второго, новое содержание в известной мере всегда обложено в старую форму, вследствие чего между старой формой и новым содержанием всегда существует конфликт»².

Это несоответствие формы и содержания (при анализе патриархально-феодальных отношений) заключается именно в том, что относительно «новые» по своему характеру феодальные отношения не могли целиком приспособить к себе «старую» форму патриархально-родового быта, и между этой старой формой и новыми феодальными порядками всегда был налицо конфликт. Сущность этого конфликта заключалась в том, что

¹ Л. П. Потанов. К вопросу о патриархально-феодальных отношениях у кочевников («Краткие сообщения Института этнографии», вып. III, 1947, стр. 68, 69; Ранние формы феодальных отношений у кочевников, стр. 28, 29; Очерки по истории алтайцев. Новосибирск, 1948, стр. 124, 333.

² И. В. Сталин. Соч., т. 1, стр. 328, 329.

старая форма племенного строя и патриархальных родовых отношений не могла существовать сама по себе, лишь в качестве «оболочки» или «костюма» для принципиально иных экономических отношений. Как бы глубоко ни зашел процесс классовой дифференциации у кочевников, он не мог уничтожить, стереть и выветрить многие глубоко коренившиеся, архаические по своей природе порядки, сопутствовавшие племенному строю. Отсюда следует, что старой форме должны были соответствовать и некоторые, пусть лишь частично сохранившиеся или же продолжавшие существовать в сильно измененном виде, но отношения, все же порожденные на заре патриархально-родового строя (а иногда и ранее). Иначе говоря, понятие «патриархально-феодальные отношения» включает в себя не только господствовавшие раннефеодальные или феодальные отношения, вынужденные облечься в старую, законсервированную патриархальную форму, но и собственно патриархально-родовые отношения, занимавшие хотя и подчиненное, но свое определенное место в системе патриархально-феодальных отношений.

Нельзя недооценивать значения конфликта между этими реально существовавшими остатками патриархально-родовых отношений и укрепившимися феодальными порядками. Внутренний смысл отдельных исторических событий был, возможно, в некоторой степени связан именно с противоречиями, возникавшими между феодальной формой собственности, феодальными формами эксплуатации и проявлениями общинных связей, родовой солидарности и идеологии патриархального общества.

Если В. И. Ленин установил наличие нескольких укладов в государстве и их перешетение, то с тем же основанием, как нам кажется, мы можем допустить возможность тесного сосуществования и взаимопроникновения (но также и борьбы) нескольких укладов и в одном обществе, прошедшем сложный путь развития, в обществе, в котором процессе имманентного (и сравнительно медленного) развития общественных отношений классового типа сочетался с влияниями соседних государственных феодальных образований. А именно такими и являются кочевые общества Средней Азии и соседних стран.

Таким образом, введенное в науку И. В. Сталиным понятие «патриархально-феодальные отношения» мы раскрываем как диалектическое взаимопроникновение и взаимоотталкивание двух укладов: находящегося в стадии угасания патриархально-родового уклада и прочно господствующего феодального уклада. Для периода конца XIX и особенно начала XX века мы можем говорить также о зарождении еще одного уклада, правда еще не успевшего внести глубоких изменений в структуру патриархально-феодальных отношений, — уклада капиталистического. Но характерными и определяющими оставались два первых уклада, составлявшие неразрывное единство.

Не следует поэтому думать, что употребленные И. В. Сталиным выражения «патриархально-родовой быт», «полупатриархальный-полуфеодальный быт», «родовой быт» якобы не имеют прямого отношения к характеристике структуры общества. Л. П. Потапов, в целом вполне правильно определивший значение сталинской формулировки «патриархально-феодальные отношения», рассматривает приведенные выше замечания И. В. Сталина о «быте» в некотором отрыве от содержания самой формулировки, хотя и привлекает их для обоснования стадийного характера определения И. В. Сталина¹. Трудно, искусственно отделить «быт» от всей суммы социально-экономических явлений, составляющих структуру

¹ Л. П. Потапов. Очерки по истории азиатцев, стр. 336.

общества. Соглашаясь с тем, что в понятие «быт» включается обычно прежде всего материальный (так называемый внешний) быт (жилище, одежда, утварь и т. п.), семейные отношения и др., нельзя не считаться с тем, что это понятие охватывает и повседневный экономический быт, и имущественные отношения, и их юридическое закрепление в нормах обычного права, и другие идеологические представления. Следовательно, нет оснований сомневаться в том, что понятие «быт» неразрывно связано со всем социальным строем общества.

Поскольку И. В. Сталин прибегнул к такому широкому термину, как «быт», связав его прежде всего с понятием «патриархально-родовой» (или «родовой»), т. е. с одним из членов своей двучленной формулы «патриархально-феодальные отношения», постольку из этого со всей очевидностью следует логический вывод о том, что реально существовавший и копетируемый И. В. Сталиным «патриархально-родовой быт», который мы находим в недалеком прошлом у некоторых народов Средней Азии, Кавказа, Сибири и т. д., и был тем патриархально-родовым укладом, о котором мы и говорили выше.

Было бы далеким от истины допущение, что патриархально-родовой быт существовал сам по себе, совершенно не затрагивая область экономики, производственных отношений, а патриархально-феодальные отношения (сводимые обычно к формам собственности, к способам эксплуатации, к имущественным отношениям) развивались сами по себе. Конечно, этот быт и эти отношения были теснейшим образом связаны друг с другом, и хотя определяющим, решающим фактором развития был феодальный способ производства, осложненный остатками патриархально-родовых отношений, последние и сами по себе играли существенную роль и оказывали большее или меньшее влияние на ход общественной жизни, вовсе не сводясь только к «форме» или к фактору, вносящему «своеобразие». Поэтому недооценка этой очень важной стороны всего общественного строя кочевников, подчеркнутой И. В. Сталиным, явилась бы ничем не обоснованной попыткой «снять» реальное слагаемое того целого, чем являются «патриархально-феодальные отношения».

Означают ли приведенные выше рассуждения, что патриархально-родовые формы быта не играли роли того покрова, который окутывал сложившиеся классовые отношения? Конечно, нет. Если брать явление в широкой перспективе, то в целом утверждение об использовании родоплеменной организации в качестве внешней оболочки, «выступавшей на этом этапе как орудие идеологического и политического воздействия господствующего класса на массу членов родов»,¹ абсолютно правильно. Тем не менее к этому правильному утверждению необходимо сделать весьма существенное замечание. По отношению к более мелким «родовым» подразделениям, а именно — к семейно-родственным группам, о которых мы скажем ниже, эта родоплеменная организация выступала уже не только в качестве «оболочки», но представляла собою комплекс живых и активно действовавших явлений патриархально-родового быта. В этих мелких «родовых» подразделениях кровнородственные связи и патриархально-родовые традиции тесно переплетались и уживались (отнюдь не всегда мирно) с классовыми противоречиями и развитыми формами эксплуатации. Последние являлись «сердцевиной», стержнем жизни этих мельчайших общественных ячеек. Господствующие

¹ С. П. Толстов. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен, стр. 5. (Курсив наш. — С. А.)

классы пытались приспособить к ним все проявления родовой солидарности, родовые обычаи и порядки и соответственно часто видоизменяли их формы и даже содержание, не будучи в состоянии их уничтожить. В этих клеточках общества названные патриархальные связи и традиции продолжали действовать, не заменившись вполне отношениями соседскими, территориальными. Именно в этих семейно-родственных группах, «пизших» клеточках общества, и были наиболее реальными полупатриархальные-полуфеодальные отношения, причем как те, так и другие, олицетворяли собой характеризованные выше два общественных уклада.

Наши столь подробно изложенные доводы могли бы звучать чисто академически, если бы с действительной, глубоко вредной ролью рассмотренных выше явлений старого патриархально-родового быта мы не сталкивались на различных этапах развития советского общества. В сознании некоторой части колхозников среднеазиатских республик и Казахстана еще не преодолены полностью пережитки патриархально-феодальных отношений, уживающиеся с отдельными пережитками капитализма. Правильно раскрыть формы и содержание патриархально-родовых и племенных пережитков в прошлом и причины частичного сохранения их в настоящем — значит способствовать их скорейшему изжитию.

III

«ОТКРЫТИЯ» АМЕРИКАНСКОГО ЭТНОГРАФА

Изложив основные положения нашей концепции о сущности и формах родоплеменной организации у кочевников Средней Азии, мы не можем не коснуться работы американского этнографа А. Хадсона, в которой автор поставил своей задачей исследовать социальную структуру казахского общества¹. Он не только использовал довольно обширную литературу, в том числе и на русском языке, но и посетил в 1936 г. СССР, где, по его словам, с июля по октябрь провел «полевую работу» среди казахов.

Прочитав многообещающее предисловие автора (по лиричному антисоветским вышадов), читатель тщетно стал бы искать в самой книге, специально посвященной социальному строю одного из крупных советских народов, каких-либо серьезных теоретических обобщений и выводов, нового освещения уже накопленных русской и советской наукой фактов, хотя бы свежего оригинального фактического материала, добытого самим «исследователем» во время его «полевой работы». К стати сказать, последняя свелась к беседам с двумя казахами, об одном из которых, студенте Алма-атинского педагогического института, Хадсон делает оговорку, что «он, как и следовало ожидать», оценивал старую казахскую жизнь с точки зрения марксистской философии, «в которой он был образован». Это обстоятельство вызвало явное раздражение со стороны Хадсона, который, вполне естественно, абсолютно игнорирует труды не только классиков марксизма-ленинизма, имеющие прямое отношение к рассматриваемым им проблемам, но и ряд важных работ советских ученых, в которых при анализе социальных отношений казахов и других в прошлом кочевых народов была применена марксистско-ленинская методология.

Как было сказано выше, читателя книги А. Хадсона постигает горькое разочарование. Эта книга представляет собою характерный пример

¹ А. Е. Hudson. Kazak social structure. «Yale university publications in anthropology», № 20. New Haven, 1938.

«труда» буржуазного ученого, неспособного выпутаться из противоречий, возникающих перед ним при пользовании разнообразными источниками и при отсутствии у него подлинно научного метода исторического исследования. Книга, за исключением ссылок в некоторых местах на своих собственных «информаторов», носит компилятивный характер. При этом, как правило, автор идет всецело на поводу у своих источников, проявляя к тому же полную беспомощность в пользовании ими.

Не имея возможности останавливаться на многочисленных ошибочных положениях автора книги, укажем лишь на наиболее существенные из них.

Основной порок книги заключается в том, что вся она построена на глубоко ошибочном антиисторическом взгляде на казахское общество, как на общество, всецело повторяющее путь развития, пройденный монголами в XIII веке. Казахи, по Хадсону, — всего-навсего одна из политических группировок, возникших после распада монгольского государства. Стремясь найти как можно больше подтверждений своим домыслам, автор вводит в книгу большой раздел, составляющий около четвертой части всей работы, в котором он излагает «развитие монгольской социальной организации». Обосновывая этот методический «прием», Хадсон прямо указывает, что он делает это, чтобы прежде всего показать формы социальной структуры казахского общества, которые «прямо могут быть обязаны влиянию монголов», а вместе с тем формы, представляющие «более старый и более широкий слой», в котором (далее приводится заумная цитата из «труда» редактора книги Лесли Спайера) «эффект уравнивания был результатом длительного процесса скрещивания и влияния».

Отказывая казахскому народу в самостоятельном пути исторического развития и целиком объясняя происхождение его социальных институтов влиянием монгольских, Хадсон оказался не в состоянии разобраться и в существе рассматриваемых им явлений. Пытаясь, в частности, понять природу и функции различных социальных группировок у казахов, Хадсон пробует опереться на соответствующую терминологию, но, будучи не в силах справиться с этой задачей, решает отбросить мысль о возможности существования других терминов и безоговорочно принимает утверждения своих информаторов о том, что для обозначения племени, рода и их подразделений казахами употреблялись только одни термины «уру». «Уру» Хадсон раскрывает как группу родственников, находящуюся в родстве по мужской линии, применяя термин вслед за своими информаторами и к сравнительно небольшой группе, и к группе в тысячи семей, которые, по его словам, «могут в действительности быть связаны очень отдаленно или из уважения к традиции» (!). Каждое из двух подразделений Старшего жуза Хадсон считает «племенем», но в каком-то, одному ему известном, «узком генеалогическом смысле», не включающем в себя политических или географических понятий. Сделав эти «открытия», Хадсон делает потуги на «оригинальное» решение проблемы таинственного «уру». Это решение сводится к схоластическому рассмотрению «уру» в функциональном значении и в чисто генеалогическом смысле. По Хадсону, «уру» — это, с одной стороны, группа, тесно связанная, живущая вместе, экономический и политический союз под предводительством своего собственного вождя; с другой стороны (в чисто «генеалогическом смысле»), это — любое число групп, берущих начало от общего, отдаленного предка. В другом месте Хадсон начинает сложные формалистические манипуляции с генеалогическими схемами, скатываясь к признанию их реального значения, утверждая также, что подразделения племени воевали со своими «праотцовскими племенами» (!!).

Безнадежно запутавшись в этом вопросе, автор оказывается не в лучшем положении и тогда, когда он переходит к выяснению «функциональных аспектов» казахских социальных групп. Оказывается, что понятие «аул» может относиться к любой группе (в смысле «уру») и означает также «любой род лагеря». Вряд ли стоит говорить о неслепоте этих утверждений.

Подробно рассматривая эти «функциональные аспекты» в главе «Казахские социальные группы в их отношении к экономической жизни», Хадсон полностью раскрывает свою идеологию типичного буржуазного ученого, для которого существовавшие в казахском обществе классовые порядки — пзвечная категория, а частная собственность и экономическое неравенство между людьми — явления, обязательные для человеческого общежития. Автор даже не допускает такого общественного устройства, хотя бы и в отдаленном прошлом, когда «родственная группа была интегрированной единицей, в которой различия между богатыми и бедными не были господствующими». Таким образом, по Хадсону, различия между богатыми и бедными существовали всегда и эти различия лежат в основе солидарности родственной группы!

Не ограничиваясь этим «открытием», Хадсон делает вид, что он хорошо разбирается и в экономических причинах дробления крупных общин и появления новых групп. В чем же он видит главную причину? В необходимости поисков пастбищ ввиду их недостатка. Это вульгарное и примитивное представление, в котором отсутствует даже намек на подлинные причины сложных процессов, происходивших в казахском обществе и вызванных ростом классовых противоречий, и все его другие рассуждения на эту тему показывают, что узость буржуазного мышления Хадсона не дает ему возможности постигнуть или хотя бы отдаленно понять законы, действующие в классовом обществе. Отсюда и такие нелепые определения как «патриархальный феодализм», «патриархально-феодалное родство» и др.

Относясь некритически ко многим сообщениям своих информаторов, Хадсон неожиданно для себя узнает, что «за пределами семи отпов будет уже другой род («уру»)». «Это,— глубокомысленно пишет Хадсон,— конечно, вскрывает новое строение «уру», математически предназначенное для целей экзогамии, как включающее все элементы, связанные в течение семи поколений по мужской линии». Ничего не поняв в родоплеменной организации казахов, механически перенеся в казахское общество первобытные формы экзогамии, Хадсон делает новое «открытие», утверждая, что у казахов наряду с обычным «родом» был еще какой-то особый «экзогамный род», якобы не совпадавший с «уру» (последний сам Хадсон тоже рассматривает как род). Идя дальше по этому пути, незадачливый исследователь измышляет конфликт, который якобы существовал между «поколенной» и групповой (в смысле «уру») экзогамией. Однако истолковывать этот «конфликт» он не в состоянии и прямо от этого отказывается. При этом Хадсон в свое оправдание указывает, что информация по терминологии родства, которая могла бы, по его мнению, пролить свет на эти вопросы, «противоречива и неполна». Своим собственным незнанием фактов Хадсон пытается приписать русской и советской науке, которая располагает необходимыми данными для решения всей этой проблемы. Что касается «конфликта», который Хадсон изобрел для придания большей «учености» своему труду, то его уже потому не могло существовать, что в тот период, который рассматривает Хадсон, не существовало уже самого рода в том понимании, какое вкладывает в него Хадсон.

Мы привели только отдельные примеры тех «открытий», которые Хадсон делает в своей книге, но и их вполне достаточно для того, чтобы

сказать, что напечатанная Иельским университетом книга Хадсона не только не продвинула вперед разработку истории социального строя казахов, но, наоборот, безнадежно запутала весь этот вопрос, чем принесла только вред делу, дезориентировав зарубежных читателей и дав им в руки недоброкачественный, никуда не годный материал по истории и этнографии одного из крупнейших советских народов.

IV

СЕМЕЙНО-РОДСТВЕННАЯ ГРУППА — ПОСЛЕДНЯЯ «ЖИВАЯ» ФОРМА РОДОПЛЕМЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

Теперь мы должны проанализировать реальные отношения, складывавшиеся в среде кочевников Средней Азии, и посмотреть, не сохранилось ли каких-нибудь остаточных форм родоплеменной организации, которые в силу тех или иных причин продолжали существовать, хотя и в видоизмененном состоянии.

Имеющиеся материалы свидетельствуют, что в действительности существовали некоторые формы объединения кочевников, в основе которых лежали принципы известной общности экономической жизни, тесно переплетавшейся с разными степенями родственных отношений.

Мы исходим из того, что еще в не столь отдаленном прошлом у кочевников существовали большие патриархальные семьи. Последние остатки таких семей, весьма близко напоминавших патриархальные семейные общины у других народов, сохранялись еще кое-где до начала XX века. Однако процесс распада таких общин, начавшийся, повидимому, уже очень давно, не привел к, казалось бы, естественному результату. Патриархальные семьи, претерпев в силу непрерывного усиления экономической дифференциации и роста частнособственнических начал глубокие преобразования, не превратились в группы хозяйственно обособленных, хотя и родственных семей. На смену старой патриархальной семье или группе патриархальных семей пришла новая форма организации, создавшая новая общность. Эта новая общность, размеры которой были по вполне понятным причинам различны, при прочно установившейся индивидуальной собственности на скот, пахотные (а часто и па сенокосные) угодья сохраняла в действии принцип коллективного пользования пастбищами, с элементами коллективной организации выпаса скота. Необходимо вместе с тем заметить, что во многих таких общностях весьма важным цементирующим началом являлось объединение группы семей вокруг одного или нескольких богатых хозяйств, использовавших различные формы зависимости для эксплуатации своих родственников разных степеней родства.

Мы считаем неизбежным то положение, что основной экономической единицей в условиях патриархально-феодального строя на более ранних его этапах являлась большая патриархальная семья, позднее — малая, индивидуальная семья, продолжающая, однако, сохранять много черт своей предшественницы.

Но наряду с малой семьей появилось более широкое социальное объединение, имевшее определенные признаки экономического и территориального единства; в подержании этого единства немаловажное значение имели продолжавшие сохраняться отношения родства. В подавляющем своем большинстве эти объединения представляли собой семейно-родственные группы, состоявшие из семей, находившихся в той или иной сте-

пени родства и связанных сознанием происхождения от одного, как правило, не столь отдаленного реального предка. Не случайно каждая такая группа называла себя «детьми одного отца» (у казахов — «ата-баласы», у киргизов — «бир атанын балдары», у туркменов — «бир ата»). Нельзя думать, что речь шла действительно о родных братьях, имевших общего отца. Здесь «ата» следует понимать в значении ближайшего предка. Это мог быть и дед, и прадед, а иногда даже и прапрадед. Таким образом, эта группа включала в себя некоторое число семей разных поколений, главы которых являлись прямыми потомками определенного лица — «отца», считавшегося их общим предком.

Совершенно очевидно, что если в недавнем прошлом такая группа объединяла в большинстве случаев малые, индивидуальные семьи, то в более отдаленном прошлом по такому же принципу объединялись родственные большие патриархальные семьи. Однако у нас нет пока данных судить о том, было ли образование таких групп следствием сегментации больших семей, как это установил для многих народов М. О. Косвен¹. Наши сведения пока недостаточны, но они говорят о том, что здесь, возможно, имел место более простой процесс деления, в основе которого лежало «почкование» больших семей путем выделения из них семей малых, которые, словно почки, могли давать начало новым большим патриархальным семьям и т. д. Такая группа родственных семей весьма напоминает описанную М. О. Косвеном «патронимию»². Но понятие патронимии не дает вполне отчетливых границ того круга родственников, которые объединяются этой группой. Это понятие носит несколько расплывчатый характер (группа больше семьи и меньше рода). Возникает необходимость в установлении более отчетливого определения действительно реально существовавшей группы родственников, ведших свое происхождение по мужской линии от общего для нее предка. Это была группа живых потомков одного лица, живших иногда даже территориально разобщенно, но связанных определенными степенями родственных отношений, имеющих некоторые общие права и обязанности. Это всегда были «дети одного отца», строго определенная группа родственных семей.

Имеющиеся источники дают следующие показания о численном составе таких групп: в Нарынском районе Киргизии (по административному делению 1927 г.) из общего числа 762 кочевых групп, которые мы рассматриваем в подавляющем большинстве и как родственные группы, около 25% групп состояло из 2—5 семей, 37% — из 6—9 семей и 27% — из 10—15 семей³; весьма близкие данные имеются по Западному Казахстану: большинство пастушеских аулов (из общего числа 21) состояло из 5—10 семей (12 аулов) и 11—15 семей (4 аула)⁴. Мы имеем возможность описать такую группу потомков Байкозу у киргизов. В состав этой группы входили: один сын Байкозу — Молтой (70 лет), пять внуков Байкозу и шесть его правнуков — все жещатые (см. генеалогическую схему). В настоящее время семьи, входившие в эту группу, проживают недалеко друг от друга в небольшом селении Чонг-таалга и входят вместе с другими жителями этого селения в одну бригаду колхоза «Кызыл Октябрь».

¹ М. О. Косвен. Семейная община (Опыт исторической характеристики). «Советская этнография», 1948, № 3, стр. 14, 17.

² М. О. Косвен. Очерки по этнографии Кавказа. «Советская этнография», 1946, № 2, стр. 119.

³ «Народное хозяйство Средней Азии», 1928, № 7/8, стр. 88.

⁴ Сборник «Казаки». Материалы Особого комитета по исследованию союзных и автономных республик, вып. 3, стр. 82.

В прошлом, при полукочевом образе жизни, родственные семьи, входившие в эту группу, жили и кочевали одним аилом или несколькими аилами, поблизости один от другого. Зимой все родственные семьи пастушили постоянного пастуха для овец или лошадей. Летом соединяли скот (по видам скота) вместе, а пастухов на каждый день по очереди из каждой семьи назначал признанный всеми старший в группе (аксакал). Он же

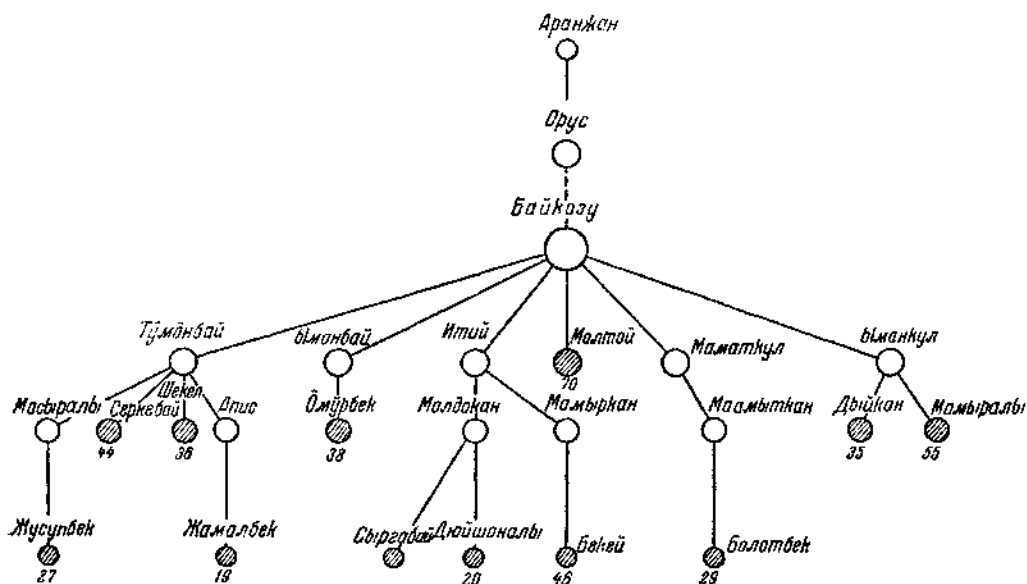


Рис. 1. Схема родственной группы поколения Байкозу — «Байкозунун баллары» («дети Байкозу»). Родхоз «Кызыл-Октябрь» Сарыкампышского сельсовета, Джумгалского района, Тяньшанской обл., Киргизской ССР.

Заштрихованные кружки обозначают живых членов группы; незаштрихованные — умерших; цифры подле кружков обозначают возраст.

назначал и день выхода на осенние пастбища. У каждой семьи была отдельная метка на скоте (на ухе), а тамга (тавро) была общей не только для этой группы, но и для более широкого объединения — Боркемик. Во время хозяйственных работ в полеводстве (посев, молотба) члены группы оказывали помощь друг другу; стремились также помочь, чем могли, строящему дом члену группы. При устройстве семейных праздников («той») и поминок («аш»), а также в случае женитьбы советовались со старшими в группе, а затем оказывали и материальную помощь устройству праздника или отцу жениха (невесты). Тем семьям, у которых было мало овец, остальные помогали шерстью.

Жена аксакала управляла женскими хозяйственными работами в аиле, требующими применения коллективного труда (изготовление войлоков, арканов, чевых цыповок, тканых полос для юрты и т. п.).

Если члены группы жили между собой дружно, то кумыс, например, приготавливали в одной юрте, куда из остальных семей сносили молоко. Утром кумыс пили все вместе; кто-нибудь зывал всех: «келгиле, кымыз ичкиле!» (приходите, пейте кумыс!). Днем каждый шел кумыс, когда хотел. Овец пкос в каждом хозяйстве доили отдельно. Когда изготавливали «эжигей» (особый сорт творожного сыра из подвергнувшегося длительному кипячению овечьего молока), соединялись в небольшие группы по несколько семей.

В прошлом в одну семью, по рассказу Молтоя Байкозуева, входило не более 11—12 человек. Когда женили сына (женили в порядке старшинства), его отделяли не сразу, а через 2—3 года, после чего женили следующего. Дом отца, достававшийся младшему сыну, назывался «чонг-уй» — большой дом; отделяющиеся сыновья жили рядом с этим домом. Выделенные сыновья, жившие рядом с отцом, в течение 2—3 лет питались из общего котла у отца; этот порядок и носил название «чонг-казан», т. е. большой котел. Существовали специальные большие котлы, диаметром в 9 «гарыш» (150—170 см), емкостью на четвертую часть туши кобылы или на целого крупного барана, употреблявшиеся в таких семьях.

Описанная родственная группа при встрече нового года (ноорус) приготавлила общее блюдо — мясную кашу (кочё), а из ячменя, пшеницы или проса — так называемое кудан; над огнем горящей арчи вытряхивали старую одежду.

Таковы эти семейно-родственные группы, которые были характерны, по имеющимся данным, не только для киргизов, но и для казахов. Они были подробно описаны для последних В. Г. Соколовским¹ под названием «аудов-кстау». Несмотря на ряд ошибок этого автора, вскрытая им структура мельчайших родственных объединений дает возможность судить о содержании патриархально-феодальных отношений, существовавших в недавнем прошлом у казахов.

Если мы после всего этого попытаемся разобраться в том, в каких границах и в чем проявлялись в некоторых случаях патриархально-феодальные пережитки в последнее время, то увидим, что они проявились главным образом не в пределах широкого «родового» объединения (что имело еще место в ходе классовой борьбы, в доколхозный период), а в пределах сравнительно небольших семейно-родственных групп или во взаимоотношениях между последними.

Задачей нашей науки является серьезное исследование этих пережитков и помощь советским и общественным организациям в борьбе за ликвидацию этих пережитков, за укрепление коммунистической идеологии.

Резюмируя все сказанное выше, нашу концепцию можно изложить следующим образом:

1. Родоплеменная организация у кочевников Средней Азии не выступала перед нами во всех случаях в качестве реальной общественной структуры; чаще всего она представляла собой идеальную схему. Это не исключало сохранения определенного значения родственных связей, а также и некоторых сторон общности экономической жизни более крупных коллективов, которые, однако, никак нельзя было уподоблять родам. Решающее значение во всех этих объединениях кочевников, начиная с более крупных, типа племени, и кончая так называемыми «родами», включавшими в себя во многих случаях тысячи людей (а иногда и семей), играл классово-политический момент.

2. Однако в наиболее мелких «родовых» подразделениях, чаще всего представленных в виде больших или меньших по размерам семейно-родственных групп, патриархально-родовые традиции облеклись в действительную, реальную форму; здесь в гораздо более значительной степени проявлялось кровнородственное начало, элементы производственной кооперации (при сохранении частной собственности малых семей), отдельные черты потребительской общности, внутригрупповой солидарности и т. п.; тем не менее все это своеобразно переплеталось со все усиливавшимся

¹ В. Г. Соколовский. Указ. работа.

имущественным неравенством, достигшим в конце концов степени глубокой классовой дифференциации.

Таким образом, и эта последняя, реально существовавшая форма родоплеменной организации шла по пути своего неминуемого разложения. Но этот процесс так и не успел закончиться к началу коллективизации. Только объединение трудящихся Средней Азии в колхозы нанесло решающий удар по всем пережиткам родоплеменной организации и окончательно подорвало значение вышеописанных патриархальных связей и отношений семейно-родственных групп.

К. Л. ЗАДЫХИНА

ПЕРЕЖИТКИ ВОЗРАСТНЫХ КЛАССОВ У НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ

ХАРАКТЕРИСТИКА ИСТОЧНИКОВ И СТЕПЕНЬ ИЗУЧЕННОСТИ ВОПРОСА

Проблема возрастных классов у народов Востока впервые в советской науке была поставлена С. П. Толстовым. До него в этнографической литературе встречались только описания явлений и фактов, связанных с проблемой возрастных классов и обращавших на себя внимание этнографов своей характерностью. Но, как правило, дальше простого описания этих фактов большинство этнографов не шло, не осмысливало их и не вскрывало ни сущности описываемых явлений, ни их исторической роли, ни их исторического места. В описаниях мужских домов у таджиков и узбеков, мужских собраний и вечеринок у таджиков, узбеков, киргизов и т. д. также в большинстве случаев имели место лишь констатация явления и определение его как пережитка. Этим дело обычно и ограничивалось¹. Несколько шире освещают вопрос М. С. Андреев, Н. А. Кисляков и А. Н. Кондауров, которые не только описывают функции мужских домов и мужских собраний, но и характеризуют их как пережитки «домов огня» и «остатки древних домов мужчин»².

Только в исследованиях С. П. Толстова по истории народов Средней Азии, и особенно древнейших периодов этой истории, был поставлен и разрешен вопрос об исторической роли возрастных классов, о развитии этого явления и месте возрастных классов в истории культуры народов Центральной и Средней Азии. Уже в 1938 г., в работе «К истории древнетюркской социальной терминологии»³ в связи с работой А. А. Попова о тюркоязычной народности Северной Сибири — долганах, С. П. Толстов,

¹ В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 127, 128; А. Шишов. Сарты. Этнографическое и антропологические исследования. В «Сб. материалов для статистики Сыр-Дарьинской области», т. XI. Ташкент, 1904, стр. 164; М. С. Андреев. По этнографии таджиков. В сб. статей «Таджикистан», 1925, стр. 164 — 165; Г. Арендаренко. Дарваз и Карагегин. «Военный сборник», № 12, 1883, стр. 310 и др.

² М. Андреев. Поездка летом 1928 г. в Хасанский район (Сев. Фергана). «Изв. Об-ва для изуч. Таджикистана и иранских народностей за его пределами», т. I, 1928, стр. 117—119; Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахно-боло, 1936, стр. 114 — 120, 138; А. Н. Кондауров. Патриархальная домашняя община и общинные дома у ягнобцев, 1940, стр. 23.

³ С. П. Толстов. К истории древнетюркской социальной терминологии. «Вестник древней истории», 1938, № 1 (2), стр. 72—81.

анализируя данные А. А. Попова о древней социальной организации догганов, раскрыл основе деления на «хосунов» и «стражей имущества» «первоначальную возрастную базу». Работая над хивинскими хрониками Муниса и Агехи, С. П. Толстов установил наличие института ақ-уйли (aq-öylü — белодомовых); этим термином у туркменов в эпоху, предшествовавшую русскому завоеванию, и значительно позже у прикаспийских помудов, особенно на прароссийской территории, обозначалась выделявшаяся из молодых людей данного племени группа, игравшая особую роль в межплеменных войнах. С. П. Толстов установил также, что пережитки возрастного деления у туркменов выражались в разделении на холостых воинов, живших в лагерях, и на женатых, живших в селениях. Кроме того, он показал сходную связь института ақ-уйли с эпохой возникновения генеалогических легенд Огузова цикла, а возможно и с еще более древней эпохой, и раскрыл начальную связь этого института с возрастными классами и сходство с теми отношениями, которые имеют место в военной организации у юго-восточных балту Африки.

Показав существование и место института возрастных классов в истории народов Востока, С. П. Толстов отмечает возможность значительно более широкого распространения пережитков возрастных классов среди центрально- и среднеазиатских племен в прошлом.

В связи с указанной работой С. П. Толстова, в 1947 г. появилась статья К. В. Тревер «Древнеиранский термин „parna“, в которой дан анализ материалов по вопросу о пережитках возрастных классов, сохранившихся в быту знати в древнем Иране. Приводя на основании данных Авесты и ахеменидских надписей персидские термины для четырех возрастных групп ахеменидской знати, К. В. Тревер, пользуясь сообщениями Ксенофонта в «Киропедии», раскрывает сущность одной из четырех возрастных групп, а именно группы «парна». Она устанавливает, что «якобы этнический термин „parna“ является термином социально-возрастным» и что «возрастная группа юношей в Иране носила название „parna“». Заключившая анализ термина «парна», К. В. Тревер приходит к выводу, что родоначальник аршакидов Аршак возглавлял, по словам Страбона, ту часть дахов, которые назывались парнами, т. е. молодых неженатых воинов из числа дахов; что происходило это на реке Ох (Геджене), т. е. на территории Туркменистана, где, по материалам С. П. Толстова, в быту туркменом сохранялось еще деление на женатых и холостых молодых людей, живущих обособленно. Вместе с тем факты, приводимые К. В. Тревер для древнего Ирана, не только подтверждают и дополняют положения С. П. Толстова по вопросу о пережитках возрастных классов у народов Востока, но и расширяют территорию распространения указанных пережитков: например, по свидетельству К. В. Тревер, разбираемый термин «парна» известен и в хетском, и в мидийском, и в древнеперсидском языках, являясь понятием общим для многих древних народов Передней Азии.

И наконец, в 1948 г. вышел в свет фундаментальный труд С. П. Толстова «Древний Хорезм», где в исторической перспективе, при тщательном анализе комплексного материала, показаны характер и роль возрастных классов, трансформации этого института и форма его существования в разные исторические эпохи у народов древней и раннесредневековой Средней Азии.

Исследования С. П. Толстова показали, что институт возрастных классов в его первоначальной примитивной форме у народов древней Средней Азии уже давно был утерян и данных о нем не сохранилось. Но более поздняя форма существования этого института по ряду археологических данных прослеживается им, начиная с кангуйской культуры (IV век

до н. э. — I век н. э.). Выясняя характер планировки укрепления Джанбас-кала, С. П. Толстов установил наличие в нем двойного разделения поселения, указав на связь двух жилых массивов Джанбас-кала с дуальной организацией. При этом «традиционная планировка Джанбас-кала, — пишет С. П. Толстов, — вскрывает перед нами глубокий архаизм общественных отношений этой эпохи, стойкость и прочность первобытно-общинных традиций, противостоящих разрушающему воздействию развивающихся классовых отношений»¹. При раскопках городища Джанбас-кала было обнаружено два помещения, имеющих особенный интерес для нашей темы, ибо одно из них представляло собой «не что иное, как общинное святилище огня, — помещение, где на овальном возвышении, повидимому на металлическом жертвеннике, горел неугасаемый огонь», а другое помещение по своему характеру, по бытовому инвентарю и костям, в нем найденным, явилось, как предполагает С. П. Толстов, местом, «где происходили какие-то трапезы с большим количеством участников»².

Привлекая историко-этнографический материал, помогающий вскрыть функции указанных выше помещений — Джанбас-кала (Кангуйского времени), Карк-Кыз-кала (кушанского времени II—III века н. э.), Тешик-кала (VII—VIII века н. э.) и др., С. П. Толстов устанавливает культовое назначение таких помещений, как «домов огня». Пережиток их для дофеодальной раннемусульманской Согдианы он видит в «домах огня» — *buut nigān*, указанных Ал-Бируни, в которых во время зороастрийских праздников происходили общественные собрания и коллективные трапезы жителей согдийских селений³. Дальнейшее сопоставление указанного с данными по этнографии Средней Азии позволило С. П. Толстому прийти к выводу, что «дома огня» (*alav xona*) таджики являются несомненным пережитком мужских домов, *buut nigān* раннемусульманской Согдианы, описываемых Бируни как места коллективных трапез зороастрийского населения Согдианы⁴, и что «генетические связи таджикских „алау-хона“ и ее дериватов „михмон-хона“ и „чай-хона“, герс. „атош-кеде“ в древней и средневековой Средней Азии, совершенно прозрачны. Это не что иное, как мужские дома, — столь широко известные для Меланезии, Микронезии, Индонезии, Индокитая, Северной и Южной Америки, в модифицированных формах — для Полинезии, Африки и Южной Азии и в виде пережитков — для Индии, Передней Азии, Средиземного моря, Европы»⁵. Наряду с этим историко-этнографические данные, анализируемые в работе, привели С. П. Толстова к выводу, что «мужские дома в домусульманской Средней Азии были одним из широко распространенных и общественно-значительных бытовых явлений. Они были связаны с общественными трапезами и ритуальными плясками, являясь центрами оргиастических культов», и что «именно в них нужно искать наиболее глубокие исторические корни тех неотделимых от мужских домов тайных, герс. мужских, союзов Средней Азии»⁶.

Развивая не раз высказанное им положение о том, что мужские союзы, система возрастных классов и инициации — явления, возникающие в эпоху расцвета материнского рода, С. П. Толстов доказывает и генетическую связь с ними тайных союзов и причину трансформации мужских союзов в «тайные общества» и генетическую связь последних с фратриями. «Зарождение

¹ С. П. Толстов. Древний Хорезм. 1948, стр. 95.

² Там же, стр. 97—98.

³ Там же, стр. 98.

⁴ Там же, стр. 276, прим.

⁵ Там же, стр. 316.

⁶ Там же, стр. 317.

на последних этапах матриархально-родового строя, — пишет он, — рабства и имущественной дифференциации, подготавливающих крушение первобытно-общинного строя, возлагает на мужские союзы новые функции, содействуя их трансформации в «тайные общества», террористические организации, осуществляющие примитивные функции публичной власти, охраняющие зарождающуюся собственность, обуздывающие межплеменные распри мерами религиозного, а иногда и физического террора, обеспечивающие подчинение непосвященных, рабов и женщин»¹. Для доказательства приведенных положений С. П. Толстов проводит сложную и кропотливую работу по сбору и анализу разбросанных в различных источниках разнообразных материалов по древней и раннесредневековой общественной жизни народов Средней Азии. Он воссоздает картину и характер первобытных древних тайных союзов в форме дозорострийских жреческих корпораций Средней Азии и Восточного Ирана — Кави и Карапаны², показывая, с одной стороны, их несходную связь с дуальной организацией и древними первичными фратриями, с другой стороны, — их общественно-культурное значение и широкое распространение и связи культурных организаций карапанов с корибантами, кави с кавирами — корпорациями восточного Средиземноморья.

С. П. Толстов отмечает сосуществование вплоть до арабского завоевания общинно-родовой организации, базирующейся на принципах матриархата, с рабовладельческими отношениями и растущим патриархальным укладом. Он отмечает также сохранение при этом роли мужских домов как важнейших центров общественной жизни населения и крупную роль, еще связанную с фратриями, первобытных тайных союзов с их органистическими культурами и сложной системой инициаций³. Рассматривая общественные движения V—XI веков н. э. в домусульманской и раннесредневековой Средней Азии, С. П. Толстов показывает роль тайных союзов, ставших политической силой и возглавивших народные движения Маздака в Иране (конец V — начало VI века н. э.), Муканны в Согдиане (775 г.), карматов или батинитов от Северной Африки до Согдианы и Северной Индии (IX—XIII века), в социальной программе и организационных формах которых отразились практика и ритуал первобытных тайных союзов⁴. И наконец, анализируя данные М. С. Андреева⁵ по узбекам, таджикам, казахам, киргизам, населению Восточного Туркестана и других областей о так называемых чильтанах — сорока «тайных святых», или «сокровенных людях» («риджалъ-аль-гайб»), С. П. Толстов отмечает, что исследование М. С. Андреева показывает, что представление о чильтанах имело длительную историю, прослеживаясь по литературным источникам вглубь по меньшей мере до XIV века, переплеталось с верованиями суфийского и исмаилитского толка и имело тесную связь с традициями тайных союзов первобытных народов, являя собой «почти исчезнувшую форму общественно-культурного объединения»⁶.

Все изложенное выше показывает, что исследования С. П. Толстова, установив существование института взрослых классов, его транс-

¹ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 310—311; Военная демократия и проблема «генетической революции». «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1935, № 7/8, стр. 202, 203.

² С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 307.

³ Там же, стр. 331.

⁴ Там же, стр. 331—338.

⁵ М. С. Андреев. Чильтаны в среднеазиатских верованиях. В сб. «В. В. Бартольд». Ташкент, 1927, стр. 341—343 и др.

⁶ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 311, 312.

формацию в разные исторические эпохи и его пережиточные формы у народов Средней Азии, дают возможность осмысления многих явлений, известных до того в форме сырых, часто необъяснимых фактов, и позволяют, в порядке дополнительных разработок, изучить ряд культурно-бытовых традиций, имеющих место и играющих заметную роль в общественной жизни у всех народов Средней Азии. Вместе с тем исследования С. П. Толстова, помогая понять природу ряда пережиточных форм, устанавливая историческое место явлений, связанных с пережитками возрастных классов, ставят ряд вопросов, подлежащих дальнейшему изучению и разрешению на основе привлечения новых историко-этнографических данных и разработки их в свете марксистско-ленинской методологии.

ВОЗРАСТНЫЕ ГРУППЫ У НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ КАК РЕЛИКТОВАЯ ФОРМА ПОЛОВОЗРАСТНОГО ДЕЛЕНИЯ (И ВОЗРАСТНЫХ КЛАССОВ)

Как указано выше, в быту народов Средней Азии, в условиях классового общества, сохранялись в деформированном виде обычаи отдаленного прошлого, относящиеся к различным этапам их исторического развития. К числу таких обычаев принадлежат представляющие большой интерес специфические деления, наблюдаемые у всех среднеазиатских народов и, как можно предполагать, имеющие в основе своей первоначальное половозрастное разделение. Характер возрастных делений в настоящее время точно установить невозможно, по отрывочным данным исторических источников, сведения о культуре и быте народов Средней Азии, более подробные за последние столетия, устанавливают наличие как межполового разделения труда, так и возрастного членения, имевших, однако, уже реликтовые формы.

Межполовое разделение труда выражалось в сохранении в быту кочевого и оседлого населения Средней Азии различного рода деятельности для мужчин и для женщин; как те, так и другие имели определенный круг обязанностей и занимали различное положение в обществе. Разделение на возрастные группы у народов Средней Азии, наблюдаемое в виде пережитка, уже утратило связь с древними брачными порядками и выражалось больше в форме, отражающей именно возрастные особенности, связанные с общественным положением возрастных групп в прошлом. Более подробные данные о возрастных делениях имеются по узбекам дельты Аму-Дарьи, собранные автором — участником Хорезмской археолого-этнографической экспедиции Академии Наук СССР под руководством проф. С. П. Толстова в 1946—1948 гг.

В языке узбеков дельты Аму-Дарьи иранское слово «катар» обычно служит для обозначения понятия «ряд». Так, этим словом назывались ряды молящихся во время мусульманского моления — намаза в мечетях; также о выставленных в ряд предметах говорилось что они образуют «катар». Но термин «катар» (ед. ч.), «катарлар» (мн. ч.) имел и особое социальное значение. Сказать о группе людей, что они «катарлар», значило, что это люди приблизительно одного возраста, вместе выросшие, каждый день вместе игравшие в детстве. Иранскому социальному термину «катар» был равнозначен и употреблялся параллельно с ним узбекский термин «тенггур», «тенггур», «тенггурлар», происшедший от слова «тенг» — равный, оливковый, и значащий — сверстники, ровесники; его употребляли и как вышеуказанный термин «катар». Этим термином соответствуют также каракалпакский «катар-курбо», казахский «тенг-корбе». У таджиков, по данным Е. М. Пещеревой, для людей одного возраста употреблялись арабские

термины «хамсин», или «хамсол», — одногодки, «йорун» — ровесники, примерно одних лет.

Указанными понятиями, следовательно, объединяются мужчины и женщины одного приблизительно возраста. В каждом таком возрастном ряде или делении, у узбеков дельты Аму-Дарьи мужчины при обращении говорят друг другу «джура» — товарищ, женщины называют друг друга «чикан» — подруга. В своем тентгуре каждый мужчина жену своего джура и каждая женщина джура своего мужа называют «курдаш» — ровесник. У узбеков Карабулака, в б. Чимкентском уезде, подруга, сверстница, называется «еши». «Это слово служит обращением друг к другу среди девочек и девиц сверстниц. Есть в Кара-Булаке и игра под названием еши-еши, в которой принимают участие только девочки или девицы. Мужчина мужчине или женщина женщине так никогда не называет»¹. У таджиков мужчины одного возрастного деления при обращении также называют друг друга «джура» — товарищ, женщины и девушки ровесницы при обращении друг к другу употребляют термин «дугона» — подруга.

По данным А. К. Писарчик, верхнеиянджские таджики Рушанского района, Горно-Бадахшанской автономной области, в Шугнанае и Рушане при обращении только к лицам своего поколения употребляют термины «ло» и «ро». В Шугнанае термин «ло» соответствует таджикскому «дугона» — подруга и употребляется женщинами и мужчинами при обращении ко всем женщинам своего поколения, а термин «ро» (сокращенная форма шугнано-рушанского слова «вирод» — брат) — ко всем мужчинам своего поколения². У киргизов и казахов ровесник, друг молодости, друг — «курдаш», «курдас», «дос», «тамыр». При обращении друг к другу, кроме этих терминов, употребляется еще слово «жолдош» (кирг.) , «жолдас» (каз.) — товарищ. У женщин и девушек при обращении служат термины «ынак», «курбу», «корбе», «тенгуш» — подруга. При обращении к людям старшего или младшего возрастного ряда указанные термины не употребляются.

Узбеки дельты Аму-Дарьи имеют в соответствии с возрастом четыре таких деления. В каждый катар, тентгур, в отдельности входят дети, молодежь, зрелые люди, старики. При этом разница в возрасте в пределах нескольких лет между членами одного деления роли не играет. Дети, мальчики лет до 12 и девочки лет до 14—15, обычно входят в одно возрастное деление. Детей в этом возрасте с момента рождения называют «нарасте», или «сыгыр». Мальчиков называют «бала», «багалар», а девочек с того момента, как они начинают помогать матери, лет с 9 до 12—13, «кызалак» — девчонка, лет же с 12—13 до 15 «кыз» — довушка³. Второе возрастное деление составляют мальчики, юноши лет с 12 и молодые женатые мужчины до 25—30 лет — «джаш-джигит», «джигит», и девушки лет с 15 до 25 — «бой джеткен-кыз» (у казахов — «ер джеткен-кыз», у киргизов «бойго жеткен-кыз»), а также девушки и молодые замужние женщины лет с 25 до 30 — «джаш-келиндеч», «келиндечек»⁴. Третье возрастное деление — это «джигит агасы» — мужчины в возрасте от 30 до 45—50 лет, «сары-карын» — женщины в возрасте от 30 до 45—50 лет. И, наконец, в четвертый ряд входят старики — «кары» и старухи — «кемпир», в возрасте от 50—55 лет и выше.

¹ К. И. Ю да х и я. Некоторые особенности кара-булакских говоров. В сб. «В. В. Бартольд». Ташкент, 1927, стр. 422.

² А. К. П и с а р ч и к. Термин обращения «ло» (Lo) и термин обращения «ро» (Ro) в шугнано-рушанской группе языков в верховьях Иянджа (Аму-Дарья). «Изв. Таджикского филиала АН СССР», XII, 1946, стр. 35—39.

³ У таджиков младенец — «люляк», до 5 лет — «кудак», после 5 лет девочка — «духтар», мальчик — «писар», «боча», «ень-сарак».

⁴ У таджиков девушка — «духтар-хона», юноша — «сувон»; у туркменов юноша — «йаш-джигит».

Люди одного катара, тенггура, уважают друг друга, оказывают друг другу внимание и перед другими предпочтение.

При устройстве кумека (кумек — помощь при постройке дома) приглашаются принять участие и соседи, и близкие родственники. Но обязательно придет несколько человек своего катара, тенггура. На это указывали все, с кем приходилось говорить на эту тему, причем пришедшие на кумек джура строителя дома будут выполнять по своему желанию самую трудную и тяжелую работу. Кроме того, раньше джура после закладки фундамента дома или первых рядов пахсы обязательно приводили от себя кто барана, кто бычка, кто корову. Хозяин дома резал этот скот на чистом месте, кровь закапывал, а мясо варил и угощал им всех участников кумека. Такое угощение называлось «хаули-той» и делалось всякий раз в случае привода кем-либо из джура животного. В случае смерти сына к отцу умершего первым должен был прийти самый близкий джура; он должен был принести «джабу» — покрывало для умершего и во всем помогать своему джура при проведении похорон. При рождении ребенка родильницу, кроме родственниц, обязательно навещали также и ее чикаплар, принося с собой лепешки, плов или какой-нибудь подарок ребенку.

По сведениям, собранным М. В. Сазоновой в Хатчинском районе, Хорезмской обл., Узбекской ССР, джура принимали живейшее участие во всей жизни своих джура. Джура участвуют в строительстве дома и в полевых работах. При заболевании джура помогает ухаживать за больным, помогает его семье; при похоронах строят мазар, несут «табут» на кладбище.

По сообщению Н. Нурджанова, в Ура-Тюбе, Таджикской ССР, ребята одного кишлака, с одной улицы, дружат лет с пяти-шести. Они собираются всегда вместе, играют, ходят друг к другу и, когда вырастут, устраивают совместные развлечения. В случае приезда к одному из них гостя все его джура берут на себя все обслуживание, а хозяин с частью своих джура сидит с гостем, развлекает его.

Деление по возрастным группам особенно можно было наблюдать во время всевозможных празднеств (свадебных, связанных с рождением ребенка, во время похоронных триз и т. п.). И в мужской и женской половинах дома люди рассаживались в соответствии с возрастом. Старики занимали часто одно отдельное помещение. В помещении для мужчин на почетное место «тор» обычно проходили и садились люди зрелого возраста, пониже их, ближе к двери, располагались более молодые. Так же было и в помещениях, где находились женщины.

В фольклоре туркменов и узбеков довольно отчетливо выражены представления о возрастных делениях, связанных с жизненным циклом человека и его общественной ролью в зависимости от возрастной ступени. В народной поэзии туркменов о жизненном пути говорится, что мужчина в семь лет стал разбираться в поступках, в десять лет ему преподано исполнять пять правил, двенадцати лет он стал умнее, в шестьдесят лет узнал, как на свете жить, в семьдесят лет у него сторбилась спина, в восемьдесят лет не стало сил, а девяноста лет его в яму зарыли. Приблизительно в том же плане это отражено в фольклоре узбеков дельты Аму-Дарьи.

Хотя число возрастных рядов, проходимых человеком в течение жизни, дробиться в фольклоре на мелкие периоды, но в общем они группируются в 4—5 возрастных слоя, различающихся между собой более существенно.

Обычно различают, как уже отмечалось, у узбеков и у других среднеазиатских народов четыре основные возрастные ступени. Это ступени детства, юношества, зрелости и старости, одинаково для мужчин и для женщин. При этом переход из одной возрастной ступени в другую был связан

с определенными обрядами. Каждая возрастная группа имела свои отличительные особенности, выражавшиеся в одежде, украшениях, прическе, в общественной жизни и в обязанностях, в нормах поведения и т. д. Однако проследить эти особенности у народов Средней Азии представляется возможным только путем изучения явлений и фактов, в большинстве своем имеющих уже реликтовый характер и сохраняющихся часто в качестве полубессмысленных пережитков. Тем не менее у всех среднеазиатских народов в недавнем прошлом переход из одного возраста в другой сопровождался выполнением обычаев и обрядов, уцелевших от более ранней ступени общественного развития и как традиция продолжавших бытовать в уже классово-развитом обществе.

У всех среднеазиатских народов половозрастное разделение начинается по достижении детьми — мальчиками и девочками — определенного возраста. Дети обоего пола находятся вместе и совместно участвуют в детских забавах только лет до семи-восьми. Начиная с этого возраста и даже несколько ранее происходит постепенное разделение их. Мальчики и девочки начинают по преимуществу развлекаться и находиться в кругу сверстников своего пола. Игры как тех, так и других приобретают свою специфику, определяемую их положением в системе половозрастного разделения труда. Мальчики играют в мяч, в бабки, в камешки, пускают змея и пр., девочки — в куклы. В этот же период начинается отделение мальчиков от матерей, сближение их с отцами, освоение ими мужских обязанностей и хозяйственных работ. Для девочек — постепенное обучение их матерями или родственницами работам по домашнему хозяйству — варке пищи, шитью, прядению, ткачеству, гончарному делу, уходу за молочным скотом и другим женским работам.

С этого момента уже можно проследить явления и факты, бытующие хотя и в виде пережитков, но характерные и генетически связанные с половозрастными группами ранних ступеней общественного развития. Такие пережитки у народов Средней Азии прежде всего выявляются в реликтовых формах посвяжительных ритуалов, связанных с переходом из одной возрастной группы в другую. Эти остатки посвяжительных ритуалов имеют довольно разнообразные внешние формы, иногда сложные, часто применяемые уже по традиции, без осмысления их исходного значения. К числу их для девочек и женщин относятся обряды перехода из одной возрастной ступени в другую, начиная от детского возраста, через девичество и замужество к старости, с особенностями, свойственными каждой возрастной ступени. Характерно изменение прически девочек в переходном возрасте. Как у мальчиков, так и у девочек (узбеков, таджиков, казахов, киргизов, туркменов и др.) при бритье головы в первый раз, по прошествии одного года от рождения, оставляли не сбритыми часть утробных волос «карынчач» (узб.). Обычно эти волосы оставлялись у самого лба — «маллаичач», на висках — «тулымчек», и, кроме них, у девочек по обе стороны темен — два чуба материнских волос «кокил». Продолжая затем бритье девочек более или менее регулярно, указанные чубы не сбривали, но у девочек 5—7 лет голову брить прекращали и начинали отращивать волосы, которые, постепенно отрастая, поглощали длинные кокилы. Годом к 9—10 выросшие волосы у девочек начинали заплетать в несколько мелких косичек. В это же время начинали меняться головной убор и одежда девочек. У казахов и киргизов девочки и молодые девушки начинали носить круглые шапочки, часто украшенные перьями филина.

По данным С. М. Абрамзона, «детские годы ребенка-девочки, по рассказам атбашинских киргизов, продолжаются до обряда заплетения кос,

который совершается на 9—10-м году. В этот день в семье устраивается угощение, девочка, захватив с собою мясо и сладости, отправляется с каким-нибудь подарком к старухе-родственнице. Та расплетает ей две косы, которые она до сих пор носила около ушей или сзади, мочит волосы водой и заплетает до 20 маленьких косичек, причем завязывает каждую ниткой. Во время заплетения говорит: «рыту кешикту болсун» (пусть будет счастливой). Иногда девочку отправляют к женщине, которая отличается какими-либо хорошими качествами, например к хорошей швее, к хорошей хозяйке и т. п., чтобы девочка переняла ее добрые качества. С момента заплетения кос девочка становится взрослой. Она меняет одежду ребенка на одежду взрослой девушки, непременной принадлежностью которой является шапочка с тульей из яркого бархата, отороченная мехом выдры («купруз»), и штаны, надеваемые под платье. Девочка надевает также всевозможные украшения, старается держаться скромно, избегая играть и бегать с детьми¹.

У узбеков, казахов, каракалпаков дельты Аму-Дарьи в постоянное время девочки лет с семи покрывают голову небольшим платком «орамал», шелковым или ситцевым, белого или чаще красного цвета, сложенного углом, концы которого завязывают назади или узлом впереди над лбом. По рассказам, в старину у узбеков дельты девочки и девушки носили лет с 12 головной убор «башурау», по маленький, состоявший из тюбетейки «тахья» и закрученных на ней чалмообразно одного-двух неразрезанных шелковых или ситцевых платков или полосы материи красного цвета. Для башурау родители победнее приобретали хлопчатобумажные шарфы «джипке», «айдилла», по большей части красного цвета, иногда шелковые шарфы «турме», а богатые — дорогие шелковые шарфы «сарандоз». Когда девочка в первый раз надевала башурау, у богатых проводился сарандоз-той, у бедных это тоже отмечалось маленьким тосм.

По данным М. В. Сазоновой, в Ханкинском районе, Хорезмской обл., Узбекской ССР, девочка до 10—12 лет носила «топпы» — стеганую шапочку. По исполнению первого «мюрчеля» (12 лет) она топпы снимала и надевала тахья такой же формы, как в Хиве, но с длинной кисточкой до плеча. До выхода замуж она носила «лосмул-топпы» (топпы с крупной стежкой), «на выданыи» носила «шильта-топпы» (топпы с мелкой стежкой). Первое время после замужества она поверх пыльта-топпы по лбу завязывала маленький платок из красной материи. После рождения первого сына жепщина устранила лечек-той. Лечек ей подвязывали старшая аусин (жена брата мужа) и бабушка. На лечек-тоге главным лицом была кейвапа-хатын. Красный лечек носят с 20 до 40 лет. После сорока лет уже в своей семье смеяет красный лечек на белый.

У таджиков и узбеков Фергалы, по данным В. и М. Наливкиных, относящимся к концу XIX века, девочка годам к 9—10 тюбетейки уже не носила, а повязывала голову платком, как и взрослые женщины. В городах по достижении 12—13-летнего возраста (в кишлаках несколько позже) девочка надевала уже паранджу и чимбет (чашмбанд). При этом первую девическую паранджу шили не из серой материи, как у женщин, а из белого тика с узкими красными полосками. По данным Е. М. Пещеревой, у оседлого населения Самарканда и Ташкента еще в 20-х годах XX века девочки надевали паранджу цвета бордо и закрывали лицо белыми кисейками. О девочках и девушках этого возраста говорили «балыгатка йтты» — пришла в возраст.

¹ С. М. Абрамзон. Рождение и детство киргизского ребенка. «Сборник МАЭ», т. XII, 1949, стр. 131, 132.

Женский головной убор изменялся с возрастом и семейным положением. У ставропольских туркменок начала XX века вышедшие замуж молодые женщины голову покрывали особым узким куском шелковой материи «чембер», похожим немного на напор, с той только разницей, что чембер уже и длиннее. На чембер надевали большую шапку из меха речной выдры или морского котика. Шапка покрывалась особым четырехугольным куском шелковой материи «бастар», красного или малинового цвета, по краям обшитым галунами. Белый дастар носят пожилые женщины, а также во время траура по близким родственникам¹.

У казахов особый головной убор, «саукеле», полагался молодой женщине, только что вышедшей замуж. Саукеле теперь уже не носят. Он представляет собой высокую коническую шапку, расшитую серебряными бляхами и другими украшениями; к верхушке тульи саукеле прикреплялась цветная шаль «жилек», спускавшаяся на спину. Молодая женщина после замужества надевала саукеле только в торжественных случаях, а шаль носила в течение года после замужества. Затем собирались все женщины аула, устраивали небольшое празднество и снимали шаль с молодой женщины, вместо же шали надевали на нее чепчик «айшик», чем и подтверждались ее права замужней женщины. Спустя некоторое время, обычно после первых родов, таким же порядком снимали айшик, заменяя его головным убором, называемым «кимешек». Шьют его из белой материи; он покрывает голову, за исключением лица, закрывает плечи, всю спину, и, суживаясь клином, доходит до края платья внизу. У молодых женщин кимешек расшивали разноцветными шелковыми нитками по лбу и по углам или жемчужом. Пожилые казашки носили «жаулык» — головной убор того же покроя, как и кимешек, но короткий сзади и без украшений. Старухи-казашки поверх этого головного убора наматывали еще квадратный кусок полотна. В таком виде он называется «тундук». У казахов на Мангышлаке девушки обматывали вокруг головы сложенный шалью красный платок, женщины носили белые тюрбаны и белый кимешек².

У узбеков дельты Аму-Дарьи в настоящее время молодая, только что вышедшая замуж женщина джаш-келиндечек, а часто даже и келинчек, имеющая одного ребенка, продолжает носить платки так же, как носят их и девушки. Однако и теперь еще встречаются молодые женщины, которые носят поверх тахьи башурау, дакене, правда небольшой, состоящий из одного-двух неразрезанных красных платков. С возрастом количество ткани для башурау, дакене, увеличивается. При двух-трех детях красный башурау становится обычным головным убором молодой женщины. Годом к 35 на башурау уже идет 3—3½ метра ткани или 3—4 неразрезанных красных платка, с прибавлением иногда и турме—шелкового шарфа, надеваемого на праздники или в гости. Годом к 40—45, когда женщина женила первого сына или выдавала замуж дочь, она прекращала носить красный башурау. В это время она сама или ближайшая ее старшая родственница надевала на нее белый башурау. И, наконец, женщины старше 55—60 лет надевают лячек, головной убор, имеющий вырез для лица и круглый вырез на макушке. Лячек всегда белого цвета. Поверх его накручивается башурау, дакене, на который у старух идет не меньше 5 метров белой материи. В настоящее время лячек также встречается редко, главным образом у некоторых старух 70—80 лет.

Укажем также на нескольких примерах, что и в одежде женщин в конце XIX— начале XX вв. можно заметить различия, связанные с их воз-

¹ А. Володин. Трухменская степь и трухмены. «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. XXXVIII, 1908, стр. 38.

² Карутц. Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке. 1903, стр. 33—34.

растным положением. Девушки казашки, узбечки, каракалпачки предпочитали носить платья преимущественно красного цвета, пожилые женщины переходили к белым платьям а старухи носили платья только белого цвета. У таджиков и узбеков Ферганы дети, девушки и молодые женщины носили платья ярких цветов, с преобладанием белого и красного, с круглым, разрезанным по горизонтали воротом. Пожилые женщины, за 30—35 лет, переходили к ношению платьев темных цветов, с разрезом ворота на груди, а паранджы носили только серого или темносинего цвета. Некоторые сравнительно-этнографические данные по этому вопросу имеются в эпосе, отражающем культурно-бытовые традиции тюрко-монгольских племен и народов в прошлом. Так, в «Китаби Коркуд» невеста героя Бэйрека в девичестве носила «белый кафтан», являвшийся повседневной одеждой девушки; в день же свадебного пира она надела красный кафтан.

Анализируя содержание киргизского героического эпоса «Манас», С. М. Абрамзон отмечает наличие в нем деталей, свидетельствующих об элементах «половозрастного деления, существовавшего в киргизском обществе». В отдельных эпизодах эпоса, пишет он, и, в частности, в описании переселения в долину Каркыра, четко выделяются возрастные группы: девушки, молодухи, женщины, старухи. С. М. Абрамзон приводит отрывок из «Манаса», в переводе А. Валитовой, подтверждающий наличие жестких возрастных групп и особенностей их, выраженных в частности в одежде:

«Девушки оделись в красные одежды...
 Девушкам дали белых, как снег, иноходцев...
 Кони, на которых сели девушки, были увешаны парными колокольчиками.
 Все молодухи надели головные уборы — кете...
 Молодух посадили на серых иноходцев...
 Все женщины облачились в тнашь — камку...
 Женщины сели на черных иноходцев.
 Все старухи получили сочные курдюки и жевали их»¹.

Переход в следующую возрастную группу сопровождался, как уже говорилось, и изменением прически. Обычной прической вышедших замуж женщин у всех среднеазиатских народов становилась прическа из двух кос, при прямом проборе. Но в Сыр-Дарьинской области и в Фергане, по данным В. и М. Наливкиных и Шипова, в городах молодые женщины до рождения первого, а иногда и второго ребенка заплетали волосы в несколько парных (4—8) мелких кос, сохраняя для них наименование «бешкакуль» (пять кос)².

Ношение такой прически девушками и молодухами у киргизов в прошлом отражено в одном из эпизодов «Манаса», где в числе военных трофеев упоминаются и девичьи, «что носят по пять кос»³. Историческое свидетельство китайских авторов, приведенные у Иакинфа, об ухуань, потомках дунху, родственниках гуннам, в I веке до н. э. — II веке н. э. проживавших в Южной Монголии, говорят о том, что у ухуань «женщины перед замужеством начинают отращать волосы и разделяют их на два пучка», надевая также новый головной убор, как можно предположить, свойственный уже замужней женщине⁴. Имеется также свидетельство о хакасах IX века,

¹ С. М. Абрамзон. Этнографические сюжеты в эпосе «Манас». «Советская этнография», 1947, № 2, стр. 146.

² В. Наливкин и М. Наливкина. Указ. работа, стр. 92; А. Шипов. Указ. работа, стр. 108.

³ Р. Рахматуллин. Идея патриотизма в киргизской литературе. Изд. Киргиз. филвала АН СССР, 1945, стр. 99.

⁴ Иакинф. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, ч. I. СПб., 1851, стр. 153—154.

у которых женщины по выходе замуж татуировали себе шею¹, что также является, повидимому, одной из форм выражения практики инициации девушек, связанной с переходом в следующую возрастную группу.

Действием, восходящим, может быть, к древней татуировке, является удаление волос с лица и тела, окрашивание хной или шафраном волос, рук и ног, подкрашивание бровей и ресниц, что в недалеком прошлом практиковалось среди народов Средней Азии. По сообщениям В. и М. Наливкиных, А. Шишова и других авторов, вариету с изменением в причёске, головном уборе и одежде, девочкам, приближавшимся к возрасту невесты, начинали усиленно подкрашивать брови и ресницы, а окрашивание ногтей и ладоней рук шафраном производили только перед праздниками, что, по мнению В. и М. Наливкиных, свидетельствовало об отживании этой процедуры в описываемое ими время².

К числу пережитков инициации девушек, являющейся по своему характеру физическим испытанием при наступлении зрелости, относятся, повидимому, обычай удаления волос, практикуемые над девушками-невестами в персидской свадьбе. Накануне обручения к невесте приходит женщина для удаления волос с лица. Невесте повязывают голову шелковым платком. Надевают передник. Волосы удаляются закручиваемой ниткой (с лица.— К. З.). При этой операции присутствуют близкие родственницы невесты, которые всячески стараются ее развлечь. Невесте непрерывно кладут в рот сласти. Операция эта настолько болезненна, что девушки часто лишаются чувств. В этот же день невеста идет в баню. После бани берут на указательный палец немного нурэ и проводят вертикальную линию вдоль спины девушки. Считается, что этим удаляется невидимый волос (шуге хагам), который находится на спине у каждой женщины. Невесте с утра делают базак (грим). За день до свадьбы происходит болезненная операция удаления волос с тела невесты. Невеста должна это сделать сама, пользуясь размятым кишмишем особого сорта. Кишмиш плотно приклеивается к волосам, и, отдирая его, вырывают и волосы. Девушка, которая была не в состоянии сделать это сама, долгое время слеза вызывает насмешки своих близких. На помощь ей в этом случае приходят другие женщины, из которых две держат ее за ноги, а другие вырывают волосы. Накануне свадьбы, утром, невеста отправляется в баню вместе со своими родственницами и подругами³. По сообщению Н. Нурджанова, удаление волос с лица невесты-таджички производила специально приглашаемая женщина, еврейка, тоже при помощи ниток.

В связи со сказанным большой интерес представляет также описание обряда «хены» в османской свадьбе, записанного В. А. Гордлевским в 1906 г. в Ангоре. Этот обряд отражал переход девушки в следующую возрастную группу и имел элементы, восходящие, повидимому, к инициации девушек. В особо значимый перед свадьбой день «сколько в деревне их есть девушек, все они собираются в доме невесты на обряд хены. Собираются 20—30 девушек, приходят 8—10 пожилых женщин. Распускают невесте волосы и расчесывают. Одна женщина размещивает в чашке хену с водой; потом усаживают невесту. Подруги, став кругом, берут в руки бубны (деф) и хором поют. Под песни красят волосы невесты хеной, мать, сестры, отец в это время плачут. Со стороны жениха на обряде хены нет никого. После этого зовут сперва любимую подругу невесты и ей тоже красят волосы

¹ И а к и н ф. Указ. работа, стр. 444.

² В. Наливкин и М. Наливкина. Указ. работа, стр. 191; А. Шишов. Указ. работа, стр. 399.

³ Р. А. Г а л у н о в. Средняя персидская свадьба. Сборник МАЭ, т. IX, 1930, стр. 189, 190, 192.

хеной, за ней — другую девушку, третью и т. д. Под самый конец красят хеной руки маленьких девочек и мальчиков. Руки красят и невесте, а голову подвязывают красивыми платками. Потом все прижимаются за еду и до утра веселятся, поют турку, пляшут, играют и т. д. И пока хена не высохнет, не развязывают платков. Ходят из дома в дом; везде едят, пьют; женщины замужних между ними нет вовсе — все девушки. Так гуляют они два дня. Потом хена просыхает, и они начисто моют себе голову»¹.

В этом обряде ясно видны: процедура, производимая только над невестой и девушками одной с ней возрастной группы, роль женщин при этом и характер обрядового очищения девушек при посвящении невесты. Участие сверстниц является, как можно предполагать, пережитком былого коллективного посвящения девушек, связанного с брачными коллективными церемониями. Сюда же относится обычай мытья головы новобрачной перед свадьбой у ряда среднеазиатских народов и отмеченный В. А. Гордлевским в некоторых случаях для османских турок обычай «эюльф» (пейсм), заключающийся в подрезании волос у невесты во время обряда хена².

Такими же пережитками ритуала посвящения являлись, повидимому, и обычаи, связанные с первым надеванием украшений. К числу их относится обычай прокалывания мочек ушей и крыльев носа для ношения серег, распространенный во многих районах Средней Азии. Само надевание украшений происходило часто по достижении девочкой возраста невесты. У узбеков дельты Аму-Дарьи девочке в возрасте 13—15 лет родители дарили и надевали серьги в нос и уши и браслеты на обе руки. У туркмен на Мангышлаке девочкам протыкали уши серебряной иглой, которую либо оставляли в мочке уха, либо заменяли шелковинкой, пока не зарубцовывались края ранки. Делалось это обычно между третьим и двенадцатым годами³. У казахов-адаев девочкам в это же время прокалывали крылья носа и вставляли в отверстие либо прутик, либо ниточку. У таджиков и узбеков ряда районов Средней Азии, у казахов, киргизов и туркмен в этом же возрасте девочка снабжалась более или менее полным комплектом таких украшений, как кольца, браслеты, ожерелья и серьги.

Таким образом, в отношении девушек и женщин Средней Азии пережитки былой инициации выражались в форме разнообразных религиозных ритуальных действий. Иногда это была татуировка, как у древних хакасов, иногда — изменение прически, головных уборов и одежды, как у древних ухуань, гузов, киргизов, до некоторой степени сохранившиеся, как традиция, и у ряда народов Средней Азии, или устройство праздников и т. п., но все это отражало определенные моменты посвящения при переходе из одной возрастной группы в другую.

Специфические особенности имели и мужские возрастные деления. Для мужчин, так же как и для женщин, характерно наличие в основном четырех возрастных ступеней — детства, юношества, зрелости и старости. Не останавливаясь подробно на описании возрастных различий в мужской одежде, укажем только на самые характерные детали. По сведениям Шишова, еще в начале XX века молодые люди, в отличие от пожилых людей и стариков, носили чалму «салля», яркую цветную или красного цвета. В это же время молодые люди туркмен-теке носили высокие меховые шапки белого цвета. У ставропольских туркмен в начале XX века шапки с красными тульями носили холостые, а с белыми — женатые и пожилые люди.

¹ В. А. Гордлевский. Османская свадьба. «Этнографическое обозрение», 1914, № 3/4, стр. 21, 22.

² В. А. Гордлевский. Указ. работа, стр. 6.

³ Барутт. Указ. работа, стр. 32.

У узбеков Хорезмской области, Узбекской ССР и Кара-Калпакской АССР форма меховой шапки и качество меха были различны для молодежи и для стариков; также различались и кушаки не только по цвету материи, яркой и преимущественно красной у молодежи и белой или клетчатой у стариков, но и по качеству ее. Особенно любопытно у узбеков Ханжикского и Хазараспского районов Хорезмской области, Узбекской ССР, зафиксированное М. В. Сазановой пошение еще в XIX веке особой привески к поясу — «кол-баг», состоявшей из ножен, сделанных из белой замши, с длинными кистями и вложенными в ножны двумя пожками. Эта часть пояса являлась неременной принадлежностью мужчин от 15 до 30—35 лет и очень часто передавалась по наследству от отца к сыну.

До некоторой степени возрастные особенности проявлялись в прическе и в форме бороды и усов. Повсеместно в Средней Азии юноши и молодые люди приблизительно лет до 25 усы и бороду брили полностью, с 25 до 35—37 лет волосы выбривали, оставляя не сбритой узкую полосу на лице, срезав ее углом по челюсти и оставив в виде небольшой бороды. С 35—37 лет уже отпускали бороду. Безбородых называли «бесакал», с черной бородой — «карасакал» и стариков с белой бородой — «аксакал». В отдельных эпизодах тюрко-монгольского эпоса всегда выделяются мальчики и подростки, джигиты — юноши и молодые люди, батыры — мужчины-воины, аксакалы — старики.

Можно также проследить традиции, свойственные каждой возрастной группе, с характерными моментами перехода из одной возрастной ступени в другую, выступающими в форме пережитков ритуальной инициации, особенно заметными при переходе из детского возраста к юношеству и затем к возмужанию и зрелости. Как и везде, посвятельный ритуал юношей в Средней Азии состоит из нескольких составных частей. Но, кроме того, в среднеазиатской действительности пережитки посвятельного ритуала имеют и различные формы выражения. С одной стороны, в них отражались в деформированном виде отдельные моменты этого института, существовавшие в различные исторические эпохи; с другой стороны, причиной появления и существования того или иного вида пережитка инициаций являлись иногда и взаимное культурное влияние различных народов в результате сложных этногенетических процессов, протекавших на территории Средней Азии на протяжении многих веков.

Как уже говорилось выше, мальчики в возрасте от 5—7 до 9—12 лет отделялись от матерей и начинали постепенно осваивать круг мужских хозяйственных работ. В это же время производились обычно некоторые обрядовые действия над ними, символизировавшие посвящение их и переход в возрастную группу юношей.

О наличии обрезания как формы инициации у народов Средней Азии до ислама известные нам исторические источники ничего не говорят. Тем не менее некоторые исторические факты и этнографические данные позволяют установить, что посвящения, связанные с половозрастными группами, имели в прошлом место и у народов Средней и Центральной Азии, но выражались в других формах.

В этом отношении большой интерес представляют также, повидимому, пережиточные формы инициации, связанные с обрядами стрижки и бритья волос у мальчиков и юношей, с дарением лошади и сажанием на лошадь, дачей имени, надеванием первого оружия и т. п., широко распространенные в прошлом у всех среднеазиатских народов. У узбеков дельты Аму-Дарьи, как указывалось выше, у детей до определенного возраста оставались не сбритыми чубики утробных волос; у мальчиков оставался чаще один чуб «хайлар». Во времени возмужания, обычно за два-три дня до

обрезания «суннет» и празднества «суннет-той», у мальчиков обязательно обстригали хайдар и полностью брили голову. Для этого приглашали почетного аксакала, устраивали «садока» — угощение с богоугодной целью. Волосы завертывали в тряпочку и клали в какую-нибудь щель, трещину, чтобы никто не увидел и не взял. Обряд происходил дома или мальчиков для этой цели водили к ближайшему или известному мазару. Само же празднование с приглашенными осуществлялось уже на суннет-той. В Хиве, по данным М. В. Сазоновой, также перед суннет-тоем, волосы, оставленные от рождения, «карын-сач», «назар-сач», обрезали, для чего мальчика отводили к мавзолю Палван-Ата, где над ним процедуру удаления волос производил мулла или парикмахер. Состриженные волосы прятали в укромное место, известное только близким родственникам.

В данном случае возможно допустить, что исконный обычай бритья волос у мальчиков и юношей, известный наряду с другими обрядами и в древности у тюрко-монгольских народов и у современных монголов и среднеазиатских народов, являвшийся посвятельным ритуалом при переходе от детства к юности или, как увидим ниже, от юности к зрелости, слился с религиозным обрядом «суннет» (обрезание, см. ниже). Но оба эти обряда наряду с другими целями имели назначение отметить и оформить новое положение посвящаемого, в связи с достижением им известного положенного возраста — отрочества или зрелости. Уже с момента рождения мальчика, через целый ряд последовательно проводимых обрядов, он предназначался и готовился к выполнению определенных общественных и производственных функций, связанных с его положением в системе половозрастного и затем общественного разделения труда. Это можно видеть на примере не только среднеазиатских народов. Среди монголов — дербетов в Западной Монголии (Кобдоский аймак) К. В. Вяткиной в 1948 г. отмечены многократные случаи стрижки волос детям от 3 до 5 лет. Обряд заключался в том, что каждый приглашенный на праздник, подходя к мальчику, получал от его матери большие ножницы, к которым был привязан новый белый платок, отрезал у мальчика прядку волос и передавал затем отрезанные волосы матери мальчика, которая складывала их в упомянутый платок. Первым стриг мальчика старший член семьи, если был жив — дед, затем остальные родственники и приглашенные. Каждый участвовавший в этой процедуре делал мальчику подарки. Дарили скот (верблюдов, лошадей), сладости, деньги. На праздник подстригания волос одного пятилетнего мальчика была привезена уже сговоренная за него невеста — девочка того же возраста. Дети были подведены друг к другу и по монгольскому обычаю приветствовали друг друга.

Бывали случаи, когда указанный обряд совершался над двумя-тремя детьми одновременно, в том числе и над девочками, с проведением одного общего празднества. К. В. Вяткина наблюдала празднество, посвященное подстриганию волос двум детям, мальчику и девочке, не родственникам, но живущим в одном хотоне. Сама процедура происходила в юртах родителей каждого из детей, но угощение после этого было общее.

В этот же возрастной период у киргизов, по данным Н. П. Дыренковой, относящимся к 20-м годам XX века, в существующий обряд обрезания волос «чач-алдыру» входило и дарение жеребенка. «На седьмом-восьмом году, — пишет она, — мальчик, который обычно носит одну-две косы, берет с собою чапан и вареную баранину и отправляется к дяде по матери. Тот режет ему косы и делает какой-нибудь подарок. Обычно дядя застригает ухо у жеребенка и дарит его племяннику, чтобы тот мог ездить на этой лошади, когда вырастет. В настоящее время в некоторых местах

ребенок идет в этом случае не обязательно к дяде, а к какому-нибудь старику из своего рода»¹.

Обычай дарения лошади П. И. Кушнер наблюдал в 1925 г. в Горной Киргизии, в долине Таласа, в связи с празднованием суннет-той по случаю обрезания двух сыновей одного манана. Происходило это на другой день после тоя. «Младший мальчик (3 лет) был посажен впервые отцом на коня... Объехав всех близких родственников, мальчик получил в подарок жеребят, телят, верблюжат, барашков — целое хозяйство»². Н. П. Дыренкова указывает на отмеченный Потаниным в работе «Очерки Северо-Западной Монголии (вып. IV, стр. 38) аналогичный обычай у алтайцев, у которых «племянник имеет право на барьы, т. е. подарок от дяди с материнской стороны. До семи лет ребенку вяжут впереди уха косички; на седьмом году дядя говорит мальчику: „приезжай, я тебе отдам барки“. Приехавшему племяннику он отрезает косички и должен дать ему лошадь».

У казахов Семипалатинской области в 70-х годах XIX века также совершалось празднество по случаю первого сажания мальчика 3—5 лет на лошадь. В назначенный день кололи скот и собирали одноаульцев. После угощения и потешной байги мужчины расходились, оставались только женщины и один мужчина — самое почетное лицо аула. Женщины шли к юрте и выносили ребенка, отец и мать передавали его почетному старику, а тот сажал его джигиту на седло. Джигит возил ребенка по аулу, и все ему дарили: кто детское седло (арчак), кто подругу, кто коня, кто курт, примчик (виды сыра), узду и т. д.; после этого на перекочевках мальчик ехал уже не на одной лошади с матерью, а отдельно. Обыкновенно делали так, что ребенку назначали жеребенка от любимой кобылы, родившегося в один год с ним; их воспитывали чуть не вместе, так что к тому времени, когда ребенка сажали на него, он бывал уже совершенно выезженным³.

И, наконец, обычай сажания на лошадь мальчиков описан у ставропольских туркмен. «На 8—10 году для туркменского мальчика устраивают так называемое атаминдю, т. е. сажание на лошадь, что является обрядом, знаменующим собой наступление отрочества. Для мальчика отец приобретает лошадь со всем снаряжением, шьет новую одежду, украшая ее галуном и монетами. После угощения гостей отец мальчика приводит лошадь и сажает на нее сына. Мальчик объезжает весь аул и приветствует хозяев кибиток»⁴.

Значение приведенных обычаев как пережитков посвячительных обрядов, свойственных в прошлом народам Средней Азии, подтверждается и полнее раскрывается также и при рассмотрении характерных обычаев, особенно четко отраженных в народном эпосе туркмен «Китаби Коркуд». По приказу Бай-Бура-Бека, для его подрастающего сына взяли «серого морского жеребца, взяли крепкий оловяный лук, взяли палицу с шестью перьями... В тот век юноше не давали имени, пока он не отрубил головы, не пролил крови». В 15 лет сын Бай-Бура-Бека освобождает ограбленных и похитенных кучков. Узнав об этом от кучков, отец спрашивает их: «Скажите, разве мой сын отрубил головы, пролил кровь?» — «Да, он отрубил головы, пролил кровь, поверг на землю людей», — сказали они. «Итак, не застала ли пора дать этому юноше имя?» — «Да, султан мой, больше чем

¹ Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов. «Сб. этногр. материалов», № 2, 1928, стр. 41.

² П. И. Кушнер (Кнышев). Горная Киргизия (Социологическая разведка. М., 1929, стр. 419.

³ Обычай киргизов Семипалатинской области. «Русский вестник», 1878, № 9, стр. 59, 60.

⁴ А. Володин. Туркменская степь и туркмены, стр. 56—57.

пора». «Бай-бура-бек созвал остальных беков огузов и угостил их; пришел мой дед Коркуд, дал юпоше имя»... «Ты зовешь своего сына Басмом; (теперь) пусть его имя будет Бамси-Бейрек, владелец серого жеребца». После этого во время охоты Бамси-Бейрек встречается со своей нареченной невестой, побеждает ее и, возвратившись к отцу, просит его женить. Устраивается свадебный пир¹.

Некоторые факты, сохранившиеся в исторических источниках, дополняют представление об исходном значении обрядов посвящения, связанных с мужскими возрастными группами в системе половозрастного разделения труда. У древних гуннов, читаем у Иакинфа, «мальчик, как скоро может верхом сидеть на баране, стреляет из лука птишек и зверьков; а несколько подросши, стреляет лисиц и зайцев и употребляет их в пищу. Могущие владеть луком все поступают в латную конницу»². У монголов в XIII веке посвящение мальчиков в охотники происходило во время первой удачной охоты и было связано с получением первой охотничьей добычи. Так, возвращавшегося из одного похода Чингиз-хана встречали его внуки Хубилай 11 лет и Хулагу 9 лет. Из них Хубилай в это время убил зайца, а Хулагу — козу. «Обычай у монголов таков, что в первый раз как мальчики примут участие в охоте, большому пальцу их делают помазание, т. е. мажут мясом и жиром». Чингиз-хан сам совершил этот обряд над своими внуками³. И наконец, как отголосок обряда посвящения в воины, приведем факт, относящийся в XVI веку. Обряд посвящения был совершен известным Ходжа Исламом над юношей Абдуллой, впоследствии Абдуллахан. Ходжа потребовал к себе прибывшего с маленьким отрядом из Мианкаля в Джуибар Абдулла, повязал ему саблю, надел на него колчан, повесил лук, потом благословил и отпустил. Впоследствии стало известно, что Абдулла захватил Карши с мианкальским отрядом⁴.

У народов Средней Азии в недалеком прошлом, как известно, практиковалось обрезание мальчиков — суннет, сопровождавшееся большим празднеством — суннет-тоем. Мусульманский обряд обрезания совершался над мальчиками 5—9 лет, но обязательно до 12 лет. В большинстве случаев суннет-той проводила семья мальчика (дед, отец, братья), достигшего положенного возраста. Обрезание производилось либо муллой, либо пирульником — «уста», «сартаран». После обрезания навестить мальчика приходили родные и знакомые, принося продукты, новую одежду мальчику, а часто и деньги. У узбеков дельты Аму-Дарьи в день суннет-тоя родители мальчика давали ему и его сверстникам деньги и продукты для устройства «дангене» — угощения. В конце праздника, когда приглашенные гости удалялись и наступало время акта обрезания, джуралар (товарищи, сверстники мальчика), с которыми он, одетый в новые одежды, играл и развлекался перед этим, прятали его от отца. Чтобы джуралар открыли убежище мальчика и привели его к отцу, последний обращался к ним с просьбой и раздавал им подарки и деньги. Силой или угрозами отец ничего не мог сделать и просил обычно до тех пор, пока товарищи добровольно не приводили мальчика к отцу. После этого и совершалось обрезание.

¹ В. Бартольд. «Кираби-Коркуд», стр. 19—26.

² И а к и н ф. Указ. работа, стр. 2, 3.

³ Сборник летописей, История монголов Рашид-Эд-Дина, перев. Березина, «Тр. Вост. отд. Рус. Арх. об-ва», ч. XV, 1888, стр. 93—94; К. Д. Оссои. История монголов. От Чингиз-хана до Тамерлана. Т. 1. Чингиз-хан. Иркутск, 1937, стр. 185.

⁴ В. Л. Вяткин. Шейхи Джуибари. В сб. «В. В. Бартольд». Ташкент, 1927, стр. 11.

По данным М. В. Сазоновой, в Хиве перед обрезанием друзья мальчика от 10 до 15 лет, числом 10—15 человек, собирались в михман-хоне, где для них отдельно устраивался той. Среди них находился и сам мальчик. Проводя время вместе, товарищи не отпускали мальчика. Угощение их в богатых семьях продолжалось 3—5 дней. Отец обещал подарки мальчикам и ежедневно выдавал им по 3—5 килограммов риса на каждого, жир, мясо, сладости. Отец мальчика должен хорошо угощать его друзей, иначе они не отдадут мальчика для обрезания. После той отец должен был дать каждому из друзей сына по барану, по новому халату и разных продуктов. Если чего-нибудь не даст, ребята не отпускают его сына. После того как друзья сына будут одарены, они отдадут его отцу, и над мальчиком будет произведено обрезание.

Не всегда обряд обрезания у узбеков дельты совершался только над одним мальчиком. Бывало, что несколько стариков, состоявших в родстве или дружбе, имея 5—6 детей одного приблизительно возраста, стоворившись между собой, проводили обряд обрезания одновременно над всеми этими мальчиками и устраивали один общий суннет-той. Бывало и так, что бедняков, которые были не в состоянии провести самостоятельно суннет-той, приглашали на него с их детьми старики, проводившие суннет-той, или бедняки сами обращались с просьбой разрешить им участвовать в устраиваемом суннет-тое.

По сообщению Н. Нурджанова, и у таджиков был аналогичный обычай. Так поступали в случае отсутствия материальной возможности устроить суннет-той, или в случае объединения родственников или друзей, имеющих детей, подлежащих обрезанию, либо в случаях, когда к богатому устроителю той по просьбе присоединяли своих детей и бедняки. Допущение такого присоединения считалось богоугодным делом. И в этих случаях товарищей — сверстников мальчиков, подлежащих операции, угощали плодом и другими лакомствами.

Повидимому, обычай совершения обряда обрезания над группой мальчиков — явление не случайное. Как нам сообщила Э. Г. Гафферберг, у белуджей и джемшидов обрезание производят одновременно над несколькими мальчиками. При этом белуджи считают плохой приметой, если обрезание приходится совершать над одним мальчиком. У османских турок, по данным В. Л. Гордлевского, если отец ребенка — человек состоятельный, он принимает на себя расходы по обрезанию всех мальчиков, живущих в квартале, и каждому мальчику дарит одежду. Также торжества («суннет дугуну») устраивались и султанами и членами султанской фамилии¹.

Ряд черт в обряде обрезания может рассматриваться как пережиток характерных особенностей былого ритуала инициаций. Обряд обрезания являлся актом свидетельства зрелости мальчика. С этого момента считалось возможным его женить. Акт обрезания являлся повидимому остатком акта испытания стойкости, физических и моральных качеств мальчика путем причинения ему боли, своего рода увечия, долженствующих показать готовность юноши к положению взрослого мужчины. Обычай совершения обряда над группой мальчиков является, повидимому, также пережитком былого обязательного ритуала посвящения над всеми лицами, достигшими известного возраста, а прятание мальчика его сверстниками выражает как бы протест против ожидаемых тяжелых физических испытаний. Надевание новых одежд на посвящаемого и дарение ему новых одежд также, повидимому, символизирует его новое положение с переходом в

¹ В. Л. Гордлевский. Рождению ребенка и его воспитание. Материалы по османской этнографии. «Этнографическое обозрение», 1910, № 3/4, стр. 170.

следующую возрастную группу. В целом все же обряд обрезания, сохраняя черты, характеризующие его как пережиток древней инициации, в Средней Азии выполнялся как чисто религиозно-мусульманский обряд и, вероятно, не относился к числу исконных обычаев народов Средней Азии.

Возможно предположить, что вместе с арабским завоеванием и распространением ислама у народов Средней Азии распространялся и обычай обрезания, тем более, что пропаганда ислама в Средней Азии сопровождалась и практическими — политическими и экономическими — мероприятиями для укрепления догматических правил ислама и мусульманской обрядности. Так, по словам Табарни, хорасанский наместник Ашрас в 728 г. задался целью обратить в мусульманство жителей Мавераннахра. С этой целью он дал двум своим миссионерам обещание, что с новообращенных не будут взиматься подати. Успех превзошел все ожидания, что отразилось и на казне и вызвало протест среди местных аристократических слоев. Тогда Ашрас «велел освободить от податей только тех из новообращенных, над кем будет совершено обрезание, кто будет исполнять предписания ислама». Ему ответили, что туземцы действительно приняли ислам и подати взимать не с кого. После этого последовало решение — брать подати с тех, с кого брали и раньше¹. В данном случае совершение обрезания являлось одним из оснований для освобождения от податей, что может рассматриваться как одно из косвенных доказательств отсутствия обрезания у народов Средней Азии до принятия мусульманства, ибо в случае его наличия там такое требование не имело бы места.

Составной частью ритуала посвящения, кроме выполнения обрядов, свидетельствовавших о наступлении зрелости и долженствовавших ввести мальчика в возрастную группу охотников и воинов, являлись обряды, связанные с его женитьбой и переходом в группу женатых мужчин. К сожалению, данные, освещающие эти обряды, крайне ограничены, так как описания свадьбы у народов Средней Азии в большинстве случаев касались преимущественно свадебного церемониала, без подробного освещения интересующих нас деталей, сопутствовавших проведению свадьбы. Тем не менее даже то немногое, что удалось выявить по этому вопросу в литературе, представляет интерес, являясь, как можно думать, пережитком былого акта инициации. У узбеков дельты Аму-Дарьи с переходом в возрастную группу женатых был, повидимому, связан обряд, имевший место во время переодевания жениха перед брачной ночью. В то время, когда жених начинал переодеваться и снимал с себя старый халат, каждый из неженатых его товарищей старался вырвать у него этот халат и взять себе. Женатые не принимали в этом участия и только наблюдали. Сильнейший и наиболее ловкий из товарищей жениха овладевал халатом и уносил его с собой. По прошествии 5—10 дней жених должен был для получения халата устроить «той», на который приглашался парень, вырвавший халат, и его близкие друзья. У таджиков, по данным Н. А. Кислякова, в день свадьбы совершался обряд бритья головы жениха, причем этот обряд сопровождался рядом церемоний. Присутствующие давали деньги и мелкие подарки, поступавшие в основном цирюльнику. Специально приглашенные певцы пели песни, цирюльник несколько раз отказывался брить, жалуясь на тупую бритву. Ему давали выкуп, он же закрывал голову жениха платком и отпускал его за выкуп, цирюльнику отдавали старые одежды жениха и т. д.

¹ В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия, ч. II. СПб., 1900, стр. 193.

Обычай бритья головы жениху, как и некоторые другие, встречается в глубокой древности. У Иакидфа указывается, что у сяньби, потомков Дун-Ху, родственных гуннам, жениху «перед браком прежде обривают голову»¹. Макдиси отмечает, что у прикаспийских иранцев в X веке совершенно брака предшествовала татуировка². Интерпретируя эти данные Макдиси, К. Л. Иностранцев указывает, что «в последнюю несомненно входило накладывание на волосы, ладони и подошвы жениха красящего вещества хенна и мушек на лицо невесты — обычай, существующий по сие время в Персии и, судя по описанию в Шахнаме (написание магических формул), существовавший и в старину»³.

Выше уже указывалось, что признание юноши зрелым и право на брак приобретались не только путем прохождения им соответствующих физических испытаний на стойкость и мужество, но и при условии выполнения им определенных требований как охотником (первая охотничья добыча у гузов, монголов) и как воином (пролитие крови, голова врага у гузов).

Прицепляные, хотя и отрывочные и разновременные, данные позволяют заметить не только исходную направленность обрядов, выражавшихся уже в форме пережитков, но и традиционную направленность их проведения в различные исторические эпохи. Обряды эти совершались в соответствии с возрастом, определяя соответствующую социальновозрастную группу. Обычно подростки и юноши, прошедшие испытания, выполняли обязанности пастухов, охраны, наблюдателей-разведчиков, посыльных и т. д. Даже в недалеком прошлом подростки и юноши кочевых народов после перехода в возрастную группу молодежи повсеместно являлись пастухами, в некоторой части охотниками и ловчими птицами и собаками. В это время юноши уже постоянно находились в кругу мужчин, занимая там соответствующее их возрасту положение и, в частности, обучаясь, наряду с другими мужскими работами, умению правильно крошить мясо (казахи, киргизы).

У оседлого населения, в частности у узбеков и таджиков, мальчики вслед за проведением обрядов стрижки волос и обрезания, переходили в мужские помещения, или уже с мужчинами, отдельно от женщин; на их обязанности лежала доставка дров, они работали на арбе, сами запрягая лошадь, являлись погонщиками животных при чигирях, посылались на земляные работы — казу и т. д. У таджиков с этого момента мальчик в бапо уже ходил не с матерью, а с отцом. Обычно в этом же возрасте начиналось участие юношей в мужских товариществах, собраниях мужчин-джура. Для кочевого в прошлом населения киргизов, казахов, туркмен и узбеков встречи джура и угощение их происходили поочередно, начиная с 12—15 летнего возраста, у каждого из членов джура, называемых «джумалык», «джоро», «шерне», «знафат». У оседлого населения и, в частности, у таджиков для таких встреч преобладали названия «гоштак», «гап», «джура», «знафат», а самые встречи и угощение происходили в общественных помещениях — гап-хона, алау-хона (таджики), михман-хона (ягнобцы). В них большей частью собирались холостяки, начиная с 10-летних подростков, причем обычно оставались там и ночевать.

Соединение в товарищества происходило везде в соответствии с возрастным положением. Молодежь составляла отдельные группы джуралар — товарищей, люди среднего возраста, а также пожилые, — отдельные.

¹ И а к и д ф. Указ. работа, стр. 161.

² К. Л. Иностранцев. Обычай прикаспийского населения Персии в X в. СПб., 1909, стр. 22.

³ Там же.

Встречи начинались обычно осенью и происходили всю зиму. Характер развлечений и самих собраний несколько различались в зависимости от возрастной градации участников. Не касаясь сейчас подробного рассмотрения характера мужских товариществ, укажем только, что, как уже доказано исследованиями С. П. Толстова, общественные дома таджиков и ягнобцев являются пережитком мужских домов, представлявших собой в домусульманской Средней Азии широко распространенное и общественно значительное бытовое явление¹.

Выше уже говорилось, что С. П. Толстов установил наличие у туркмен в эпоху, предшествовавшую русскому завоеванию, а у прикаспийских иомудов и позже, наличие института ак-уйли, отметив при этом исходную связь этого института с возрастными классами. Этим термином, пишет он, «обозначалась выделявшаяся из молодых людей данного племени группа, игравшая особую роль в межплеменных войнах. Ақ-үйлү поселялись на значительном расстоянии от аулов своего племени, вдоль холмов, отделявшей территорию данного племени от территории его соседей, и несли функции пограничной заставы, в обязанность которой входило наблюдение за соседями и извещение племени о приближающейся военной опасности. В случае нападения ақ-үйлү являлись передовым заслоном, принимавшим на себя первые удары неприятеля, пока все племя не приводилось в боевую готовность. Ақ-үйлү не вели хозяйства, содержась на счет всего рода или племени»².

Исследуя киргизский эпос Манас, С. М. Абрамзон указывает, что «своеобразная корпорация молодежи хорошо прослеживается в эпизоде о юношеских годах Манаса», а в строках эпоса:

«Пусть подростки стреляют из ружей Урума...
Пусть мальчики заряжают пистонные ружья — „баран“,—

определена и роль молодежи в качестве соответствующей возрастной группы³. Аналогичные сторожевые функции выполняла молодежь и у монголов, о которых в «Сокровенном сказании» говорится: «Отроки наши за степью глядят», или «ребята у нас за кочевьем глядят»⁴.

Роль молодежи в межплеменных отношениях, ее обязанность наблюдения и своевременного извещения о приближающейся военной опасности, видны в одном из преданий, записанных автором у узбеков дельты Аму-Дарьи. Здесь рассказывается, что однажды, вскоре после переселения узбеков в дельту Аму-Дарьи, к старикам пришли молодые джигиты и сказали, что идет какой-то народ, наверное войско джау. Старики послали джигитов, чтобы те последили за идущими и рассмотрели их хорошенько. Джигиты, разведав и рассмотрев идущих, доложили все старикам. Последние, выслушав их, определили, что идущие не войско, а их братья — каракалпаки с Джидели Байсуна.

У узбеков же В. Л. Вяткиным для самого начала XIX века при рассмотрении документов (копии приказов и писем бухарского эмира Хайдара каршинскому хакиму за период 1800 — 1803 гг., относящихся к Каршинскому округу) отмечена своеобразная войсковая группа шагирд-пеша — успевающих учеников, представлявшая собой особые части войска, подготовлявшие молодых людей в разряд настоящих нукеров.

¹ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 317.

² С. П. Толстов. К истории древнетюркской социальной терминологии, стр. 75.

³ С. М. Абрамзон. Этнографические сюжеты в эпосе «Манас», «Сов. Этнография», 1947, № 2, стр. 147.

⁴ С. А. Козин. Сокровенное сказание, Юань Чао Би-Шу, т. 1. М., 1941, стр. 87.

Шагирд-пеша несли гарнизонную службу по крепостям и участвовали в походах. Во время походов, когда нукеры уходили, на шагирд-пеша возлагалась ответственная служба — охрана казенного имущества, казенной промышленности, городских ворот и пр.¹ Шагирд-пеша выделялись обычно из родовых групп и находились на казенном довольствии, получая, как и нукеры, продовольствие натурой (провиант и фураж), одежду и деньги, правда очень редко². Обращает на себя внимание, что при стратегических переселениях родовых групп на новые места, практиковавшихся часто бухарским эмиром, объявлялось, что такие-то группы населения обязаны дать для переселения такое-то число семейств, нукеров и шагирд-пеша. Такие переселенцы назывались ак-уйли³ и наравне с другими несли гарнизонную службу⁴.

Наряду с этим расселение в Каршинском вилайете в указанное время продолжало еще сохранять родовой характер. При открытии военных действий роды, расположенные в районе крепостей, обычно стекались под их защиту со всем своим скарбом. Гарнизон же этих крепостей состоял из нукеров и шагирд-пеша, выделенных представленными в районе крепостей родами⁵. Таким образом, в условиях классового общества, при защите крепостей феодального эмирата явственно выступал и использовался феодальной верхушкой трансформированный старинный обычай защиты близких при военной угрозе, а в институте шагирд-пеша еще заметны некоторые черты, свойственные в прошлом возрастному классу молодых.

Анализируя весь приведенный нами материал, видим, что у народов Средней Азии сохранились долгое время некоторые элементы древних половозрастных группировок. Однако система возрастных градаций в Средней Азии, утратив свои первоначальные черты и свое исходное социальное значение, стала уже отживающей формой, сохраняющей лишь некоторые незначительные и формальные признаки половозрастных группировок.

Кроме возрастных градаций, пережитками возрастных классов являлись здесь также осколочные и деформированные обычаи посвящения молодежи, не игравшие уже социальной роли и бытовавшие лишь в виде обрядовых традиций. Некоторые элементы отношений внутри сохранившихся половозрастных групп позволяют увидеть их исходную связь с первобытными возрастными классами, как брачными классами. Но для народов Средней Азии, прошедших долгий и сложный путь исторического развития, ввиду отсутствия необходимых материалов для древних эпох установить первоначальный характер возрастных классов не представляется возможным. Тем не менее анализируемые выше моменты, связанные с институтом возрастных классов, несмотря на деформацию и почти полное исчезновение характерных черт этого института, представляют большой интерес, ибо благодаря им выявляется одна из недостаточно исследованных бытовых сторон жизни народов Средней Азии, прошедших общий для всех народов путь общественного развития.

В результате исследований С. П. Толстова установлено, что на территории Средней Азии, вплоть до арабского завоевания, в условиях общинно-родовой организации, базировавшейся на принципах матриархата,

¹ В. Л. Вяткин. Каршинский округ, организация в нем войска и события в период 1245—1247 (1800—1803) годов. «Известия Ср.-Азиатского отдела Гос. русского географического об-ва», 1928, стр. 15, 16.

² В. Л. Вяткин. Каршинский округ, стр. 17, 18.

³ В. Л. Вяткин приводит и другое значение «ак-уйли», а именно, «ссылка» как повинность.

⁴ В. Л. Вяткин. Каршинский округ, стр. 22, 24, 25.

⁵ Там же, стр. 14, 15.

с рабовладельческими отношениями и растущим патриархальным укладом, сохранялась роль мужских домов как центров общественной жизни населения. Естественно при этом, что рассмотренные в настоящей работе бытовые традиции, связанные с институтом возрастных классов, не могли не играть также долгое время заметной социальной роли, теряя лишь с течением времени в условиях классового общества свое значение и вырождаясь в форму обрядовых и несущественных пережитков.

Н. А. КИСЛЯКОВ

КАЛЫМ И ПРИДАНОЕ У ТАДЖИКОВ

I

Основным, господствующим способом заключения брака среди горных таджиков до Великой Октябрьской социалистической революции являлся брак путем уплаты семьей жениха отцу невесты или лицу, его заменявшему, калыма, заключавшегося в скоте, тканях, продуктах питания, реже в деньгах. Уплата калыма являлась доминирующим моментом при заключении брака и фактически определяла собой и самый порядок и время брачных церемоний, в частности величину срока, протекавшего между двумя основными свадебными праздниками, малым и большим, заканчивавшимся увозом молодой в дом мужа.

Чтобы определить, сколь существенную роль играл калым в жизни населения горного Таджикистана до революции, нам следует ознакомиться с размерами калыма и его составом. Пристальное изучение вопроса о размерах и составе калыма по отдельным районам горного Таджикистана показывает, что величина его значительно варьировалась в зависимости от обстоятельств. Поэтому не будет лишним привести здесь некоторые данные по вопросу о калыме, как имеющиеся в литературе, так и собранные нами на месте.

М. С. Андреев сообщает, что у таджиков долины Панджидира калым нормального среднего размера состоял из 20 голов мелкого скота, двух голов крупного рогатого скота, 1 харвара (около 8 пудов) зерна, 10 серов (пудов) муки, лошади, или 100 рупий деньгами, 2 ружей, 8—10 отрезов хлопчатобумажной материи, каждый размером в 5 газов (аршин). Если жених проживал в каком-нибудь отдаленном селении и невесту должны были увезти далеко от ее дома, то размеры калыма увеличивались¹. По словам М. С. Андреева же², среди припамирских таджиков калым никогда не выплачивался скотом, а состоял из кусков бумажной ткани, носящих название «коля», счет которых ведется на «девятки»; в каждую из них входило по девяти более или менее однородных предметов. А. А. Бобринский³ также не упоминает скота в составе калыма и сообщает, что калым, или по-местному «калинг», носит еще название «нау-нау» («девять-девять») и состоит из материи или готового платья. Согласно сообщению М. С. Андреева, девять кусков бумажной ткани, по 12 аршин длиной и пол-аршина шириной каждый, составляют единицу товара для калыма.

¹ М. С. Андреев. По этнологии Афганистана. Ташкент, 1927, стр. 42.

² М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. В сб. МАЭ, 1911, вып. IX, стр. 12.

³ А. А. Бобринский. Горцы верховьев Панджа. М., 1908, стр. 91

Бедные давали в калым от 4 до 7 девяток ткани, богатые — до 15 девяток. Помимо того, богатые прибавляли еще известное количество одеял, войлоков, различной посуды, также считая все это на «девятки». Иногда в калым входили бараньи туши. По А. А. Бобринскому, в калым дают 9 рубашек ситцевых, 9 рубашек из маты (местная ткань), 9 рубашек из тонкой маты, 9 кусков алачи (пестрая полушелковая ткань).

М. С. Андреев и А. А. Половцев сообщают также о том, что известное количество вещей от отца жениха получали и некоторые ближайшие родственники невесты, в первую очередь ее дядя со стороны матери — «тогои». Так, по словам М. С. Андреева¹, тогои невесты перед свадьбой получал «хаки шир» — «плату за молоко», состоявшую из одежды, 20 аршин материи на чалму, двух платков, одной пары калош, одной пары серег и одной большой бараньей туши. Он также выбирал себе одну из лошадей поезжап и одно ружье; из числа полученного калоши и серьги он дарил своей племяннице. А. А. Бобринский² сообщает, что в Шугнана тогои получал даже более значительную часть калыма, чем отец невесты, а именно при богатой свадьбе он получал лошадей, 9 кусков маты, 9 ситцевых рубашек, а отец невесты получал 1 быка и 5 кусков карбоса (местная грубая ткань); мать невесты — шелковый платок, тонкую бумажную рубашку, кожаные туфли и серьги. В свою очередь тогои невесты должен был снабдить свою племянницу одеялами и войлоками. Вообще же А. А. Бобринский замечает, что большая часть калыма достается не отцу невесты, а раздается родственникам.

В напечатанном в 1947 г. автореферате неопубликованной большой работы М. С. Андреева по этнографии таджиков долины Хуфа также сообщается, что значительная часть калыма — хаки шир поступает в распоряжение тогои невесты, а следующая по важности доля — тетке со стороны матери. Доля же отца невесты значительно меньше и не покрывает даже расходов по свадьбе³.

Приведенное выше замечание М. С. Андреева, что среди приамирских таджиков калым никогда не выплачивается скотом, является, вероятно, плодом недоразумения. Как мы видели, сам же М. С. Андреев, а также и А. А. Бобринский, перечисляя долю тогои, говорят о получении последним лошади, а А. А. Бобринский упоминает и быка для отца девушки. Об уплате калыма скотом у приамирских таджиков упоминают более старые авторы. И. П. Минаев⁴ в отношении сарыкольцев (небольшая группа приамирских таджиков, проживающая в пределах Китая) приводит сообщение Форсайта, что жених выплачивает отцу невесты 175 рупий овцами, скотом или лошадьми. Капитан Серебренников⁵ сообщает, что у шугнанцев калым состоит из нескольких кусков материи, лошади, 6 голов баранов и ружья, в общей сложности из 30 или более предметов.

Как мы увидим далее, и в других районах горного Таджикистана известная доля предметов, передаваемых отцом жениха отцу невесты, поступала в распоряжение некоторых других родственников девушки, главным образом в распоряжение тогои, однако ни где доля эта не была столь велика, как сообщают М. С. Андреев и А. А. Бобринский, и не могла даже идти в сравнение с долей отца невесты. Если эти сведения не

¹ М. С. Андреев и А. А. Половцев. Указ. работа, стр. 13—14.

² А. А. Бобринский. Указ. работа, стр. 91.

³ Рефераты научно-исследовательских работ за 1945 г. Отделение литературы и языка АН СССР. М.—Л., 1947, стр. 46.

⁴ И. П. Минаев. Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи. СПб., 1879, стр. 204.

⁵ А. Серебренников. Очерк Шугнана. «Восный сборник», 1895, вып. 12, стр. 424.

являются плодом недоразумения, что при трудности выяснения этого вопроса может иметь место, то здесь, вероятно, имеет место определенная специфика припамирских таджиков. Не имея возможности лично заняться исследованием этого вопроса среди припамирских таджиков, мы произвели соответствующие исследования в долинах Язгулема и Ванджа, население которых в культурном отношении стоит весьма близко к припамирским таджикам, отличаясь от последних в прошлом только религиозной принадлежностью. Несмотря на специальные расспросы, нам не удалось нигде слышать о столь значительной доле калыма для тогой или других родственников невесты.

Среди таджиков Язгулема основной ценностью, которую давали в калым, по-местному «каланг», или «мар», являлся крупный скот, а именно лошади, быки и коровы. Зажиточные люди требовали за девушку семь, а иногда и двенадцать единиц крупного скота — «хафт коля» или «дуазда коля». Помимо того в уплату шли материя, пшеница и другие предметы, в особенности котлы и ружья, которые когда-то были, очевидно, большой редкостью в этих оторванных от внешнего мира местах и потому составляли большую ценность. В кишлаке Джамак информаторы нам рассказывали о следующем примерном составе калыма для зажиточной семьи: 3 лошади, 2 быка, 2 коровы, 2 котла, 2 старинных фитильных ружья, шесть 12-метровых кусков белого карбоса, 4 джумавора — отреза материи на халат или одежду, 12 пудов пшеницы, некоторое количество мелкого скота. Помимо того, тогой получал лошадь или быка, старшая сестра невесты — корову. В калым входила также одна корова или бык для убоя — «гови кушт», которую отец девушки при приезде в его дом жениха со своими родственниками должен был зарезать для угощения. В свою очередь отец новобрачной при увозе дочери в дом мужа давал родителям молодого «патах»: отцу — халат, а матери — платье. В других случаях нами были записаны размеры калыма, состоявшего из 12 коля и соответствующего количества ткашей и продуктов. При этом тогой также получал одну голову крупного скота, а мать невесты — корову или барана. Кроме того, нужно было сделать подарок двум ходжа, представителям дома невесты, принимавшим калым; им дарили по халату и по чалме или по тубетейке.

В соседней с Язгулемом долине Ванджа, как нам рассказывали, калым также состоял из большого числа предметов, иногда из двадцати-тридцати, даже пятидесяти. В калым давали лошадь, 2 быка, 2—3 коровы, «турпи» — бычка, «гунаджин» — телку, 2—3 ружья, котел, несколько комплектов одежды — «сару-по», платки, материю для покрывала на голову — «дока», материю на халаты — «джумавор», калоши — «кауш» и другие предметы; кроме того, давали так называемые «кишту гирифт» — корову, двух-трех баранов и пшеницу для предпраздничного угощения; одну корову или барана получал тогой, что здесь также носило название «хаки шир». По материялам А. А. Семенова, относящимся к первым годам XX века, на Вандже богатый давал в калым за жену для сына 3 лошади, 6 коров, 3 барана, 3 ружья, 2 сабли, 3 хлопчатобумажных халата, дотканную материю «карбос» на 12 комплектов одежды, батман пшеницы. Бедняк должен был дать 2 коровы, барана, ружье, 2 сабли, чалму, мужскую рубашу, пару сапог, 2 пуда пшеницы¹.

В Дарвазе нами записан следующий примерный состав калыма: лошадь, 5 голов быков и коров, 4 котла, 5 ружей, 2 ножа, 9 тукузов сару-по (каждый тукуз составлял 3 либоса, т. е. три комплекта материи для одежды),

¹ А. А. Семенов. Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. В., 1903, стр. 80.

2 мешка пшеницы, бычок, предназначенный для угощения. Тогои в качестве хаки шир получал одну лошадь, дядя со стороны отца — какую-либо менее ценную вещь. За это тогои должен был приготовить для своей племянницы-невесты одеяла, одежду и сундук. По материалам, собранным А. З. Розенфельд, в Дарвазе за невесту давали 30 разнообразных предметов, или «коля», — лошадь, 2 быка, 2 коровы, несколько овец и коз, 10—15 пудов пшеницы, 2 котла, 6 тукузов материи, 2 пожа, ружье и множество других предметов. В семьях зажиточных — баев или духовенства — иногда уплачивали в качестве калыма 50 коля разнообразных предметов.

В бассейне р. Хингоу в Вахио-боло, согласно данным А. З. Розенфельд, размеры калыма в предреволюционные годы были следующие: в зажиточном хозяйстве — 4 быка, 5—6 коров, 2 лошади с полной седловкой, около 280 метров шелка, адраса (местная полупелюковая ткань) или сатина, ружье, 2—3 котла; в средняцком хозяйстве — 2 быка, 2 коровы, лошадь, 140 метров материи, ружье, котел; в бедняцком хозяйстве — бык, корова, 100 метров материи, 10 пудов пшеницы, котел. М. С. Андреев для того же Вахио-боло в конце прошлого века записал следующие размеры калыма: в богатой семье — 2 хорошие лошади, 2 похуже, 2 пары быков, 4 коровы, 3—4 теленка, 3 барана, 2 ружья, иногда 1 пика, 20 «красных тряпок», 2—3 мана пшеницы, 1 ястреб, 1 бык на мясо; в средней семье — 2 лошади, 3 быка, 2 коровы, 9 «красных тряпок», 2 теленка, 2 мана пшеницы, баран и бык на мясо, ружье; в бедной семье — лошадь, 2 быка, корова, теленок, ружье, 7 «красных тряпок», 1—1½ мана пшеницы, бык на мясо. М. С. Андреев прибавляет, что при дешевизне скота и невысоком его качестве расходы на калым не так уж велики. Ружья давались обычно местного производства, фиговые. Пика в состав калыма включалась больше для славы: «Сколько разговоров-то, что за дочь такого в вено дана пика», — говорят таджики¹. Указание на то, что в калым дается пика, крайне любопытно. Пики были весьма широко распространены среди населения в прежнее время, в эпоху существования мелких горных княжеств и постоянных междоусобиц. Дача в калым пики, равно как ружей, а иногда сабель и ножей, наводит на мысль, что в старое время оружие являлось существенной составной частью калыма. А. А. Семенов также приводит данные о размерах калыма в бассейне р. Хингоу. Богатая семья давала в калым 2—4 лошади, 2—4 коровы, 3—4 барана, 3—4 ружья, мешок пшеницы, сапоги с туфлями, халат, несколько кусков маты, ситца на 5—7 рубах, шелковой материи на 2 рубахи; бедная семья давала лошадь, корову, барана или овцу, ружье, 3—4 чапки пшеницы, туфли, 1—2 рубахи из маты и ситца на одну рубаху.

В кишлаке Сафедорон мы записали следующий средний состав калыма: лошадь, 2 быка, 2 коровы, котел, ружье, нож, «каушу махси» — мягкие сапоги с калошами, «чодыр» — локрываю, «румоль» — платок, 9 тукуз (девятик) лата, т. е. ткани. Нам разъяснили при этом, что тукузы состояли из либос (одежда), в каждом либосе 6 метров материи; первый тукуз состоял из 9 либосов, второй из 8 либосов и так далее, каждый последующий тукуз на один либос меньше предыдущего, причем один либос в каждом тукузе должен быть из дорогой материи. Таким образом, примерное количество даваемой в калым материи равнялось 270 метрам. Если лошадь, которую давали в калым, была хорошая, то по обычаю отец девушки, получив калым, на свой счет заготовлял «намаду курпа» — одеяла и войлоки для повобрачных; напротив, если отец жениха поспешил и дал в калым плохую лошадь, отец девушки отказывался ее взять и обязывал

¹ М. С. Андреев. Вахио. «Туркестанские ведомости», 1899, № 93.

отца жениха приготовить намаду курпа за счет последнего. Кроме указанного калыма, отец жениха обязан был дать 7 барапов для угощения народа. Часто это угощение устраивалось через большой промежуток времени после свадьбы.

Для Каратегина по вопросу о калыме мы имеем данные, очень неполные, русских туркестанских деятелей 70-х годов XIX столетия К. А. Абрамова и Г. А. Арандаренко и сведения, полученные Е. М. Пещеревой в последние годы. К. А. Абрамов сообщает, что в Каратегине калым уплачивается барапами, козами, крупным рогатым скотом и лошадьми; в зависимости от состояния и знатности дома девушки число баранов, даваемых в калым, колеблется от нескольких штук до сотен, а число лошадей — до десятков¹. Г. А. Арандаренко указывает, что средний калым состоит из лошади, 2 быков, коровы, ружья, 3 кусков алачи, 3 кусков бязи, 3 батманов муки, что равняется 12 пудам, быка на мясо; кроме того, еще отдельно даются подарки для невесты — ситец на нижнюю и тик на верхнюю одежду, 2 платка, 2 пары калош².

По материалам Е. М. Пещеревой, калым, или «килинг», в Каратегине (кишлак Сары-Шухон) состоял из скота — быков, коров, баранов, съестных припасов — пшеницы, риса, масла, а также ваты и определенного количества материи — «коз лата» («девичьи тряпки») или тукуз. Каждый тукуз состоит из $4\frac{1}{2}$ либоса, а либос равен 6 метрам, т. е. количеству материи, необходимой на штаны и рубаху. При определении калыма число тукузов должно было равняться числу голов крупного рогатого скота. Баранов давали немного, от 2 до 4, вероятно только на мясо. Некогда в состав калыма всегда входила лошадь. Определенная часть калыма действительно вносились, а другая его часть задерживалась, но практически потом никогда не уплачивалась. Из калыма лошадь, крупный рогатый скот и некоторое количество материи получал лично отец. Продукты и мелкий скот тратились на свадебное угощение. Из материи и ваты делались постельные принадлежности, свадебная занавеска и одежда невесты. Кроме того, готовилось «сару-по» — жениху рубаха, штаны, халат, чалма, пояс, тюбетейка, чулки и обувь. Некоторое количество материи из калыма шло на подарки родственникам жениха. По одному «сару-по» давалось отцом жениха «марди сари бор», т. е. лицам, принимавшим калым. По материалам, собранным А. З. Розенфельд, в Каратегине когда-то в уплату калыма давали охотничьих птиц.

Довольно обширный материал о величине и составе калыма был собран нами среди кулибских таджиков. Материал этот в основном подтверждает все то, что было сказано выше о составе калыма. Калым здесь точно так же состоял из «коля», т. е. крупного скота. Довольно часто состав коля был следующий: лошадь, 2 быка и 2 коровы; к этому прибавлялось еще два других крупных предмета — обычно ружья, которые как бы заменили собой коля. Таким образом всего получалось «хафт коля» — семь коля. Восьмую коля — лошадь, быка или корову — получал тогой невесты; это называлось «хаки тогой из хотири оча» — доля тогой из уважения к матери (невесты). Тогой девушки в большинстве случаев был ее уполномоченным, «вакиль», при бракосочетании. В ряде случаев отец девушки одну коля из числа полученных им давал ей впоследствии в качестве приданого. Тогой также, получив коля, делал затем какой-либо подарок своей «хорзо» — племяннице. Другой составной частью калыма

¹ К. А. Абрамов. Записка о каратегинском владении, составленная по распросам. «Изв. РГО», 1870, т. VI, отд. 2, стр. 108—109.

² Г. А. Арандаренко. Дарваз и Каратегин. «Военный сборник», 1883, № 12, стр. 308.

были ткани — тукузы. Каждый тукуз состоял из $4\frac{1}{2}$ либоса, или лата, по 6 метров в каждом; таким образом, тукуз ткани равнялся 27 метрам. В калым среднего размера входило 3—4 тукуза ткани, т. е. примерно 100 метров. Помимо коля и тукузов, в калым входило некоторое количество съестных припасов — пшевица, ячмень, масло, а также несколько баранов на мясо. Все необходимые съестные припасы, таким образом, посылались из дома жениха в дом невесты, и отец последней не должен был тратиться на угощение. Часть полученных в калым тканей шла на одежду невесты, часть — на одежду жениху, и некоторое количество ее раздавали небольшими кусками в качестве подарков на свадьбе.

Остановимся еще в нескольких словах на горных районах северного Таджикистана. Е. М. Нещерева, описывая свадьбу в долине р. Ягноба, не приводит сведений относительно калыма, а лишь сообщает, что невеста, кроме личных мелочей (бус, кукол), никакого имущества в дом мужа не привозит и что даже ее девичье платье остается в доме отца, а парадные ей шьют из калымовой материи. В калым входит корова или овца, которую получает мать невесты в качестве хаки шир. Один из старых авторов, С. Д. Масловский, посетивший Ягноб в конце XIX века, указывает, что в Ягнобе калым или вовсе отсутствует или он ничтожен¹.

Относительно таджиков долины Зеравшана мы имеем свидетельство 70-х годов XIX века. А. Гребенкин сообщает, что между отцом жениха и вакилем, уполномоченным невесты, происходит торг по поводу того, что отец жениха дает за невесту. Последний и сам в конце концов мало не предложит, ибо соседи будут над ним смеяться и говорить, что он дешево купил жену сыну. По словам А. Гребенкина, здесь мы имеем дело не с калымом, а якобы с «приданым», которое дается женихом за невесту и которое остается в семье молодожена. К тому, что дает отец жениха, отец невесты прибавляет еще со своей стороны². Наконец, О. А. Сухарева для таджиков кишлака Шахристан сообщает, что там в калым дают всего лишь одну лошадь или корову, причем часто отец новобрачной дарит это животное молодым во время их первого посещения его дома, а все деньги, которые дает будущему тестю жених, расходуются на свадебное угощение и свадебные подарки.

Приведенные материалы дают возможность составить некоторое общее представление о величине и составе калыма в горном Таджикистане. Мы видим, что калым носил главным образом натуральный характер и состоял из скота, тканей и съестных припасов, в связи с чем мы можем подразделить его на следующие части:

1. Коля — крупный скот. Отсюда самый институт калыма у таджиков часто обозначается сложным отыменным глаголом «коля дохтан» (дохтан — усеченная форма глагола андохтан — бросать) — бросать коля. Глагол дохтан, употребляемый в данном случае, не значит просто «бросить», а имеет оттенок «выложить» (выложить перед пародом, выставить напоказ, показать товар лицом). В большинстве случаев, повидимому, излюбленным числом для коля было семь или двенадцать. Семь коля могли составляться примерно следующим образом: 1 лошадь, 2 быка, 2 коровы, затем два или одно ружье; в последнем случае следовала еще одна единица крупного скота. При двенадцати коля число указанных животных и предметов соответственно увеличивалось. Сверх всего указанного одну голову крупного скота получал обычно тот же невесты, весьма

¹ С. Д. Масловский. Гальча. «Русский антропологический журнал», 1901, № 2, стр. 27.

² А. Гребенкин. Заметки о Когистане. «Туркестанские ведомости», 1872, № 30 и 31.

часто являвшийся уполномоченным последней. Иногда еще одну голову крупного скота получала мать невесты, старшая сестра или дядя со стороны отца — амак.

2. Тукуз (от тюркского «девять») — ткани, счет которым велся девятками. Один тукуз равнялся, повидимому, $4\frac{1}{2}$ либосам (либос — одежда) как числу, кратному девяти. Хотя мы встречаем указания и на другое число либосов в тукузе, например три, но это, повидимому, уже отступления от общей традиции. В ряде случаев либос назывался также «лата» (кусок); каждый либос в свою очередь равнялся двум тока (единицам). Таким образом, один тукуз составлял 9 тока. Все части одежды, включая и обувь, приравнивались к лата или тока: обувь вместе с головным платком составляла два тока или одну лата, рубаха — два тока или одну лата, штаны — одну тока или пол-лата и т. п. В калым среднего размера входило 4—6 тукузов, т. е., если считать либос равным 6 метрам, а тукуз 27 метрам, всего давалось 100—150 метров ткани. Как мы видели, часть тукузов, обычно лучших, посылалась в дом невесты для шитья праздничных костюмов, в том числе и костюма жениху, который предпосылался ему в подарок родителями повобрачпой, другая часть присылалась позже.

3. Бор (ноша, груз) — мелкий скот и продукты, предназначавшиеся для свадебного угощения и посылавшиеся из дома жениха в дом невесты предварительно. В состав бор входила пшеница, мука, масло, рис, бараны или говяжьи туши, а иногда и живой мелкий скот. Размеры бор сильно варьировали, в зависимости от богатства свадебного праздника.

4. Иногда, правда в очень редких случаях, в состав калыма входила также земля или наличные деньги. Денежная форма получила распространение в первые годы существования советской власти, так как эта форма калыма менее всего заметна для стороннего наблюдателя.

II

Совсем другую картину представляли собой свадебные обычаи равнинных и в особенности городских таджиков. Здесь мы либо вовсе не встречаемся с калымом, либо находим лишь следы этого обычая. Одновременно с тем в этой свадьбе большую роль играло приданое, которое давал отец молодой в обеспечение своей дочери.

Несколько выше мы коснулись вопроса об уплате калыма в горных районах северного Таджикистана, в Ягнобе и на Зеравшане и убедились, что и здесь собственно калым не играл большой роли. В Ягнобе, по имеющимся у нас свидетельствам, размеры калыма были невелики, а в описании зеравшанской свадьбы А. Гребенкин сам затрудняется, как характеризовать ценности, даваемые семьей жениха в обеспечение невесты, и склонен считать это обеспечение приданым со стороны жениха. Отсутствие в обоих этих случаях ясно выраженного калыма свидетельствует о том, что в отношении способов заключения брака эти горные районы находились под влиянием обычаев, бытовавших на равнине и в городах, с которыми тесно связаны указанные горные районы.

Еще более приближалась к городскому типу шахристанская свадьба, где, как мы видели, в калым давалось одно животное, возвращаемое затем отцом новобрачной молодоженам. Весьма характерно, что в шахристанской свадьбе, где калым фактически отсутствует, мы встречаемся с другим институтом, который сопутствует городской свадьбе, — с мусульманским институтом выдачи женихом невесте специального обеспечения «махра».

Согласно нашим материалам, среди таджиков гор. Ура-Тюбе при заключении брака калыма не платили вовсе. Как сообщил нам информатор из Ура-Тюбе, всякий, кто решился бы отдать свою дочь замуж за калым, почитался бы нехорошим человеком и даже преступником. Как показывает описание свадьбы в Ура-Тюбе, бракосочетание сопровождалось обменом между обеими сторонами подарками, главным образом тканями и различными яствами, в том числе сладостями. Сторона жениха присылала подарки перед различными церемониями, например перед помолвкой, а также в общие праздники; сторона невесты отдаривала. Перед самой свадьбой присылались из дома жениха съестные припасы — масло, мясо, рис. Приданое для невесты изготовлялось в ее доме на средства отца жениха и отца невесты. Приданое раскладывалось и расставлялось перед присутствующими на свадебном празднестве; один из родственников жениха и один из родственников невесты пересчитывали все приданое. Если приданое велико, все гости хвалят отца и родных повобрачной. При этом родственники молодого давали деньги считавшему приданое родственнику молодой для расходов в доме последней. В богатых семьях в Ура-Тюбе в прежнее время за два дня до свадебного празднества в доме жениха собирали все необходимое для свадьбы, туда же привозили из дома невесты ее приданое, а затем все это вместе торжественно везли на верблюдах, украшенных вышивками сюзана, в дом невесты. Во время самого бракосочетания происходил торг по поводу махра.

Среди таджиков большого кишлака Чуст в Ферганской долине точно так же во время приготовления к свадьбе стороны усиленно обменивались подарками. По обычаю, на тех же подпосах и блюдах, на которых присылались подарки от жениха, посылались и подарки со стороны невесты в дом жениха. Это главным образом съестные припасы, лакомства, ткани или готовая одежда. В обмен на приланные из дома жениха материю и наряды для невесты посылались костюмы для жениха и его родителей. Помимо того, из дома жениха присылались различные материалы для изготовления приданого девушки — «бухча». В день свадьбы из дома жениха в дом невесты вновь посылались большие подарки: ткани, деньги (до 4—5 тысяч таньга), пшеница, несколько баранов. Однако и здесь все полученное из дома жениха тратилось на свадьбу и на приданое невесты. Все необходимое для обзаведения молодых приобретали обе стороны.

Аналогичные порядки можно было наблюдать у таджиков гор. Бухары. Здесь также происходил постоянный обмен подарками между обеими сторонами. Правда, бухарская свадьба знала калым, который назначался после сватовства и выражался в денежной форме, обычно в сумме нескольких тысяч таньга. Кроме того, отца жениха обязывали прислать в дом невесты большое количество тканей, обувь, украшения, а также съестные припасы. Если отец жениха не мог приобрести все, что требовалось стороной невесты, то он обычно торговался, и с его доводами соглашались, чтобы он не влез в долги. Однако весь получаемый в денежной форме калым, равно и все остальное, приобретаемое отцом жениха, уходило полностью на свадебные расходы и на обзаведение молодых. Более того, родные девушки старались истратить еще больше, чем сторона жениха, чтобы никто не смог сказать, что невеста и ее родители нищие. Если сторона невесты тратила мало, то над отцом девушки смеялись и говорили, что он продал свою дочь. Как нам говорила информатор-женщина, если сторона жениха давала пять рубашек, то сторона невесты должна была сделать десять.

Изложенные выше материалы вполне согласуются с данными Е. М. Пещерной, по словам которой в Бухаре существовал обычай давать невесте

большое приданое. Сторона же жениха покрывала главным образом расходы по свадьбе, в этом заключался выплачиваемый калым. Приданое превышало расходы на свадьбу в 3—4 раза. По словам Е. М. Пещеревой, в Ферганской долине, в Андижане и Маргелане мать и отец девушки собирают ей приданое с детства. При этом считается обычным, чтобы сторона невесты расходовала больше стороны жениха.

Остановимся еще на свадьбе у таджиков гор. Каратага, описанной Е. М. Пещеревой. Здесь приданое для дочерей заготавливалось заранее, исподволь. Это приданое или отдавалось вместе с дочерью безвозмездно, или же во время обсуждения свадебных расходов отец невесты заявлял уполномоченным, что он израсходовал на тукуз такую-то сумму и желает получить ее с жениха до свадьбы. Но, как правило, считалось, что выдача дочери замуж ее родителям обходится дорого. Окружающие обычно следили за тем, что посылала сторона жениха лично невесте и для домашнего обзаведения и что давалось ей со стороны ее родителей. Делать дочери небольшое приданое считалось зазорным для родителей. Весьма часто поэтому сторона невесты несла большие расходы, чем сторона жениха, и калым, о котором договаривались сразу же после сговора, являлся лишь фактическим расходом по свадьбе со стороны жениха. Обычай давать махр в каратагской свадьбе отсутствовал, каратагцы не помнят, чтобы когда-либо его брали.

III

То обстоятельство, что в недалеком прошлом только в горном Таджикистане институт калыма существовал в полном объеме и брак заключался путем уплаты за невесту известных ценностей, а у равнинных и городских таджиков калым либо отсутствовал, либо играл небольшую роль, — позволяет нам сделать вывод, что в начале XX в. институт этот отмирает, проявляет тенденцию к полному исчезновению. Положение с калымом в бухарской свадьбе еще более убеждает нас в сказанном.

Что калым среди оседлого населения равнинной части Средней Азии, как таджиков, так и узбеков, практиковался раньше более широко и полно, а уже в конце XIX века имел тенденцию к сокращению, подтверждается такими знатоками быта населения Ферганской долины, как В. и М. Наливкины. В своей монографии 80-х годов прошлого столетия, посвященной женщине оседлого населения Ферганы, Наливкины, говоря о широком бытовании калыма, пишут: «Однако за последнее время замечается, между прочим, что среди бедного населения, особенно городов и больших селений, обычай этот начинает понемногу видоизменяться. Начинают уже по временам встречаться примеры того, как уплата калыма заменяется одними лишь расходами по свадьбе, причем жених сам, сообразуясь со своими средствами, делает приданое невесте»¹.

Уменьшение роли калыма среди таджиков и оседлых узбеков на равнинах и в городах Средней Азии, наряду с большим значением и объемом приданого для невесты, случаи, когда фактически ценность калыма равна или почти равна ценности приданого, привели к установлению такой точки зрения, что институт калыма, как таковой, не является платой, выкупом за девушку, а лишь компенсацией приносимого новобрачной в дом мужа приданого, а также свадебными расходами, которые берет на себя сторона

¹ В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 207.

жениха. «Калым в горах, — пишет А. Гребенкин, — не есть выкуп за женщину, а ее приданое со стороны жениха, обеспечение в том, что ей не придется, по крайней мере на первое время, терпеть нищету, нужду во всем. Из этого описания свадьбы видно, что все подарки, которые делает невесте отец жениха или сам жених, идут в приданое невесте или на свадебное угощение»¹. О. А. Сухарева при описании уже известной нам свадьбы в кишлаке Шахристан указывает, что «все деньги, которые даются ему (отцу невесты) женихом, он тратит целиком на свадебное угощение и свадебные подарки»².

В. и М. Наливкины также отмечают указанное положение: «Получив калым, родители невесты обязуются соразмерно количеству последнего снабдить дочь при отправке ее к мужу одеялами и подушками, сделать для обоих молодых обмундировку и, кроме того, устроить свадебное угощение. Таким образом, в большинстве случаев местной практики данного обычая, на калым приходится смотреть лишь как на уплату женихом всех вообще расходов, связанных с совершением брачного союза; здесь он отнюдь не имеет характера покупки невесты, так как родители последней, получив от жениха калым, обязуются произвести на него все необходимые по обычаю расходы. Даже в том случае, когда размеры калыма превышают собой размеры предстоящих по свадьбе расходов, большинство туземцев смотрит на этот излишек, поступающий в пользу родителей девушки, не как на плату за последнюю, а как на вознаграждение ее родителей за те расходы и заботы, которые были понесены ими при воспитании дочери. Значение и роль калыма изменяются лишь впоследствии, в случае возбуждения вопроса о разводе по инициативе жены...»³.

Мы позволили себе привести столь длинную цитату для того, чтобы показать, что имеются два совершенно различных подхода к калыму, в зависимости от обстоятельств дела, а также чтобы показать, что упомянутая нами выше точка зрения на калым как на эквивалент приданого принимается не только исследователями, но и самим населением. Любопытно, что указанный взгляд на калым, вместе с отрицанием его сущности в качестве платы за девушку, иногда распространяют не только в отношении калыма у городского и равнинного населения Средней Азии, но и по отношению к калыму у горных таджиков, где, как мы видели, институт этот до недавнего времени сохранялся в полном своем объеме. Даже среди горцев можно было слышать суждение о том, что калым, собственно, не плата за невесту, а компенсация за изготовляемое для девушки приданое, и что он постепенно возвращается в дом мужа в виде приданого, различных подарков, хозяйственного обзаведения и т. п.

Следует оговориться, что вопрос о природе института калыма, его генезисе и отношении его к институту приданого, конечно, не нов в этнографической литературе. Несколько дальше мы критически остановимся на некоторых положениях отдельных исследователей, занимавшихся этим вопросом. Сейчас мы намерены вернуться к собранному нами таджикскому материалу и высказать некоторые свои соображения по вопросу о генезисе обоих институтов — института калыма и института приданого, а также о сущности того и другого. Мы постараемся показать, что калым и приданое по существу являются совершенно различными, не зависящими один от другого общественными институтами и имеют каждый свою

¹ А. Гребенкин. Указ. работа.

² О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака и свадебные обряды у таджиков кишлака Шахристан. В «Сб. научного кружка при Востфале САГУ», в. I, Ташкент, 1923, стр. 78.

³ В. и М. Наливкины. Указ. работа, стр. 202, 203.

собственную линию развития; что в условиях таджикского общества до Великой Октябрьской революции калым сокращался в размерах, а приданое увеличивалось; что калым, тесно связанный с патриархальной семьей, является институтом купли-продажи женщины, в то время как институт приданого имеет совершенно другое происхождение. Вполне отдавая себе отчет в том, что соображения, построенные на материале лишь одной народности, могут быть не совсем убедительными для развертывания более общих положений, мы предполагаем далее обосновать их на материалах других народностей.

IV

В первой части настоящей статьи мы, насколько это позволяли имеющиеся материалы, остановились на величине и составе калыма в горном Таджикистане. Мы показали, что здесь величина калыма значительно варьирует в отдельных случаях и доходит иногда до весьма значительного количества даваемого в калым скота и тканей. Однако даже и минимальные размеры калыма выражались в нескольких головах крупного скота и иногда до ста метров материи. Как отмечалось, величина калыма зависела от многих обстоятельств. Во внимание принимались социальное и имущественное положение семьи жениха и семьи невесты, но это обстоятельство не всегда было решающим. Большое значение имели и личные качества невесты, ее характер, работоспособность, здоровье, умение справиться с домашним хозяйством, знание того или другого мастерства, например в Дарвазе — рукоделия, которое обычно передавалось из поколения в поколение, от матери к дочери. Но все же одним из решающих обстоятельств были молодость и красота девушки, а также ее девственность; за вдову или разведенную женщину давали очень незначительный калым.

Обычай выдавать замуж девушек в весьма раннем возрасте, когда еще не могли определиться такие ее личные качества, как характер и работоспособность, приводил к тому, что молодость и красота играли часто доминирующую роль. Особенно наглядно это можно проследить на случаях женитьбы представителей зажиточной части населения и местной знати, стремившихся заволучить своим сыновьям красивую невесту, не считаясь с ее социальным и имущественным положением. Нам известны многие случаи, когда зажиточные люди женили своего сына на дочери бедняка, уплачивая при этом большой калым, в то время как родители девушки не могли дать своей дочери не только какого-либо имущества, но и какой-либо одежды. В данном случае в уплате большого калыма был заинтересован не только отец девушки, имевший от этого материальную выгоду, но и отец юности, боявшийся осуждения в скупости и желавший показать, как дорого он дал за жену для своего сына. Отметим также, что иногда пожилые представители зажиточных слоев населения брали себе в жены молодых и красивых девушек из бедной семьи, уплачивая за них большой калым. Приводя вышеизложенное, мы отнюдь не хотим утверждать, что зажиточность и социальное положение родителей невесты не влияли на величину выплачиваемого за нее калыма; но примеры, когда красивая и молодая, но бедная невеста ценилась весьма высоко и за нее давали большой калым, говорят за то, что калым не был пропорционален даваемому за девушку приданому, которое, как увидим дальше, в горах было вообще весьма не велико.

Следуя теории эквивалента калыма и приданого, можно было бы предположить, что горец бедняк или середняк, выбрав себе невесту соответ-

ствующего социального или имущественного положения, без труда мог уплатить калым, который должен вообще быть небольшим, принимая во внимание то обстоятельство, что и за девушкой не могло быть дано слишком много. Однако в действительности дело обстояло совсем не так. В огромном числе случаев бедняк не имел средств уплатить и сравнительно небольшой калым, выражавшийся в двух-трех головах крупного скота, нескольких десятках метров ткани и некотором количестве съестных припасов. В таких случаях таджик, чтобы получить возможность жениться, вынужден был или отправиться на заработки на равнину, где горцы обычно поступали на хлопкоочистительные заводы, или наниматься к кушам и баям, либо жениться на пожилой женщине, вдове или разведенной.

А. П. Хорошхин, которому пришлось, очевидно, в 70-х годах XIX века встречаться с такими выходцами из горных районов, сообщает следующее: «Задумав жениться, горец-таджик отправляется предварительно нищенствовать в долины. Не побывавший с этой целью в городах встречает разные серьезные препятствия со стороны родителей той, которую избрало его сердце. Родители предполагают в нем человека, не годного к труду, человека без средств, и вот он берет нищенскую суму и идет в ближайшие пункты более культивированной жизни. Таджики Кара-Тегина (владеньице в верховьях р. Зеравшана, приблизительно на одном меридиане с г. Кокадом) заходят искать счастья даже в Ташкент»¹. Конечно, не желание родителей девушки испытать своего будущего зятя заставляло молодого человека уходить на заработки, а невозможность иным путем уплатить калым за жену.

Повседневным явлением в горном Таджикистане была также женитьба бедняков на пожилых и некрасивых женщинах, часто на женщинах, имеющих тот или другой физический недостаток. В качестве иллюстрации этого положения приведу пример, записанный в 1932 г. А. З. Розенфельд в кишлаке Арганкун, в бассейне р. Хингоу. Некая Амро Пулод еще совсем ребенком была выдана замуж своим братом, поскольку ее родителей не было в живых. Муж вскоре умер, оставив ее с сыном, но так как затем умер и сын, то ей в наследство ничего не досталось, все забрали родственники мужа, а сама она перешла жить в семью старшего брата. Через год Амро снова вышла замуж, но, прожив с мужем четыре года, ушла от него снова к брату. Муж не хотел дать развода до тех пор, пока ему не возвратят калым. Так как калым был уже истрачен, то казий, к которому обратился муж, присудил возвратить деньгами 1200 таньга. Однако денег взять было неоткуда. Год спустя Амро вышла замуж за байского пастуха, пригнавшего баранов из Куляба, который заплатил за нее требуемую сумму ее предшнему мужу. Через два месяца после свадьбы пастух умер, и Амро снова овдовела. Три года жила она в доме брата, а потом вышла замуж за двадцатилетнего юношу-бедняка, хотя ей уже было 30 лет. По бедности ее новый муж не мог жениться на девушке. Этот пример довольно ярко характеризует не только указанное нами положение, но также и самый калым как куплю-продажу женщины. Приведем еще один пример. Назар Бади из кишлака Сангвор, в том же бассейне р. Хингоу, имевший в 1932 г. 30 лет отроду, был женат на женщине 45 лет. Женился он двадцатилетним юношей, еще до установления в крае советской власти; ко времени женитьбы он был круглым сиротой и по бедности не мог

¹ А. П. Хорошхин. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб., 1876, стр. 503—504.

собрать калым для уплаты за молодую жену. За эту жену он отдал ее отцу одну корову.

В случае невозможности уплатить калым существовала другая форма уплаты — отработка жены. Брак путем отработки был распространен сравнительно широко, и для него существовал даже специальный термин «хона домод» (зять при доме). Если юноша, желавший жениться, не имел возможности уплатить калым, а его будущему тестю нужны были рабочие руки, то между ними заключалось условие, в силу которого первый шел работать ко второму бесплатно на ряд лет, после чего он в вознаграждение за свой труд получал жену. Обычай хона домод встречался повсеместно в Таджикистане — в Дарвазе, Вахио, Каратегиве, Кулябе и других местах. В хона домод шли бедняки или сироты. Как нам довелось слышать на Язгулеме, хона домод мог быть только юноша «бикаун», т. е. без рода, так как в противном случае за него внесли бы калым родственники, для которых было бы зазорно допустить юношу стать хона домод. Срок отработки жены определялся обычно в 3—4 года, иногда в 7 лет. Среди кулябских таджиков нам пришлось слышать, что, согласно обычаю, будущий тесть должен был принять на себя и все расходы по свадьбе своей дочери с работающим у него юношей. Согласно материалам А. З. Розенфельд, в бассейне р. Хингоу существовал обычай при принятии в дом хона домода устраивать предварительно сговор между молодыми людьми, после чего юноша переходил на жительство в дом будущего тестя и работал там положенное число лет.

Естественно, что иногда в таких случаях между молодыми людьми еще до окончания срока отработки возникала близость, на которую родители девушки смотрели снисходительно. Здесь можно видеть аналогию с «кынголь-бози» — добрачными отношениями молодых людей, между помолвкой и свадьбой, при браке путем уплаты калыма, практиковавшимися ранее в горном Таджикистане. Так как кынголь-бози практиковали обычно до уплаты калыма, то можно сделать вывод, что общественное мнение должно было рассматривать отработку жены тоже как своеобразную уплату калыма. Об этом говорит также и факт, отмеченный А. З. Розенфельд: в случае развода между женой и мужем, получившим жену путем отработки, женщина не могла вторично выйти замуж до тех пор, пока новый претендент не вымачивал ее прежнему мужу стоимость его труда в качестве хона домод, определенную казимем.

Само собою разумеется, что не всякий бедный или безродный юноша мог стать хона домод. Чтобы юноша был принят в дом и затем за него выдана дочь хозяина, естественно нужны были особые обстоятельства. А. З. Розенфельд, специально интересовавшаяся этим институтом, отмечает, что в старое время хона домод принимались главным образом бедняцкими и середняцкими хозяйствами, нуждавшимися, в силу тех или других обстоятельств, в рабочих руках; естественно, что зажиточные и многочисленные семьи не нуждались в хона домод и не склонны были таким путем выдавать замуж своих девушек.

Уплата калыма для приобретения жены представляла собой весьма серьезную проблему не только для нищих, но и для людей среднего достатка. И здесь калым ложился тяжелым бременем на семью юноши, на все хозяйство в целом. Известно, например, что в Вахио-боло в первые годы после Великой Октябрьской революции средняя обеспеченность малоимущего хозяйства скотом составляла: лошадей 0,6, ослов 0,6, быков 1,7, коров 1,9, баранов и коз 30,4, а средняя обеспеченность середняцкого хозяйства составляла: 1 лошадь, 1—2 осла, 2 коровы, 2 быка и голов 30—35 баранов и коз. При таком поголовье скота, даже для середняка, отдать

в калым семь коля значило отдать столько же, сколько имело все хозяйство в целом. Скот для калыма можно было приобрести на месте, но другие предметы, входившие в калым, главным образом ткани, при господствовавшем в крае натуральном хозяйстве приходилось приобретать на равнине — в Фергане, Самарканде или Ташкенте, куда специально отправлялись и что было сопряжено с дополнительными расходами.

Мы показали, таким образом, что калым в горном Таджикистане представлял для жениха и его семьи весьма серьезную проблему и ложился тяжелым бременем на хозяйство. Немудрено поэтому, что сплошь да рядом приготовление и уплата калыма тянулись долгое время, иногда даже годы.

Обратимся к приданому, носившему в горном Таджикистане название «моли мирос», «мирос», «мирот», «миротн», что в переводе означает наследство. Повсеместно распространен был обычай, согласно которому приданое передавалось новобрачной некоторое время спустя после свадьбы, во время первого традиционного посещения новобрачной дома своего отца. Приданое это было не велико и состояло обычно из нескольких баранов и коз, в лучшем случае в приданое, кроме баранов и коз, отец давал корову. Естественно, что в ряде случаев на величину приданого, получаемого новобрачной от своего отца, влияла и щедрость отца новобрачного, не покупившегося дать в калым лишнее животное. В таком случае и отец новобрачной оказывался щедрее. Но и это было не обязательно, и величина приданого зависела от усмотрения и доброй воли отца новобрачной. Во всяком случае величина приданого не могла идти ни в какое сравнение с величиной уплачиваемого за девушку калыма.

Помимо моли мирос в виде мелкого скота родители снабжали свою дочь различными предметами домашнего обихода — посудой, утварью. Стоившие более дорого ткани, одежда и постельные принадлежности готовились для новобрачной, вернее для обоих молодоженов, в доме девушки, но из материалов, присланных семьей жениха и входивших в состав калыма. Отец девушки, конечно, мог кое-что прибавить и от себя, что фактически часто и имело место, но никакого обязательства в этом случае для него не существовало. Напротив, иногда отец девушки расходовал не всю ткань, присланную по договору о калыме, на приготовление одежды и постельных принадлежностей для новобрачных, а известную часть оставлял себе. Выше нам пришлось уже указывать на весьма любопытный обычай, практиковавшийся в кишлаке Сафедорон: если отцу девушки правилась присланная ему в калым лошадь, то он брал на себя приобретение войлоков и одеял для новобрачных, в противном же случае отсылал лошадь обратно и возлагал приобретение указанных вещей на отца юности. Этот пример как нельзя лучше показывает тот произвол, который мог себе позволить отец, собственник выдаваемой замуж девушки, по отношению к плательщику калыма — отцу жениха.

Остановимся еще в нескольких словах на расходах по свадьбе. Практически расходы по свадьбе в горном Таджикистане состояли из двух статей: всевозможных продуктов, затрачиваемых на угощение многочисленных гостей, и различных мелких подарков, дававшихся взаимно одной стороной представителям другой стороны, а также некоторым категориям гостей. Естественно, что в отношении расходов по свадьбе, также как и в отношении приданого, можно было наблюдать большое разнообразие, и в ряде случаев отец невесты, в особенности, если он обладал достатком и был доволен выбором зятя, брал на себя известную часть расходов на угощение, а также на приготовление подарков. Однако обычное право и здесь предполагало, что расходы на угощение падают на семью жениха, для чего оговаривалась заранее особая часть в калыме, носившая,

как мы видели выше, название «бор» и состоявшая из бараньих туш и других продуктов, послылавшихся за некоторое время до свадьбы в дом новобрачной. Наглядное изображение такого порядка можно усмотреть в обычае, записанном нами в кншляке Зидди, в долине р. Варзоба. Уплатив калым, отец жениха посылает к отцу невесты с извещением о дне, выбранном для свадьбы. Вестник является к отцу девушки и обращается к нему со следующими словами: «био бирим амбар та бегир аз джои куда» (пойдем, забери свой амбар от свата). Отец девушки отправляется к отцу жениха и получает от него мешок пшеницы; при этом отец жениха надевает ему на плечи в качестве подарка новый халат. В Дарвазе нам говорили, что отец жениха доставляет весь калым, включая ткани и съестные припасы, в дом невесты, после чего он «дигар кор на дорад» (больше не имеет никакого касательства), готовится к празднику должна сторона невесты.

Что касается подарков, выражающихся обычно в куеках материи, платках, тибетсйках и пр., то в основном они заготавливаются из части калыма, носящей название «тукуз».

V

Все вышеприведенные материалы позволяют нам сделать следующий вывод. Еще в очень недалеком прошлом в горном Таджикистане мы встречаем господство калыма в его развитой форме царяда со сравнительно слабым развитием приданого. Вследствие этого главная тяжесть экономических затрат при браке ложилась на семью жениха. Семья невесты не несла по существу никаких расходов, за исключением незначительных трат на обзаведение молодых и выделение девушке небольшого приданого: наоборот, семья невесты имела значительные материальные выгоды от выдачи девушки замуж, получая за нее сравнительно большие материальные ценности. Таким образом, брак у горных таджиков по существу являлся куплей-продажей девушки. Иное положение наблюдалось среди таджиков равнины, особенно городов и больших селений. Институт калыма здесь уже вырождается и был близок к полному исчезновению. Напротив, значительное развитие получил институт приданого, которым отец снабжал девушку при выходе ее замуж. Затраты при браке несли обе стороны, причем обычное право уже признавало желательным, чтобы большую часть расходов принимала на себя семья невесты. Таким образом, брак у таджиков равнины и городов в недалеком прошлом уже не являлся куплей-продажей девушки, а был основан на других началах.

Поэтому нам представляется ошибкой утверждение, что калым есть лишь компенсация приданого, его эквивалент, что в калыме и приданом мы имеем дело с двумя сторонами одного и того же явления. На самом деле калым и приданое представляют собой особые самостоятельные институты, повидимому, возникающие на различных стадиях общественного развития, причем институт калыма возникает раньше, а институт приданого позже, и в то время, когда институт калыма уже отмирает, превращается в простую фикцию, институт приданого, напротив, развивается. Поэтому ничего нет удивительного в том, что на определенной какой-то стадии калым и приданое в количественном выражении как бы уравниваются, что и приводит ошибочно некоторых исследователей к отождествлению обоих институтов.

То положение, что калым и приданое не имеют между собой ничего общего, подтверждается также и судьбой того и другого после заключения брака. Рассмотрим хотя бы в кратких чертах этот вопрос. У таджиков

калым выплачивался обычно отцом юноши или же теми его родственниками, на помечении которых он находился, и поступал в пользу отца девушки или же того родственника-мужчины, который распоряжался ее судьбой, как плата за отдачу девушки. То обстоятельство, что иногда некоторые ценности из полученного отцом или опекуном калыма обращались в приданое, не имеет никакого значения. Лицо, получившее калым, распоряжалось им совершенно бесконтрольно, как своей собственностью, и если оно и отдавало что-либо девушке, то делало это по своему усмотрению, точно так же, как оно могло ей выделить любую другую часть своего имущества. Нам пришлось слышать в Дарвазе от нескольких лиц, что калым иногда постепенно возвращался в дом новобрачных, так как его владелец, если любил дочь и зятя, тратился на подарки им, на внуков и т. п. Но это делалось не всегда, главным образом людьми солидными и уважаемыми — «одами ба рииш». Во всяком случае, обычное право считает, что калым поступает в полное распоряжение отца или опекуна девушки.

Повлиять на изменение судьбы калыма могло лишь нарушение заключенной сделки не по вине стороны, давшей калым. Таким нарушением считалось требование развода по инициативе жены или ее отца или же самовольный уход от мужа. Среди таджиков в прошлом было широко распространено бегство молодых женщин в дом отца, в виде протеста против дурного обращения мужа; часто ни угрозы, ни уговоры не могли побудить ее вернуться обратно; молодая женщина заявляла, что она бросится в воду, а к мужу не пойдет. В таких случаях отец часто сдавался и вынужден был возвратить полученный им калым. Калым возвращали даже в том случае, если между заключенным браком и уходом жены прошло много лет. Если же инициатором развода являлся муж и прогонял жену, то он не имел права требовать обратно калым. Более того, как нам пришлось слышать в Вандже, если за мужем оставалась невыплаченной какая-либо часть калыма, то его заставляли выплатить и эту часть. Отметим еще, что в случае смерти жены, хотя бы вскоре после свадьбы, калым не подлежал возвращению и оставался у тестя.

Обратимся к судьбе приданого. Если бы приданое являлось эквивалентом калыма, то оно, естественно, должно было бы поступать в распоряжение мужа. В действительности же дело обстояло далеко не так. У таджиков, в частности у горных таджиков, приданое, «моли мирос», поступало в полную собственность молодой женщины и муж не имел на него никакого права. В совместной жизни супругов, конечно, часто случалось, что необходимо было потратить что-либо из приданого жены; в таком случае муж должен был добиться ее согласия. Конечно, на практике бывали случаи, что муж, в силу фактически складывавшихся в отдельной семье отношений, часто пытался узурпировать права жены и стремился распоряжаться ее приданым. Но такое положение противоречило обычному праву и осуждалось окружающими. При разводе жена уносила приданое с собой, а в случае ее смерти оно переходило к ее детям. При отсутствии детей приданое обычно возвращалось к родителям или родственникам женщины, но в таком случае муж также мог предъявить права на известную его часть.

В одной из наших прежних работ мы указали на любопытную борьбу коллективного и индивидуального начал в вопросе о приданом, «моли мирос», в патриархальной семейной общине в долине р. Ванджа. Там мы отметили, что приведенный женщинами в дом в качестве приданого скот считался их личным имуществом и числился за ними, право же распоряжения продуктами от этого скота принадлежало жене старейшины общины. В отношении распоряжения самим скотом существовало различное

положение. В одних случаях этим скотом распоряжалась сама хозяйка, в других случаях глава общины с согласия хозяйки, а иногда глава общины даже без согласия хозяйки. В происходивших вокруг этого дела спорах и ссорах женщина-чужеродка выступала как представительница частных собственных интересов против коллективного начала, представляемого главой патриархальной семьи.

В целях наиболее полной и всесторонней характеристики калыма остановимся на двух моментах, связанных с наличием в недалеком прошлом пережитков родовых традиций и существованием больших патриархальных общин и сильно развитых патриархальных отношений среди горных таджиков. Прежде всего укажем на существовавший порядок, в силу которого калым мог получать только мужчина; в случае смерти отца ни мать, ни старшая сестра невесты, ни какая-либо другая родственница не имели права на получение калыма. В таких случаях калым поступал ближайшему родственнику — мужчине, бывшему опекуном девушки. Если же не было вообще никаких мужских родственников, то калым все равно матери не поступал; последней делали какие-либо подарки, и в случае ее согласия она переходила на житье в дом зятя.

Другим любопытным фактом являлась родственная помощь, оказываемая тому или другому сородичу в деле сбора калыма. Во время приготовления калыма отец жениха обходил своих родственников, представителей своего рода — «кауи», и просил помощи. Каждый помогал чем мог. Обычай этот носит название «осоль». Таким образом, приготовление и уплата калыма становились делом всей родовой группы, хотя, конечно, наиболее существенные расходы нес отец жениха. В соответствии с тем, что сказанным, как нам представляется, находился и обычай — при передаче калыма отцу девушки делать подарки и другим родственникам девушки, главным образом дяде со стороны матери и некоторым другим близким родственникам и родственницам. Здесь точно так же можно видеть как бы следы такого порядка, при котором калым поступал не только отцу, а всей ближайшей группе родственников.

Порядок этот особенно наглядно проявлялся при уплате или получении калыма в больших патриархальных семейных общинах, сохранившихся еще до недавнего времени, в некоторых горных районах Таджикистана. В патриархальных общинах женитьба или выдача замуж одного из ее членов являлись общим делом всей общины и в первую очередь не отца юноши или девушки, а старейшины общины, так называемого «калонтари хона». Так же обстояло дело и с уплатой или получением калыма. При наличии общего нераздельного имущества в патриархальной общине, которым распоряжался старейшина, последний распоряжался также и уплатой из этого общего имущества калыма за жену для того или другого члена общины, устанавливая очередность женитьбы. Естественно, что и калым, получаемый патриархальной общиной за ту или другую девушку, поступал в распоряжение старейшины. О том, что так было на самом деле, а не только в теории, говорят собранные нами материалы о патриархальных общинах в долинах Вандажа и Язгулема¹. Сплошь и рядом власть старейшины в них была настолько сильна, что отец юноши или девушки не только не мог дать или получить калым за сына или дочь без согласия старейшины, но не мог без согласия последнего, по образному выражению одного нашего осведомителя, «купить или продать иголку».

Все сказанное приводит нас к убеждению, что эволюция института

¹ П. А. Кисляков. Следы пережитков коммунизма у горных таджиков Вахио-боло, П., 1936, стр. 71, 72.

калыма в связи с разложением патриархально-родовых отношений шла в направлении постепенного сужения круга лиц, имевших право на калым или обязанных платить его, от сравнительно широкой группы агнатных родственников к одному лицу — отцу жениха или невесты.

VI

Мы должны еще хотя бы вкратце остановиться на институте, носящем название «махр», поскольку мы с ним сталкиваемся в таджикской свадьбе.

Махр, в отличие от калыма, признаваемого только обычным правом, является мусульманским шариатным установлением. Махр, существовавший еще в доисламскую эпоху, являлся, повидимому, одной из форм калыма, так как передавался при заключении брака опекуну невесты. После Мухаммеда махр изменил свою сущность и превратился в денежное или имуществонное обеспечение, выдаваемое женихом невесте, являясь и в настоящее время необходимым условием мусульманского брака, на случай развода по инициативе мужа или его смерти.

При описании шахристанской свадьбы О. А. Сухарева следующим образом характеризует махр. Махр в Шахристане выражается в золотых и равняется 90 золотым (около 360 руб.), каковая сумма и оговаривается в брачном договоре, хотя она зачастую не соответствует действительной стоимости махра. Махр делится на две части — «наличный махр» и «махр отложенный». Первую часть составляют фактические расходы жениха на свадьбу и на домашнее обзаведение; вторая же часть, которой собственно по шариату должна являться какая-либо недвижимость, принадлежащая молодому и переходящая в случае его смерти или развода по его инициативе к жене, превратилась в чистейшую фикцию. Лишь полученное по первой части махра обзаведение становится фактической собственностью жены и переходит затем к ее детям в случае ее смерти; в случае развода по инициативе мужа она уносит ее с собою. Согласно нашим записям в Ура-Тюбе, величина махра устанавливается путем торга; вся сумма махра также делится на две части, причем одной из них считаются свадебные расходы, понесенные женихом, а другая остается в качестве долга за новобрачным, который он обязан выплатить своей жене в случае развода с ней.

Мы склонны предполагать, что, поскольку уплата махра практиковалась главным образом в городах Средней Азии, среди оседлого мусульманского населения — таджиков и узбеков, институт этот как мусульманское шариатное установление приходит на смену отмирающему здесь калыму, вероятно, точно так же, как у древних арабов махр, появившийся при Мухаммеде, заменил калым, существовавший в доисламскую эпоху. Напротив, среди горных таджиков, где институт калыма был еще в полном расцвете, обычай давать махр не существовало. Но шариатные нормы, просиравшие и сюда вместе с мусульманством, естественно, оказывали влияние на правосознание населения. Поэтому, как нам самим не раз приходилось отмечать, горные таджики часто путают калым с махром и дают ему название «махр», или «мар». На наши неоднократные вопросы о том, что такое махр, нам нередко приходилось слышать, что махром называется рассрочка уплаты калыма: «отдать невесту в махр — отдать в долг», что согласуется с самой сущностью махра, половина которого, по шариату, является долговым обязательством новобрачного. В случае, если за новобрачным оставались долги по уплате калыма, то говорили: «дар гардавш махр монд» (на его шее остался махр).

Наконец, среди кулябских таджиков был отмечен любопытный обычай «бахшидани махр» (прощение махра). Вскоре после свадьбы в доме

новобрачной собирались родные мужа, устраивалось угощение, после которого присутствующие обращались к молодой со словами: «махр та бебахш» (прости твой махр), на что молодая женщина обычно соглашалась. Довольно трудно объяснить этот обычай. Однако нам думается, что таким путем народное сознание стремилось отдать дань шарпатым, а следовательно, и исламаемским нормам, которые фактически, при наличии калыма, еще не имели здесь практического применения.

УП

Нам представляется необходимым остановиться здесь, хотя бы кратко, на вопросе о калыме и приданом у некоторых других народов Средней Азии с целью осветить вопрос этот возможно шире.

Прежде всего обратим внимание на узбеков, в основном на оседлых узбеков, по образу жизни и своим общественным порядкам весьма близких к равнинным таджикам и таджикам городов. К сожалению, сведения по интересующему нас вопросу относительно узбеков весьма скудны, отрывочны и случайны.

Еще в 1868 г. А. Вамбери, характеризуя узбеков Хивинского оазиса, сообщает о переговорах по поводу калыма, который жених хотел или мог дать за невесту. Ичисление велось девятками, в сельских местностях скотом, в городах деньгами; наибольший калым составил девять девинок. Помимо калыма, улаивались также о «егинбаше» — подарке, который жених делал невесте и который состоял из различных жепских украшений¹.

А. Гребенкин² в статье, посвященной в основном узбекам долины Зеравшана, довольно подробно останавливается на вопросе о калыме. Этот исследователь характеризует калым как выкуп или приданое, вносимое женихом за будущие услуги жены. Однако, пишет Гребенкин, калым не всегда составляет необходимое условие при заключении узбеками брака. Бедняки или хорошие друзья при женитьбе своих детей калым обычно не вносят, особенно когда, как это практикуется в ряде узбекских родов, просят выкуп своих детей с колыбели, хотя, как прибавляет автор, такие браки не являются обязательными для просятанного с колыбели жениха. Встречаются также случаи отработки женихом своей будущей жены, хотя фактически часто случается, что жених отработывает за свою жену уже после женитьбы. Что калым здесь зачастую является фикцией, свидетельствуют слова автора о том, что вообще узбек считается женихом до того времени, пока он не выполнит калыма или же пока родные девушки не заявят, что они считают калым уплаченным, хотя в действительности этого и нет. Далее А. Гребенкин прямо указывает, что калым в Зеравшанском округе уже и для того времени потерял свое значение и превратился просто в подарок, который сторона жениха делала стороне невесты, или же являлся трапой на угощение, которое приготавливали родственники невесты родственникам жениха и всем знакомым, собиравшимся на свадьбу. Поэтому случалось, сообщает автор, что родители невесты не получали от жениха ни копейки денег и ни одного барана. Калым в основном, в виде денег или некоторого количества скота, платили богатые. Люди же среднего сословия и бедняки ограничивались подарками и расходами на свадебное угощение, причем стоимость того и другого тщательно учитывалась и как бы составляла собой калым³.

¹ А. Вамбери. Очерки Средней Азии. М., 1868, стр. 95—101.

² А. Д. Гребенкин и П. Уабоки. В сб. «Русский Туркестан». М., 1872, стр. 62 сл.

³ А. Д. Гребенкин. Указ. работа, стр. 65.

Автор ряда бытовых очерков Туркестана первых лет после присоединения Средней Азии к России А. П. Хорошхин¹ также отмечает, что среди оседлых узбеков равнин и городов калым определялся стариками в виде десятков материи, принадлежностей одежды, украшений, тех или других продуктов, иногда денег, но шел в пользу невесты, т. е., очевидно, на расходы по ее приданому, а также на покрытие свадебных расходов. Таким образом, и свидетельство А. П. Хорошхина указывает, по-видимому, на отмирание калыма среди узбеков уже в 60—70-х годах XIX столетия.

Упомянутая о калыме среди узбеков Ташкента тех же 70-х годов, П. Масев указывает, что в калым, уплачиваемый женихом за невесту, кроме денег входят также и различные принадлежности туалета, необходимые невесте, как, например, халаты, бешметы, платки, украшения, а кроме того, различные продукты, необходимые для угощения на свадьбе. Тут же автор делает примечание, что калым следует толковать по шарнату, т. е. в качестве обеспечения, вносимого женихом, которое обращается в пользу и собственность жены. Одновременно автор упоминает и о приданом, даваемом девушке, указывая, что о величине его предварительно не уговариваются и что жених узнает о нем уже после брака².

Свидетельства В. и М. Наливкиных, относящиеся к узбекам Ферганской долины 70—80-х годов XIX века, мы уже приводили. Эти свидетельства также показывают, что во второй половине XIX века среди узбеков равнины и городов обычай калыма постепенно стал исчезать и на калым стали смотреть в известной степени как на затрату женихом некоторых сумм, которые предназначались на расходы по снабжению невесты приданным. «Родители невесты прибавляют от себя к получившей от жениха сумме приблизительно столько же; на эти совокупные средства делается приданое и справляется свадьба. Деньгами калым уплачивается обыкновенно только в городах. В кишлаках большая часть его вносится скотом и хлебом»³.

К сожалению, более поздние высказывания о калыме у узбеков весьма скудны. В заметке о свадебных обычаях у узбеков⁴ говорится лишь о том, что предварительное между родителями брачующихся устраивается торг о калыме, по окончании которого выплачивается половина калыма, а за несколько дней до сватанья отправляют в дом девушки скот, продукты, дрова и одеяла для гостей. В статье об узбекском тое⁵ указывается, что перед свадьбой из дома жениха в присутствии гостей, соседей и т. п. выносят громадные узлы и сундуки с калымом, которые перевозит караван верблюдов. Наконец, М. Гаврилов⁶, описывая узбекскую свадьбу, упоминает о посылке подарков женихом невесте, а также о назначении отцом девушки калыма, состоявшего из баранов, лошадей, одежды, продуктов, а также 500 руб. деньгами — «шир бахо». Однако автор не дает никаких комментариев к своему перечислению требуемого тестем калыма, так что остается неясным, что именно давалось фактически и какие расходы несла сторона невесты.

¹ А. П. Хорошхин. Указ. работа, стр. 190—193.

² П. Масев. Азиатский Ташкент. В сб. «Материалы для статистики Туркестанского края», вып. IV. СПб., 1876, стр. 310—311.

³ В. Наливкин и М. Наливкина. Указ. работа, стр. 202.

⁴ Н. П. Свадебные и похоронные обряды у сартов. «Киргизская степная газета», 1899, № 47, 48.

⁵ П. М. Туш. «Туркестанские ведомости», 1905, № 183.

⁶ М. Гаврилов. Сартовская свадьба. «Туркестанские ведомости», 1911, № 150, 152.

Нам представляется, что приведенный материал, касающийся в основном оседлых узбеков, показывает, что существовавшее здесь положение в отношении калыма и до некоторой степени и приданого, — хотя сведения о последнем еще более скудны, чем сведения о калыме, — примерно такое же, как и среди таджиков среднеазиатских равнин, а также таджиков городских. Наличие одинаковых социально-экономических условий у обоих народов, живущих бок о бок, а также господство моногамной малой семьи создали и одинаковое положение в отношении калыма и приданого. У обоих народов калым утратил свое былое значение, в то время как роль приданого повысилась.

Обратимся теперь к другому среднеазиатскому народу, еще в недалеком прошлом ведущему кочевой образ жизни и сохранявшему в основном натуральное хозяйство, со значительным еще господством патриархальных отношений, — к казахам.

По вопросу о калыме и приданом у казахов существует довольно большой материал, относящийся в основном к концу прошлого столетия. Еще в 70-х годах Загряжский в статье, посвященной юридическим обычаям казахов (по старой русской терминологии «киргиз») указывал, что вступающий в брак обязан до брака выплатить родственникам невесты калым, который идет в пользу отца или родственников невесты; в случае смерти невесты или жениха и если их нельзя заменить родственниками или родственницами, калым возвращается; точно так же калым может быть затребован обратно в случае, если невеста окажется не деушкой. Родственники невесты со своей стороны должны дать ей приличное приданое — юрту, домашнюю утварь и постель; приданое должно быть равно части калыма, называемой «тойман», приносимой женихом в день свадьбы¹.

Самые размеры калыма у казахов были весьма велики. И. Козлов сообщал, что калым платили из 9, 17, 27, 37, 47 голов разного скота, смотря по состоянию жениха. Калым подразделялся на несколько частей: «бас-жаксы» — главная, самая ценная часть, «жара-мал» — собственно калым, «илю» — плата за первое посещение невесты, «туй-мал» — все потребное для свадебного праздника; «сют-акы» — плата теще за молоко, «каде» — многочисленные подарки родственникам невесты; величина туй-мала соразмерялась с приданным невесты. Приданое состояло из кибитки, верблюда, лошади, мелкого скота, головного убора «саукеле», постели, сундуков, одежды².

Согласно сообщению П. Е. Маковецкого, величина калыма у казахов была различной и делилась в прежнее время на три разряда: «домалак кырк джеты» — из 47 трехлетних кобыл, «отуз джеты» — из 37 и «джигирма джеты» — из 27 кобыл. По мере роста экономической дифференциации среди казахов замечалось понижение минимального и возрастание максимального размера калыма. Высший разряд калыма иногда доходил до 100 верблюдов (1 верблюд приравнивался 5 лошадям), низший разряд спускался до 17, а иногда даже и до двух лошадей. Калым поступал в полное распоряжение отца невесты, сливался с остальным его имуществом и после смерти отца переходил к наследникам. Однако, прибавляет автор, при патриархальных отношениях и ранних браках браки заключались лишь с согласия родителей или же заступавших место родителей старших в роде, которые и получали калым. Нарушение договора стороной жениха до первого тайного посещения им невесты, носившего у казахов название

¹ Г. Загряжский. Юридический обычай киргиз. В сб. «Материалы для статистики Туркестанского края», вып. IV СПб., 1876, стр. 155—158.

² И. Козлов. Обычное право киргизов. «Памятная книжка Западной Сибири». Омск, 1882.

«гуруп-келю», влекло за собой штраф и отдачу подарков, а после этого посещения — потерю калыма; нарушение договора стороной девушки — отдачу калыма и штраф¹. В свою очередь отец невесты был обязан дать за дочерью приданое — «джасау». Размеры приданого не определялись обычаем и не обуславливались никакими договорами, а целиком зависели от желания отца. Обычно люди бедные и среднего достатка давали небольшое, по сравнению с калымом, приданое, только очень богатые давали за своими дочерьми богатое приданое, иногда по своей стоимости равное калыму. Приданое состояло преимущественно из вещей: одежды, белья, ковров, домашней утвари, юрты и т. п.²

О таких же примерно размерах калыма у казахов Перовского и Казалинского уездов говорит Х. Кустанаев. Богатые платили 47 голов крупного скота, середняки 27—37 голов, беднота 7—9 голов. Если калым уплачен, но жених умер, девушку берет брат умершего; если же она выходит на сторону, то муж обязан выплатить калым семейству первого жениха³.

В. Д. Тронов⁴ сообщает, что у казахов калым, состоявший из скота, уплачивался по частям в два раза. Бóльшая часть называлась бас-жаксы, в нее входили лучшие кони. Размер калыма у богатых составлял 100—150 кобыл (все приравнивается к кобылам), у середняков 50—57, у бедняков 15—27. Калым не платили лишь в случае отработки невесты женихом или же в случае обмена девушками. Если невеста отказывалась от жениха, то калым возвращали; однако, если уже имели место тайные свидания молодых, то часть калыма задерживалась. В случае смерти жениха девушку выдавали за его брата или за другого родственника; в случае смерти девушки жених требовал ее сестру или другую родственницу невесты. Приданое бывало различно, у богатых иногда даже больше калыма, у бедных часто меньше; в него входили кибитки, ковры, постели, саукелс, одежда.

Для казахов Семиреченской области Н. Изразцов указывал, что раньше в калым давали рабов, а в настоящее время (1897 г.) только скот. Богатые султаны платили 100 кобыл, у бедных казахов существовало два размера калыма: 47 и 37 кобыл, однако на практике калым платили по обоюдному соглашению. По словам этого исследователя, неполный калым в 37 кобыл платили в те времена, когда был широко распространен обычай сорората; неполный калым платили за сестру умершей жены. Что касается приданого, то его размеры зависели исключительно от воли отца невесты, и если разница между калымом и приданным была очень велика, то зять рассказывал всем о таком поступке тестя, а иногда и жаловался биям, которые заставляли тестя немного прибавить. Как правило, богатые не жалели средств на приданое, напротив, бедняки часто почти что ничего не давали⁵.

В Сыр-Дарьинской области калым высшего разряда состоял из 30 лошадей, в том числе 8 кобыл с жеребятами. Отец приготавливал дочери юрту и ее убранство, давал ей верховую лошадь, платье, украшения⁶.

¹ П. Е. Маковецкий. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов, вып. 1. Омск, 1886, стр. 2—14.

² П. Е. Маковецкий. Указ. работа, стр. 9.

³ Х. Кустанаев. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894.

⁴ В. Д. Тронов. Обычай и обычное право киргиз. «Записки РГО по отделению этнографии», т. XVII, вып. 2. СПб., 1894, стр. 74—75.

⁵ Н. Изразцов. Обычное право («адат») киргизов Семиреченской области. «Этнографическое обозрение», 1897, № 3, кн. XXXIV.

⁶ А. Диваев. Несколько слов о свадебном ритуале киргизов Сырдарьинской области. «Ученые записки Казанского ун-та», кн. 4, 1900.

У казахов Уральской области калым достигал нескольких тысяч руб. ей, причем обыкновенно уплачивался не деньгами, а скотом¹.

Наконец, А. Подварков сообщает, что калым платят все казахи (киргизы). Богатые уплачивают 60 баранов, 4 кобылы с жеребятами и 2 жеребца, а бедные не менее 10 голов крупного или мелкого скота. Случалось, что часть калыма, не полученная своевременно до свадьбы, не взымалась вовсе, особенно если молодые жили хорошо. Калым не возвращали, если невеста заболела или умирала или же если жених отказывался от нее; в случае отказа невесты от брака калым возвращали. Невеста по выходе замуж обычно привозила с собой приданое, состоявшее из одежды, домашней утвари и скота, которое составляло ее личную собственность и при разводе возвращалось ей².

Нам представляется, что между калымом у казахов и калымом у горных таджиков имеется некоторое подобие, объясняемое сходными социальными условиями в прошлом, господством патриархальных отношений, в значительной степени — натуральным характером всего хозяйства.

Перейдем теперь к рассмотрению вопроса о калыме у некоторых других народов, близких или отдаленных соседей таджиков.

У хезарейцев и джемшидов, по сведениям, собранным Э. Г. Гафферберг, сторона жениха должна была уплатить отцу невесты калым. О величии калыма договаривались заранее, еще до помолвки, однако, согласно обычаю, перед заключением обряда бракосочетания происходил публичный торг о размере калыма и в результате уполномоченный отец невесты снижал величину калыма до заранее обусловленной. Через три дня после совершения брачного обряда, во время угощения, называемого «сурфариза», вопрос о величии калыма опять поднимался и калым снова несколько снижался. В этот же день к вечеру должна была быть доставлена половина калыма; вторую половину доставляли ко дню свадьбы. Сумма калыма обычно приравнивалась 100 баранам, причем между родственниками эта сумма часто снижалась. Калым не платили в случае обмена девушками. Однако, как правило, уплата калыма была необычайно тяжела особенно для бедняков, чем объясняется большой процент неженатых среди беднейших слоев населения. Часто молодой человек, чтобы добыть себе жену, нанимался в батраки и работал лет 10—15, отдавая заработок отцу своей невесты в счет калыма. В результате, женившись, он и в дальнейшем должен был оставаться в постоянной зависимости от богачей. Случалось даже и так, что отец девушки, которому надоедало ждать полной уплаты калыма от бедного жениха, продавал дочь более богатому претенденту³.

Относительно афганцев мы имеем свидетельство еще Дальфинстона (начала XIX века) о том, что они покупают своих жен. Цена женщины у афганцев варьирует в зависимости от достатка семьи жениха. Результатом этого обычая является то, что женщины, к которым вообще относятся с почтением, рассматриваются до известной степени как собственность. Муж может дать жене развод, но не обязан сообщить мотивы; жена не может покинуть мужа. Если муж умирает раньше жены, а его вдова выходит замуж в чужую семью, то сумма, которую он за нее уплатил, возвращается его сородичам. Молодой человек обычно долгое время занят собиранием средств на покупку жены, которые намного превышают стои-

¹ М. И. Бекимов. Свадебные обряды киргизов Уральской области. «Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те», 1905, 4.

² А. Подварков. Брак и развод у киргиз. «Средняя Азия», 1900, кн. II.

³ Э. Г. Гафферберг. Форма брака и свадебные обряды у джемшидов и хезарей. «Советская этнография», 1936, № 1, стр. 83—92.

мость приданого¹. О выкупе жен сообщают также и более поздние авторы². Однако наряду со свидетельством об уплате калыма мы имеем относительно афганцев также сведения о даче женихом будущей жене обеспечения на случай развода — махра³. Повидимому, у афганцев, как и у таджиков в ряде мест, возможно, в городских центрах и в прилегающих к ним районах, уже не сохранившихся патриархально-натуральных отношений, калым исчез или вовсе исчез, заменившись обеспечением, обусловленным жене со стороны мужа.

Брак путем уплаты калыма практикуют и народы, живущие в малодоступных горах Гиндукуша, где и до недавнего времени господствовали еще патриархальные отношения и сохранилось натуральное хозяйство. Майор Виддельф сообщает, что при согласии сторон на брак происходит обмен подарками, иногда тут же уплачивается и выкуп. В Ясине иногда похищают невест с согласия родителей, если нечем заплатить калым⁴. К. Риттер, со слов мурзы Неджиба, сообщает, что кафиры Гиндукуша живут в многоженстве и приобретают себе жен меной на домашний скот⁵. Исследователь кафиров Робертсон сообщает следующее: «Браки совершаются очень просто; это явная купля женщины мужчиной. Когда человек захочет жениться на какой-либо девушке, он посылает приятеля к ее отцу, чтобы попросить его согласия и договориться о цене, о которой часто торгуются в течение долгого времени. Когда размер платы установлен, сватающийся посещает дом девушки, режут козла, устраивается кое-какое угощение — и брак заключен»⁶.

Калым широко распространен также и среди курдов, народа, в основной своей массе еще сохранявшего в Иране и Турции кочевой образ жизни и патриархальный бытовой уклад. В отношении ереванских курдов еще в конце прошлого века Ергязаров вносит, что им были известны две формы брака: путем похищения девушки и путем уплаты за нее выкупа — калыма. Жених дает родителям невесты выкуп: от 5 до 50 рублей различными дебрями, 10—100 баранов и коз, 1—5 быков, лошадь с седлом и со всеми принадлежностями для верховой езды. Кроме того, в день совершения церемонии «аржерия» (выявление согласия) отец жениха дает отцу невесты ружье или шару pistols и 5—20 рублей. Невеста в свою очередь приносит приданое, состоящее из ковра, постели, вязаных вещей, на сумму 20—80 рублей. Если жена через некоторое время разведется с мужем и возвратится к родителям, то последние обязаны отдать бывшему зятю по крайней мере две трети выкупа. При таком положении дел, прибавляет автор, женитьба должна быть крайне стеснительна для бедных. Но благодаря обычаю «раджи» положение облегчается: все общество по мере возможности помогает им; один дает козла, другой барана, более богатый лошадь и т. п.⁷

Об иранских курдах исследователь Аравельян сообщает, что молодой курд должен послать сватов к родителям молодой девушки и купить ее у них, так как курд никогда не выдаст свою дочь замуж без получения

¹ Elphinstone. Account of the kingdom of Caubul, t. I. London, 1815, стр. 236—238.

² E. D. Fergues. Les Afغان chez eux. «Revue des Deux Mondes», 1863, № 11, стр. 232; T. L. Peinle. Among the wild tribes of the Afghan frontier. London, 1912, стр. 193—195.

³ Elphinstone. Указ. работа, стр. 238.

⁴ Виддельф. Народы, населяющие Гиндукуш. Асхабад, 1886.

⁵ К. Риттер. Кабулистан и Кафиристан. СПб., 1867, стр. 22.

⁶ Дж. С. Робертсон. Кафиры Гиндукуша. Ташкент, 1906, стр. 212.

⁷ С. А. Ергязаров. Краткий этнографический очерк курдов Эриванской губернии. «Записки Кавказского отд. РГО», т. XIII, вып. 2, 1891, стр. 49—52.

определенной суммы. Часто не могут договориться о цене, однако считается большим бесчестьем для молодого человека предоставить ее другому из-за цены. Он должен в таком случае похитить ее. Жених может отослать назад девушку в случае, если она не окажется девинной; тогда, а также в случае отказа со стороны невесты, уплаченная женихом сумма возвращается ему, но если жених откажется жениться на своей невесте без всякой причины, ему возвращают только расходы по обручению. Во время совершения обряда бракосочетания у курдов практикуется публичный торг за невесту. Размеры калыма определяются в среднем в 20—50 баранов, 1—10 золотых, пару буйволов, коней или мулов, смотря по состоянию жениха¹. Наконец, еще один исследователь курдов, Смирнов, сообщает, что при женитьбе отцу уплачивается за дочь от 50 до 300 рублей; на эти деньги отец девушки должен сделать приданое, но на самом деле на приданое тратится обычно не больше трети их².

При столь безраздельном господстве брака путем уплаты калыма у курдов значение махра, — обеспечения, даваемого женихом невесте, которое обычно появляется, как мы видели, на стадии исчезновения калыма, — еще, помимо того, не велико. Об этом можно судить со слов одного из новейших исследователей курдов — Никитина, сообщающего, что хотя в брачном контракте у курдов указывается сумма махра, но в большинстве случаев это лишь простая фикция³.

Южные соседи курдов, луры и бахтиары, многочисленные племена которых сохраняют и по настоящее время в горах Загроша на юге Ирана кочевой быт, тоже практикуют брак покупкой. Русский исследователь конца XIX столетия Туманский сообщает, что цена за девушку у луров очень высока; сумма, которую вступающий в брак мужчина дает родителям невесты, «шир бсха», т. е. «цена молока» матери, вскормившей невесту, доходит до нескольких тысяч туманов и редко спускается ниже 100—200 туманов⁴. Английская путешественница того же времени Бишоп относительно бахтиаров пишет, что у них договор, заключаемый при обручении, оглашают во время свадьбы. В договоре указывают количество рогатого скота, кобы и овец или сумму денег, которую родители жениха должны заплатить стороне невесты⁵.

Весьма любопытным материалом по вопросу о калыме, притом в наше время, мы располагаем в отношении кашкайцев — небольшого тюркоязычного кочевого народа, проживающего в иранской провинции Фарс, — восточных соседей бахтиаров. Очень ценно то обстоятельство, что тот же источник сообщает о бытовании у кашкайцев до сего времени большой патриархальной семьи, насчитывающей иногда до 100 членов и управляемой старейшиной, наделенным неограниченной властью над остальными членами семьи. Все указанные материалы мы находим в вышедшей в 1945 г. в Тегеране на персидском языке книге Бахман Биги, посвященной быту племени, населяющих провинцию Фарс. Калым у кашкайцев носит название «бангук». Состоит он обычно из скота, денег и других ценностей, которые сватающийся дает отцу или опекуну девушки. При заключении родственного брака от калыма также не отказываются, но в таком

¹ Л. А. Араксельян. Курды в Персии. «Изв. Кавказского отд. РГО», т. XVII, № 1, 1904, стр. 22—27.

² К. Н. Смирнов. Поездка в северный Курдистан. «Изв. Кавказского отд. РГО», т. XVII, № 4, 1904, стр. 310.

³ В. Nikitine. La vie domestique kurde. «Revue d'Ethnographie et des traditions populaires», 1922, № 12, стр. 341.

⁴ Шт.-каш. Т у м а н с к и й. От Каспийского моря к Ормуздскому проливу и обратно. «Сборник материалов по Азии», вып. LXV, 1896, стр. 42.

⁵ B i s h o p (Isabelle Bird). Journeys in Persia. London, 1891, стр. 355, 356.

случае семье жениха делают значительную скидку. Полный отказ от калыма считался бы оскорблением для выдаваемой замуж девушки, это свидетельствовало бы, что личные качества данной девушки не высоки.

Размер калыма зависит от богатства обеих сторон, происхождения и красоты девушки. Особенно большую роль играет происхождение. Как говорит автор, кашкаец, при всей любви к красоте, скорее возьмет в жены блондинку, дочь старейшины, чем красавицу, дочь погонщика верблюдов. Среди некоторых кашкайских племен, например среди племени шиш-будуки, калым настолько велик, что руководители племени и родов штрафами и пеней пытаются ограничить его величину. Уплата калыма для бедноты является очень трудным, а иногда и невозможным делом. Многие, уплатив калым, окончательно разоряются. Поскольку при родственных браках величина калыма снижается, такие браки практикуются очень часто, часто даже вопреки желанию девушки. Для облегчения уплаты калым вносится частями, и первый взнос служит гарантией, что девушка будет выдана замуж за данного юношу. После первого взноса отец девушки уже не может принимать других сватов. Если отец передумает, то должен вернуть стороне жениха все полученное, если же откажется от брака юноша без достаточных оснований, он ничего не может требовать обратно. Расходы жениха и его семьи тем более ощутительны, что они не компенсируются приданым, которое вследствие того, что девушка не наследует имущества отца, очень не велико и состоит из нескольких предметов личного обихода девушки, приготовленных обычно ее собственными руками. Размеры махра тоже очень малы, жепшина в большинстве случаев отказывается от своих прав на махр, тем более, что разводы среди кочевников встречаются, как исключение¹.

Нам остается рассмотреть вопрос о калыме у персов Ирана.

Прежде всего следует оговориться, что как в отношении современности, так, повидимому, и для средних веков к вопросу о формах брака в Иране нельзя подходить с единой меркой. Наряду с существованием в Иране городской жизни, высокоразвитых товарно-денежных отношений и крупной и мелкой буржуазии, мы находим в Иране ряд глухих, изолированных районов, населенных земледельцами, среди которых еще крайне силен патриархально-натуральный уклад жизни, определяющий преобладание патриархальных отношений и в семье. Поскольку брак покупкой, брак путем уплаты калыма связан, повидимому, с патриархальной семьей и с патриархальными отношениями, то его следует искать главным образом в этих отсталых сельских районах, в крестьянских семьях. Среди городского населения, в высших классах, в широких слоях торгового и ремесленного сословия, где господствует моногамная семья, калым уже исчез. В этом отношении напрашивается сравнение со Средней Азией, где на равнинах и в городах калым исчез уже во второй половине XIX века, а в горных областях Таджикистана и среди кочевого населения степей сохранялся вплоть до Великой Октябрьской революции.

Автор одной из новейших работ по истории иранской семьи, Мазахери считает, что иранская семья в течение тысячелетия, с V века до н. э. по V век н. э., испытала большую эволюцию в смысле изживания патриархальных пережитков, разложения большой семьи и улучшения положения женщины, ставшей в эпоху Хосроя Ануширвана почти независимой. Исследуя различные источники сасанидской эпохи, автор, несомненно, имеет дело с семейным укладом городских жителей. Он говорит

¹ Мохаммед Бахман Биги. Обычай племени Фарса. Тегеран, 1945 (на персидском языке).

о значительном приданом женщины, соответствовавшем богатству ее семьи, а также об обеспечении жены со стороны мужа, которое дало ей определенный доход¹. Женщина могла распоряжаться своими средствами, и это было большим прогрессом, говорит автор, поскольку в прежние времена она сама рассматривалась как собственность мужа². Несколько иную картину рисует Кристенсен. Он упоминает о плате, вносимой новобрачным отцу невесты; это позволяет думать, что перед нами нечто вроде калыма. Ссылаясь на сасанидскую книгу Деюкард, автор говорит, что эту плату муж в некоторых случаях может потребовать обратно, например, если женщина окажется не стоящей этой суммы, т. е., вероятно, бесплодной³.

В отношении брачных платежей у персов имеется целый ряд свидетельств западноевропейских путешественников XVII и начала XVIII века. Свидетельства эти, однако, не вносят необходимой ясности и лишь позволяют догадываться, что мы имеем здесь дело, с одной стороны, с калымом, с другой стороны, с приданным и обеспечением жены мужем. Вероятнее всего, что здесь речь идет в основном об описании обычая городского населения. Такие авторы, как Тавернье и Шарден, имели дело главным образом с торговым сословием, а также работали в высших слоях общества: Шарден был придворным ювелиром шаха, миссионер Рафаил дю Ман полвека прожил в Исфагани, при дворе Сефевидов.

Пьетро Десала-Валле (путешествовавший по Ирану в 1614—1621 гг.) сообщает, что женщина ничего не приносит при свадьбе своему мужу, кроме кое-каких домашних вещей⁴. Адам Олеарий (30-е годы XVII века), описывая брачные платежи, имеет, повидимому, в виду и плату за жену, и обеспечение, вносимое мужем. Договариваются о плате, сообщает он, которую дают родные жениха, но не родные невесты. Эта плата состоит из денег, которые жених посылает незадолго до свадьбы в качестве компенсации отцу и матери за воспитание дочери; или же жених обещает невесте определенную сумму по брачному контракту, выплачиваемую в случае развода⁵. Шарден (60—70-е годы XVIII века) утверждает, что в Иране девушек выдают замуж без приданого, дают лишь некоторые домашние вещи, однако по смерти отца дочь может получить треть его имущества. Жена по брачному контракту получает обеспечение, которое она может требовать при разводе. О плате за жену Шарден не говорит ничего⁶. Тавернье, совершивший между 1636 и 1663 гг. шесть путешествий в Иран, говорит об обеспечении жены мужем частью своего имущества и посылке ей денег и одежды, не упоминая о плате за жену. Однако несколько дальше, при описании свадьбы, этот автор сообщает подробности, которые свидетельствуют о плате, вносимой женихом родителям девушки. Когда молодая, пишет он, находится у дверей дома своего будущего мужа, в случае, если для того, чтобы склонить ее родителей к браку, была обещана большая сумма, которую муж не хочет или не может выплатить,

¹ Имеется, повидимому, в виду обеспечение, подобное мусульманскому махру. Возможно, что обеспечение жены мужем в сасанидском Иране послужило образцом для шариятного махра.

² A. Mazahéri. La famille iranienne aux temps anteislamiques. Paris, 1938, стр. 107, 108.

³ A. Christensen. L'Iran sous les Sassanides. Copenhague, 1936, стр. 322, 323.

⁴ Pietro Della Valle. Suite des fameux voyages, t. II, Paris, 1664, стр. 356.

⁵ A. Olearius. Relation du voyage, traduit de l'allemand par A. de Wicquefort, t. I, Paris, 1876, стр. 585.

⁶ Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient, t. VI, Paris, 1811, стр. 275.

он держит двери закрытыми, заявляя, что не хочет жены за такую цену. После некоторого торга родители снижают цену¹.

Сообщение Рафаэля дю Мана, большого знатока жизни Ирана XVII века, по интересующему нас вопросу также недостаточно отчетливо. Вено должно быть уплачено женщине, говорит он, в том случае, если муж захочет развестись с женой. Здесь, повидимому, речь идет об обеспечении махра.

Далее автор говорит, что после заключения соглашения жених должен послать невесте «башлык», т. е. деньги на ее одежду и на мебельровку. Сторона невесты должна в ответ снабдить ее всем необходимым; при этом все заготовленное показывают родным жениха и оценивают вдвое против стоимости, чтобы показать, что башлык удвоен².

Если под башлыком в Иране обычно понимается калым, то в описанных дю Маном свадебных платожах персов — горожан второй половины XVII века — мы усматриваем полную аналогию с тем, что мы видели для Бухары конца XIX — начала XX века.

Путешествовавший по Ирану в начале XVIII века ле Брюн упоминает о махре и приданом. Муж, пишет он, по контракту дает жене сумму денег, которая остается в его владении. Если муж умирает, его наследники обязаны выплатить вдове эту сумму и, кроме того, дать ей восьмую часть имущества покойного. Если же жена умирает раньше, то это обеспечение идет детям. Родители в свою очередь дают дочери приданое, то, что они считают пустым, дочь же письменно отказывается от каких-либо других претензий при разделе имущества между ее братьями и сестрами³.

Упоминание о махре в середине XIX века мы находим у Черныева, который, с нашей точки зрения, правильно выводит генезис этого установления из калыма. Жених должен обеспечить будущее своей жены, пишет он, предоставив в ее пользу известную сумму, которую она получает или по смерти его, или в случае развода. Он как будто покупает жену. Обычай этот основывается на первоначально существовавшем обычае приобретать жену за деньги, как товар. Впоследствии, со смягчением нравов, этому торгу был дан вид контракта. В этом виде существует брачный союз между мусульманами и в настоящее время. Черныев упоминает также об определенном взносе — шир беха, который мужчина делает теще⁴. Об исчезновении в тот же период калыма говорит и Гобиню. В зажиточных семьях, пишет он, отец требует от жениха 30 туманов в качестве платы за невесту, и чаще всего эта сумма тратится на девушку⁵.

Высказанное нами выше положение о том, что среди персов обычай уплаты калыма продолжал сохраняться в сельских местностях, в то время как он уже исчез в городах, повидимому, остается верным и для XX века. В. А. Жуковский, комментируя народные свадебные песни, записанные в основном в сельских местностях, пишет, что, кроме расходов на угощение, одной из самых тяжелых затрат для жениха является уплата взноса за невесту ее родителям. Взнос этот, называемый по-персидски «шир беха» (плата за молоко), а по-турецки «башлык» (плата за голову), может состоять как из денег, так и из разных вещей, домашних животных, дорого

¹ Tavernier. Les six voyages, t. I. Paris, 1719, стр. 719, 720.

² R. du Mans. Etat de la Perse en 1600, publié par Ch. Schefer. Paris, 1890, стр. 145—146.

³ Le Brun. Voyages par La Moscovie en Perse et aux Indes orientales, t. I. Amsterdam, 1718, стр. 224.

⁴ С. Ч-й [Черныев]. Судьба женщины на мусульманском Востоке. «Отечественные записки», 1855, кн. 7, стр. 63, 66.

⁵ Gobineau. Trois ans en Asie. Paris, 1859, стр. 441.

убранных лошадей и пр.¹ Другой исследователь населения Аббас-Абада (в Хорасане) сообщает, что там молодые девушки стоят очень дорого².

Напротив, описавшие городскую свадьбу персов в 20-х годах XX века Р. А. Галунов и С. М. Марр упоминают лишь об обеспечении жены — махре, приданым за невестой, и шир беха, причем последнее представляет собой лишь подарок матери на расходы по свадьбе³. Термин «шир беха», обозначавший в Иране, повидимому, первоначально калым, как это следует из сообщения Жуковского, с исчезновением в городах калыма приобрел другое значение — значение свадебного подарка.

VIII

Вопрос о генезисе калыма и приданого и о взаимосвязи этих институтов занимал многих исследователей, но особенно детальную разработку он получил в русской научной литературе. Высказываний русских исследователей мы коснемся подробнее ниже. Сейчас остановимся кратко на некоторых общих положениях и высказываниях.

Как известно, Л. Г. Морган, положивший начало научному изучению истории семьи, очень мало уделил внимания вопросу о происхождении брака покупкой. Характеризуя синдиасмическую семью, Морган указывает, что при заключении браков, бывших на этой стадии непрочными и легко расторгимыми, родственникам невесты делались подарки, что придавало браку характер покупки⁴. Несколько далее Морган пишет, что поскольку с развитием экзогамии оказалось необходимым искать жен в других родах, их стали добывать путем договоров и покупки⁵.

Первое высказывание Morgana впоследствии легло в основу положения Энгельса о том, что начало покупки женщин относится к стадии господства парной семьи, т. е. к эпохе господства материнского рода, и является симптомом происшедшего глубокого измещения, заключавшегося, как мы знаем из труда Энгельса, в накоплении богатства в семье и в возвышении роли мужчины⁶. Наибольшее развитие института экзогамии совпадает с развитием материнского рода, в недрах которого созрел новый порядок, приведший к возникновению новой формы семьи и к покупке женщин.

Некоторые буржуазные западноевропейские исследователи пытаются связать происхождение брака покупкой с браком умыканием и показать смену умыкания покупкой. Еще Леббок считал, что первоначально мужчина стремился похитить женщину из чужого племени, чтобы получить ее в свое исключительное пользование, а затем то же желание исключительного обладания женщиной, но взятой из своего племени, привело к замене похищения выкупом. По Г. Спенсеру, калым является выплатой компенсации за практиковавшееся похищение. Г. Кунов считает, что вследствие экзогамии, развившейся на определенной ступени развития общества, женщин сначала похищали в соседних ордах, а затем обменивали, иногда с прищипотой, что впоследствии, с увеличением имущества, привело

¹ В. А. Жуковский. Образцы персидского народного творчества. СПб., 1902.

² Brietaux. Au pays du lion et du soleil. Bruxelles, 1908, стр. 135.

³ Р. А. Галунов. Средняя персидская свадьба. Сборник МАЭ, т. IX, 1930; С. М. Марр. К изучению персидской свадьбы. Там же.

⁴ Л. Г. Морган. Древнее общество. М., 1934, стр. 269.

⁵ Там же, стр. 271.

⁶ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Гесенштадт, 1948, стр. 58 сл.

к выкупному браку¹. Довольно полно теорию происхождения покупки жены из похищения развил также голландский исследователь Вилькен.

Отметим еще точку зрения К. Каутского, хотя и связывавшего появление обычая покупки женщины с развитием меновой торговли, но также утверждавшего, что покупка сменила существовавший до нее брак похищением². Э. Гроссе, известный своей псевдонаучной теорией о связи формы семьи и брака с формами хозяйства, указывает, что муж стремился выкупить жену из ее материального рода, чтобы ввести ее в свой род, что в конечном счете вело к установлению патриархальных отношений. Мы знаем, однако, что для Гроссе матриархат и патриархат отнюдь не являлись последовательными ступенями в общественном развитии, поэтому указанное только что положение повисает в воздухе³.

В заключение этого беглого перечня некоторых буржуазных теорий отметим еще насквозь идеалистическую концепцию Э. Краулея, выводящего куплю жены или плату за невесту из идеи отдачи женой части самого себя⁴.

Перейдем к высказываниям русских исследователей, которые не меньше, чем калыму, уделили свое внимание вопросу о происхождении приданого и о его отношении к калыму.

Еще в середине XX века К. Д. Кавелин, рассматривая в историческом аспекте различные формы брака, практиковавшиеся у русского народа, не мог, естественно, обойти и вопроса о плате за невесту и приданом. Указывая, что появление приданого не может быть отнесено не только к эпохе господства брака путем похищения, но и к эпохе господства брака куплей, Кавелин считает несовместимым одновременное существование платы за невесту и приданого, что, по его словам, «было бы чем-то таким искусственным, что простым, здравым рассудком, которого так много у каждого неразвитого народа, понять нельзя, да и нельзя выдумать»⁵. Приданое и плата за невесту — явления различных порядков, двух разных бытовых укладов. Где есть похищение невест, там еще нет никаких отношений, между родами, кроме враждебных, покупка невест предполагает уже мирные отношения, гражданский союз. Когда же брак получил характер договора, родственники стали стремиться обеспечить хозяйство и довольство молодых, что и повело к возникновению приданого.

Эта постановка вопроса К. Д. Кавелиным в 70-х годах XIX столетия подверглась критике со стороны исследователя северорусского быта П. С. Ефименко⁶. Полемизируя с Кавелиным, П. С. Ефименко возражает против мнения, что при браке похищением у русских не могло быть приданого, так как это похищение было условным. Но так как Кавелин идет еще дальше и возражает против совместности купли и приданого, на это следует возразить, говорит П. С. Ефименко, что купля невест не исключает приданого, чему можно привести много примеров не только среди русских, но и среди других народов. Таким образом, факты не подтверждают мнения Кавелина о несовместимости платы за невесту и приданого.

¹ Г. К у н о в. О происхождении брака и семьи. М., 1923, стр. 70 сл.

² К. Ка у т с к и й. Возникновение брака и семьи. П., 1923, стр. 64.

³ Э. Г р о с с е. Формы семьи и формы хозяйства. М., 1898, стр. 235, 236.

⁴ Э. Кра у л е й. Мистическая роза. СПб., 1905, стр. 386. О новейших высказываниях некоторых буржуазных этнографов см.: Д. А. О л ь д е р о г г е. Из истории брака и семьи (Система лобла и различные формы кузенного брака в Южной Африке). «Советская этнография», 1947, № 1, стр. 14.

⁵ К. Д. К а в е л и н. Собр. соч., т. IV, стр. 243.

⁶ П. С. Е ф и м е н к о. Приданое по обычному праву крестьян Архангельской губернии. «Записки РГО по Отд. этнографии», кн. III, 1873, стр. 103—114.

Ефименко не видит в этом ничего странного, так же как нет ничего странного во взаимном обмене обеих сторон при браке подарками по пословице «подарки дарят — отдарков глядят». Приданое, говорит П. С. Ефименко, возникает очень рано, еще до развития наследования дочерью; это развитие лишь изменяет представление о приданом.

Отметим здесь также, что, как вытекает из указанных работ К. Д. Кавелина и П. С. Ефименко, оба автора стояли на той точке зрения, что исторически последовательно существовали три формы брака: похищение, покупка и собственно брак, или договорный брак. Каким образом брак похищением сменяется браком куплей — эти исследователи не объясняют.

Точку зрения П. С. Ефименко разделял и московский юрист А. Г. Смирнов, автор обстоятельной работы о семейных отношениях у русских. Повторяя аргументацию Ефименко, Смирнов указывает, что всякий обычай в основании своем разумен. Следует думать, говорит Смирнов, что первоначально родители стремились спарядить дочь для жизни в доме мужа, давали ей одежду и вещи для хозяйственного обзаведения. Во всем этом нет ничего несовместимого с платой за невесту. Приданое делается на средства семьи невесты и дается ей в качестве ее отдельного имущества. Плата же дается семьей жениха семье невесты. Да и интересы мужа, выделенного в отдельное хозяйство, не тождественны с интересами его семьи, и приданое имеет целью помочь молодым. Различие интересов жениха, невесты и их семей оправдывает существование купли наряду с приданым¹. У того же Смирнова мы находим высказывание по вопросу о природе платы за жену. Автор не согласен с тем, что при браке покупкой девушку рассматривают в качестве товара. Он указывает, что первоначально в семье (о какой семье идет речь — неизвестно) все мужчины имели право на своих девушек, отдавая их на сторону, они могли требовать вознаграждения, особенно если девушка была невинной. Так как вообще все женщины принадлежали семье, первобытное общество считало, что за свою отдаваемую на сторону девушку нужно получить вознаграждение, не говоря уже о необходимости компенсации за отдаваемую работницу, за расходы по воспитанию и т. п. Но так как часто брачный договор имел сходство с договором купли-продажи, то они отождествлялись. Постепенно плата за невесту перешла в символ и сохранилась лишь в свадебных обычаях².

Н. И. Зибер, выдающийся русский экономист 70—80-х годов XIX века, придерживался теории происхождения платы за невесту из пени, которая с течением времени приняла на смену мести за похищение девушек. Это похищение на равных ступенях человеческого развития было всеобщим обычаем. Допустить самостоятельное возникновение платы за невесту как покупки Зибер не хочет потому, что понятие о покупке женщины могло возникнуть лишь при наличии патриархальных отношений, а факты говорят о том, что брачный дар или плата существовали и при матриархате. Таким образом, плату за невесту первоначально еще нельзя рассматривать как покупку, лишь на определенном этапе плата превращается в покупку. Касаясь спора между Кавелиным и Ефименко, Зибер соглашается с Кавелиным в том отношении, что похищение предполагает враждебные, а покупка — мирные отношения между родами, но считает, что Кавелин не прав, утверждая, что приданое и плата за невесту исключают друг друга. Напротив, говорит Зибер, они совершенно совместимы,

¹ А. Смирнов. Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа. «Юридический вестник», 1877, сентябрь-октябрь, стр. 143—151.

² Там же, стр. 133—143.

так как совершенно разнородны и поступают в различные руки. В этом отношении следует признать правым Ефименко, когда он говорит, что плата за невесту и приданое прекрасно уживаются между собой. Однако, пишет Зибер, Ефименко в свою очередь ошибается, объясняя подобную совместимость обычаем дарения и отдаривания, поскольку вопрос о свадебных подарках не имеет отношения к рассматриваемому вопросу¹.

Отметим здесь еще высказывание М. И. Кулишера по вопросу о приданом. Трактую вопрос о произволе мужа у племен, покупающих жен, этот автор указывает, что общественные власти ограничивают этот произвол, в частности произвол мужа в отношении развода, мероприятиями материального характера. В более ранние времена вопрос ставится о судьбе, в случае развода, покупной цены, данной за жену, позднее — о судьбе приданого, возникновение которого в свою очередь оказало воздействие на улучшение положения женщины и возвышение ее значения в брачном союзе². В этом кратком высказывании интересны соображения автора о позднем появлении приданого, по сравнению с платой за невесту, и о связи приданого с более высоким положением женщины в семье.

Естественно, что мимо вопроса о покупке невесты и о связи платы за жену с приданым не мог пройти и такой крупный ученый и исследователь родовых и семейных отношений, каким являлся М. М. Ковалевский. Полемизируя с Зибером по вопросу о времени появления брака покупкой, Ковалевский отрицает положение, что брак покупкой не мог появиться при господстве материнского рода, а возник лишь в эпоху отцовского рода и патриархальной семьи. Согласно Ковалевскому, весь вопрос сводится к тому, в чью пользу шел платеж; в эпоху материнского рода место отца в деле получения платы за невесту занимал старший родственник по матери, а место старшего агната в роде — старший когнат. Покупка невесты жепихом при господстве материнского рода известна, говорил Ковалевский, в ряде случаев, будь то в форме обмена женщинами, в форме отработки или же уплаты одним обществом другому известного количества скота и других повинностей. Ковалевский рассматривал плату за невесту как компенсацию за отчуждение рабочей силы, причем сделка эта заключается не между отдельными лицами, а между целыми обществами³. Указывая далее, что между браком похищением и браком покупкой не следует устанавливать преемственной связи и что оба института могли существовать одновременно (покупка — в среде близких родов, похищение — в чужих), Ковалевский полагал, что зиберова теория компенсации за похищение (с которой совпадала и теория Вильгена) лишь объясняет процесс отмирания этого обычая, а отнюдь не процесс зарождения купли⁴. Укреплению брака покупкой способствовали в дальнейшем государственные власти, а также приход на смену экзогамии института эндогамии, диктовавшегося новыми религиозными предписаниями⁵.

Задаваясь вопросом о том, как возник институт приданого, М. М. Ковалевский также приводит точки зрения Кавелина, с одной стороны, и Ефименко и Смирнова, — с другой. Он прежде всего отводит формулу Ефименко «подарки дарят — отдарков глядят» как не имеющую никакого

¹ Н. И. Зибер. Очерки первобытной экономической культуры. М., 1937, стр. 274—285.

² М. И. Кулишер. Развод и положение женщины. СПб., 1896, стр. 265, 266.

³ М. Ковалевский. Первобытное общество, т. II, Семья. М., 1886, стр. 82, 83.

⁴ Там же, стр. 84—85.

⁵ Там же, стр. 107—109.

отношения к вопросу о плате за невесту и приданом. Обоюдные подарки, говорит Ковалевский, являются лишь знаком взаимного расположения, выражением дружеских отношений между двумя сторонами и практикуются не только при браке, но и в некоторых других случаях. Напротив, мнение Кавелина о непримиримости купли — приданого основательно, тем более, что при купле женщина рассматривается как вещь, что вряд ли совместимо с приданым. Однако, говорит Ковалевский, многочисленные факты свидетельствуют об одновременном существовании калыма и приданого. Каким образом можно примирить это противоречие? Ковалевский считает, что приданое возникает в эпоху отмирания покупки. Однако, задав вопрос, как же возникает приданое, независимо от отмирания калыма или же калым постепенно уступает место приданому, Ковалевский считает, что первое предположение неверно, так как оно противоречит положению, что жена рассматривается как вещь (нельзя одновременно продавать женщину и оделять ее приданым). Для возникновения приданого нужно, чтобы купля стала лишь символическим актом и полученный калым поступал в пользу невесты, превращаясь в приданое. Ковалевского тем более устраивает этот вариант перехода калыма в приданое, что он «ни мало не заставляет нас видеть в приданом какой-то новый институт, являющийся неизвестно откуда, а напротив того, не более как результат самопроизвольного вымирания калыма». Однако факты, приводимые далее Ковалевским, мало убедительны. Говоря о русских, он замечает, что ни один из фактов «не является паглядным проявлением самого процесса перехода калыма в приданое». Ковалевский отмечает, что остается невыясненным, почему в позднейшем праве приданое приносится не женихом невесте, а невестой жениху. Для объяснения этого Ковалевский делает оговорку, что приданое является не только наследником старинной платы за невесту, но и выражением тех подарков, какие невеста получала от своей родни. Постепенно первое значение калыма утерялось, а второе сохранилось, в отдельных же случаях, как, например, в русском обычном праве, сохранились то и другое значения¹.

В 1902 г. вышла в свет работа А. Н. Максимова, посвященная вопросу о пережитках старинных форм брака², в частности о пережитках матрилокального брака. Наряду с другими вопросами автор рассматривает также вопрос о приданом. Анализируя состав приданого у различных народов, Максимов приходит к выводу, что все необходимое для жизни супругов, включая и жилище, доставляется женой, а калым является выкупом этого приданого, т. е. имущества жены. Хотя сейчас это положение и представляется бессмысленным, говорит автор, оно находит свое историческое объяснение. В эпоху матрилокального брака, естественно, все хозяйственное обзаведение принадлежало роду или семье жены. При переходе же к патрилокальному браку, по обычаю, все хозяйственное обзаведение попрежнему должно было поставяться женой, но так как теперь оно уходило в семью мужа, последний должен был его выкупить. Таким образом, возник калым, который, по мнению Максимова, является не платой за жену, а платой за ее приданое. Теория А. Н. Максимова нашла своих последователей в лице Г. А. Бонч-Осмоловского и Ф. А. Фельдструпа, занимавшихся изучением тюркских народов. Бонч-Осмоловский утверждает, что у всех тюркских народов калым и приданое строго эквивалентны и что калым является возмещением расходов на приданое.

¹ М. М. Ковалевский. Первобытное право. II. Семья, М., 1886, стр. 134 сл.

² А. Н. Максимов. Из истории семьи у русских инородцев. «Этнографическое обозрение», 1902, № 1, стр. 70—76.

Этот автор подробно рассматривает вопрос о свадебном жилище у тюркских народов и приходит к выводу, что брачная кибитка, равно как и свадебная занавеска, являются пережитком типа жилища, принадлежавшего невесте и входившего в состав приданого¹. Того же мнения придерживаются и Фиельструп. Семья невесты дает хозяйственное обзаведение, жилище, пищу, а семья жениха поставляет сырые пищевые продукты².

Весьма разноречивы и неопределенны высказывания Л. Я. Штернберга по вопросу о происхождении калыма и об отношении калыма к приданому. В своей статье «Калым и приданое»³ Штернберг указывает, что у тиляков термин, употребляемый для выражения понятия калыма, собственно означает не «платить», а «дарить». Отсюда Л. Я. Штернберг делает вывод, что калым в своей основе не есть плата за невесту, а обязательный дар, к тому же двусторонний. Отец невесты обязан дать приданое и, кроме того, послесвадебные дары жениху, которые должны быть не меньше калыма. Вообще же приданое не должно быть меньше калыма, нарушение этого правила было бы позором для отца невесты. Приданое является компенсацией за калым, хотя и переходит в личную собственность жены. Калым не выплачивается в случаях ортодоксальных браков (т. е. браков в определенном роде), наоборот, он практикуется в случае, если жену берут из чужого рода. Тут необходим обмен подарками, который играет роль магическую (взаимная гарантия безопасности от дурных магических влияний, могущих последовать за нарушением табу жениться в чужом роде или выдать в чужой род девушку), религиозную (умилостивление оскорбленных духов) и социальную (символ дружбы). Л. Я. Штернберг отмечает и некоторые другие предпосылки к увеличению размеров калыма: у богатых — честолюбие, у бедных — шанс экономически окрепнуть, завести самостоятельное хозяйство. Однако в другом месте Л. Я. Штернберг несколько иначе трактует вопрос о калыме⁴. Определяя сущность калыма как покупку, Штернберг утверждает, что калым, с точки зрения его происхождения, являлся первоначально тем выкупом, который выплачивался в результате похищения женщины чужого рода и последующего примирения. Он выплачивался всему роду в целом, поскольку весь род обычно участвовал в похищении.

В этом последнем пункте к Л. Я. Штернбергу примыкает одна из его учениц — И. Д. Старынкевич, написавшая в 1930 г. статью о формах брака у некоторых народов Сибири и Средней Азии. Большая роль, которую играл калым у ряда народов Сибири и Средней Азии, и заинтересованность в нем родов обоих брачующихся приводят автора к убеждению, что калым являлся выкупом, сопровождавшим похищение и обряд примирения. Что касается приданого, то И. Д. Старынкевич указывает на некоторую несоразмерность его калыму, иногда даже и равенство того и другого, однако отмечает, что калым возник ранее приданого. «Калым, — пишет она, — обычно по своей стоимости бывает равен приданому, однако такое равенство обязательным не считается. Серошевский указывает на то, что обычай требует соразмерности, а не равенства между тем и другим. Смысл и цель этого равенства заключаются в необходимости сохранения экономического равновесия между отдельными родами. У якутов в уплате

¹ Г. А. Бонч-Осмоловский. Свадебные жилища тюркских народностей. «Сборник материалов по этнографии», т. III, стр. 109.

² Ф. А. Фиельструп. Свадебные жилища тюркских народностей. «Сборник материалов по этнографии», т. III, стр. 121—122.

³ Л. Я. Штернберг. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Л., 1933, стр. 140—144.

⁴ Там же, стр. 8—9.

калыма принимают участие все члены рода или, по крайней мере, наиболее зажиточные. То же самое мы видим у алтайцев, у телеут, у киргизов и у других народностей... Приданое такой существенной родовой роли не играет; в большинстве случаев его собирают только ближайшие родственники невесты, некоторые из остальных сородичей иногда только его пополняют. Кроме того, хотя приданое считается обязательным, по от него можно отказаться¹.

Не обошел в своем курсе этнографии вопроса о браке покупкой и Н. Харузин². Он замечает, что принятая точка зрения, утверждавшая, что брак похищением предшествует браку купли, устарела. В результате новейших исследований выясняется, что даже на низших ступенях культуры существовали обе эти формы брака. Однако в дальнейшем, на более высокой ступени, форма заключения брака похищением отмирает, а брак путем покупки получает преобладающее значение. Иногда похищение может вызвать куплю, иногда же купля может развиваться и самостоятельно. Н. Харузин указывает также, что плата за женщину, существовавшая как в агнатном, так и в когнатном роде, шла в этих случаях не отцу девушки, а старшему в роде.

В этом нашем небольшом обзоре нам представляется необходимым остановиться еще на одной работе, которая основана на кавказском материале и относится к концу XIX века. Это работа Л. В. Малинина «О свадебных платежах и о приданом у кавказских горцев»³. Работа Малинина представляется нам любопытной потому, что ее автор, оперируя материалом, весьма сходным с приведенным в этой статье таджикским материалом, приходит к некоторым заключениям, свидетельствующим о том, что русская этнографическая мысль по вопросу о калыме и приданом значительно опередила зарубежную этнографию, придя к более глубоким и правильным выводам. Л. В. Малинин указывает, что на Кавказе калым существовал повсеместно еще не в столь далеком прошлом, а затем с развитием культуры стал исчезать. Калым безусловно был куплей-продажей женщины; в случае измены жены или ухода ее от мужа калым возвращался. Калым первоначально предназначался всему роду, позднее — главе семьи (имеется в виду большая семья), а затем уже родителям или ближайшим родственникам. Если калым трудно было собрать, помогали сородичи. Величина калыма зависела от большего или меньшего влияния родового быта и наличного числа женщин, что указывает, говорит автор, на общий закон обмена, обусловливаемый спросом и предложением. Институт приданого на Кавказе — позднейшее явление, в более глухих горных углах его не было. Приданое — неотъемлемая собственность женщины, по ее смерти оно переходит к ее детям или возвращается в ее род. Основанием приданого является общечеловеческое чувство любви и привязанности родителей к своим детям; это чувство постепенно пересиливает родовые традиции, и отец выделяет долю из родового имущества. Рост культуры и гражданственности разрушает родовой быт и дает простор чувству родительской любви. Первоначально отец выделяет дочери кое-что из движимой собственности, недвижимой он еще не мог тронуть, «слишком опутан еще родовым контролем и традициями». На смену калыму, говорит Малинин, появляется махр, или кебин, который способствует преобразованию или исчезновению калыма. Автор отмечает также факт обмена у кавказских народов всевозможными подарками

¹ И. Д. Старынкевич. Форма заключения брака у турецких племен Сибири и кочевников Средней Азии. Сборник МАЭ, т. IX. Л., 1930, стр. 232—233

² Н. Харузин. Этнография, т. II. СПб., 1903, стр. 279, 283—287.

³ «Этнографическое обозрение», 1890, № 3.

между родной жениха и невесты, причем подарки со стороны жениха всегда ценнее и многочисленнее, чем подарки со стороны невесты.

Наиболее существенное значение для нашего обзора имеют, однако, работы наших советских ученых. В первую очередь надо назвать работу М. О. Косвена, опубликованную им под названием «Брак-покупка» в 1925 г.¹, на которой мы остановимся несколько более подробно.

М. О. Косвен указывает, что человечество в своем развитии прошло через такую форму брака, которая представляла собой чисто торговую сделку, где женщину продавали и покупали, как товар. Предшествовавшие формы экзогамного брака сводились либо к похищению женщин, либо к мирному обмену ими. Общее развитие хозяйственного обмена обратило все блага в меновые ценности, начала продаваться и покупаться также и жена. Далее, М. О. Косвен указывает на участие всего рода или семейной группы в деле женитьбы или выхода замуж одного из членов. Оба рода являлись действующими лицами в свадебных обрядах, однако самая реальная доля участия рода в браке заключалась в том, что сородичи платили или получали плату за жену. Групповой характер покупного брака сказывался также и в том, что в случае смерти кого-либо из брачующихся его заменял другой родственник. Цена женщины зависела от ее качеств как работницы и как производительницы; влияли на цену также спрос и предложение. Играла роль и красота, однако понятие о красоте часто сводилось к здоровью, физической силе и способности к деторождению. Автор замечает, что часто, по недоразумению, плата за женщину изображается как добровольный подарок стороны жениха родителям невесты; с брачным платежом часто смешивают обрядовые подарки. Другим способом возмещения стоимости приобретаемой женщины являлась отработка мужа в доме будущего тестя, т. е. компенсация за приобретаемую жену трудом вместо внесения платы, но от этого порядка следует отличать совершенно иной по происхождению и историческому месту порядок перехода мужчины в семью жены навсегда.

В заключение обзора данной статьи М. О. Косвена приведем выдержку из нее, касающуюся вопроса эволюции платы за жену и приданого. «Реальная плата за женщину претерпевает с изменением всего социально-экономического строя характерное эволюционное превращение. Распад большой семьи и выделение из нее малых семейных ячеек ведет к необходимости для каждой молодой пары создавать свое отдельное хозяйство, а для этого в новых экономических условиях необходима посторонняя помощь. Переходная форма, которая создается новыми отношениями в покупном браке, сводится к тому, что родители невесты, получив за нее плату, в свою очередь дают дочери приданое, стоимость которого, однако, значительно ниже полученной суммы. Затем входит в обычай, что стоимость приданого должна полностью покрывать сумму брачного платежа (якуты, армяне, буряты, чувашы, великороссы). Наконец, покупной брак отмирает, брачный платеж обращается в обрядовый пережиток, тогда как приданое не только остается, но приобретает еще большее социально-экономическое значение»².

В одной из новейших своих работ М. О. Косвен подчеркивает положение, что «приданое, имея свою сложную историю, возникает в истории брака (в подлинном своем виде) весьма поздно. Приданое, как некоторый выдел из имущества семьи, противоречит основному началу семейной общины — коллективности и неделимости ее имущества»³.

¹ М. К о с в е н. Брак-покупка. «Красная нить», 1925, № 2.

² Там же, стр. 213.

³ М. О. К о с в е н. Семейная община. «Советская этнография», 1948, № 3, стр. 15.

Вопросу платы за невесту, разбираемому на южноафриканском материале, посвящена статья Д. А. Ольдерогге¹. Изучая систему лобола у южноафриканских народов, заключающуюся в передаче одной патриархальной семьей другой патриархальной семье определенного количества скота в качестве выкупа за девушку, Д. А. Ольдерогге склонен рассматривать сущность этого института как приобретение семьей жениха права на передачу будущим детям последнего своего имени. Если лобола не выплачено, то дети остаются принадлежащими группе матери. Таким образом, здесь «перед нами не простая покупка, а установление новых отношений: путем передачи скота патриархальная семья обеспечивает за потомством жещины свое имя». Отношения лобола, говорит Д. А. Ольдерогге, появляются тогда, когда древние родовые формы сменяются отношениями отдельных патриархальных семей. Лобола по мере роста товарного хозяйства и денежного обращения имеет тенденцию приобрести новое содержание, т. е. превратиться в реальную куплю-продажу жещины.

IX

Переходя к отдельным критическим замечаниям по предшествовавшему обзору, следует оговориться, что указанные в начале этого обзора мнения буржуазных ученых давно устарели и уже осуждены нашей наукой. Приводя их, мы хотели лишь показать, что эти ученые, в большинстве своем отрицавшие историческую преемственность ранних форм семьи, тесно связанную с развитием общества, не могли сказать ничего определенного об историческом месте брака покупкой, его генезисе и эволюции. Большинство из них склонно так или иначе связывать брак покупкой с якобы предшествовавшим ему браком похищением.

Повышенный интерес русских исследователей к рассматриваемому нами вопросу можно объяснить тем, что еще во второй половине XIX и в начале XX века форма брака покупкой была господствующей у многих народов, населявших Россию. Приобретение жен путем покупки у многих народов Сибири, калым у народов Средней Азии, выкуп за жену, известный под разными названиями у народов Кавказа, существование «вена», «кладки» у русских в более отдаленном прошлом, следы чего сохранились пережиточно в свадебных обрядах, — все эти факты привлекали к себе внимание ученых. Многие исследователи древнерусского быта неоднократно обращались к известиям летописи о существовании умыкания жен у радимичей, вятичей, северян и древлян, покупки жен у полян, приводя эти свидетельства для обоснования своих положений. Следует отметить, что и среди многих русских исследователей теории первоначального господства брака умыканием была весьма широко распространена.

В полемике между К. Д. Кавелиным и П. С. Ефименко по вопросу о калыме и приданом нам представляется более справедливой точка зрения Кавелина, заключающаяся в том, что плата за невесту и приданое — явления различных порядков. Обоих исследователей, естественно, могло смущать то положение, что многочисленные факты указывали на одновременное существование платы за невесту и приданого, однако эти авторы, вероятно, не отдавали себе отчета в том, что один из этих институтов представлял собой явление отмирающее, другой — растущее, и что те же причины, которые способствовали уничтожению платы за невесту, приводили к росту размеров приданого.

¹ Д. А. Ольдерогге. Указ. работа.

Теория Зибера о происхождении платы за невесту из пени не может быть принята уже по одному тому, что в таком случае мы должны принять положение об универсальном характере брака похищением на ранних ступенях общественного развития. Что же касается вопроса о возможности появления брака покупкой при патриархате, то об этом мы будем говорить ниже. Теория Зибера, как мы видели, подверглась критике М. М. Ковалевского, однако с несколько других позиций. Ковалевского, с одной стороны, не смущают доводы Зибера о связи брака покупкой с патриархальными отношениями, поскольку такая связь могла иметь место и при материнском роде. С другой стороны, Ковалевский совершенно правильно, с нашей точки зрения, отказывается видеть преемственность между браком похищением и браком покупкой и утверждает, что появление пени в качестве выкупа за похищение свидетельствует скорее о вымирании брака похищением, чем о зарождении брака куплей.

Что касается трактовки вопроса об отношении между платой за невесту и приданым; то М. М. Ковалевский, как нам представляется, прав, указывая, что покупка женщины вряд ли совместима с приданым и что последнее возникает в эпоху отмирания покупки. Однако следующее его положение, что плата за невесту с течением времени превращается в приданое, является ошибочным и только запутывает существо вопроса. Как мы видели выше, М. М. Ковалевский, запутавшись в своих построениях, сам недоумевает, почему в позднейшем праве приданое приносит не жених невесте, а невеста жениху; это противоречие он стремится объяснить тем, что приданое не только происходит от платы за невесту, но есть выражение подарков невесте от ее родни. Здесь Ковалевский противоречит сам себе, поскольку раньше он заявил, что подарки при бракосочетании не имеют никакого отношения к плате за невесту и к приданому.

Высказывания М. М. Ковалевского по вопросу о плате за невесту и приданом весьма характерны. Автор этот безусловно прав, когда, рассматривая калым и приданое в историческом аспекте, указывает, что на определенной ступени развития общества калым отмирает и появляется приданое. Но он неизбежно попадает в тупик, когда пытается отождествить приданое с калымом, утверждая, что с течением времени калым превращается в приданое.

Теория, выставленная А. Н. Максимовым, касается обоих интересующих нас здесь вопросов — вопроса о происхождении платы за невесту и приданого, с одной стороны, и вопроса о взаимоотношении и связи этих двух институтов, — с другой. Несмотря на свою внешнюю стройность, теория А. Н. Максимова, а также его последователей Г. А. Бонч-Осмоловского и Ф. А. Фиельструпа, не может быть принята нами по следующим соображениям. Во-первых, если принять эту теорию, то окажется, что приданое возникло гораздо раньше платы за жену и имело место на всем протяжении существования материнского рода, а может быть даже и раньше, с тех пор, как мужчина на длительное или на короткое время стал жить в роде жены. Во-вторых, если бы теория Максимова оказывалась правильной, то в действительности, во всех случаях и у всех народов, стоимость приданого должна была бы строго равняться стоимости платы за невесту; как мы знаем, однако, факты в большинстве случаев не подтверждают такого положения, а свидетельствуют как раз об обратном. Лишь в отдельных случаях приданое равняется плате за невесту, но эти случаи, как мы пытались показать на материале таджиков, объясняются совершенно другими причинами. Наконец, если мы примем теорию Максимова, то мы должны отказаться видеть в плате за невесту покупку и признать, что формы брака покупкой никогда не существовали.

У Л. Я. Штернберга, как видно из приведенных выше его высказываний, мы не находим ни четкого определения сущности платы за невесту и приданого, ни ясного указания на отношение одного к другому. Выставленное Л. Я. Штернбергом положение о калыме и приданом как о двустороннем обязательном даре близко к концепции П. С. Ефименко о сходстве платы за невесту и приданого с взаимными подарками. Другое положение Л. Я. Штернберга о калыме как выкупе, выплачивавшемся в результате похищения женщин чужого рода, по существу повторяет концепцию Зибера, с той лишь разницей, что, согласно Л. Я. Штернбергу, похищение не является первичной и универсальной формой брака, а возникает в действительной или имитативной форме в случаях отсутствия возможности заключения ортодоксального брака в определенном роде. Однако в другом месте Л. Я. Штернберг отвергает концепцию связи калыма с браком похищением. Чтобы не быть голословным, приведу соответствующие цитаты: «Современный способ приобретения жен выработался постепенно из старых родовых порядков, из коллективного и индивидуального похищения женщин чужого рода и последующего отмирания в виде выкупа, преобразовавшегося с течением времени в современный калым»¹. «Таким образом ясно, что по крайней мере у гяляков (есть много оснований думать, что и у других народов) калым отнюдь не является заменой брака путем похищения, как это до сих пор многими утверждается, а еще очень недавно считалось аксиомой»². Следует вместе с тем указать, что первая цитата взята из работы Л. Я. Штернберга, написанной в 1893 г., а вторая — из его работы 1910—1912 гг., и здесь можно видеть эволюцию взглядов автора по вопросу о браке похищением и браке покупкой. Для Л. Я. Штернберга весьма характерно идеалистическое объяснение происхождения калыма из религиозно-магических побуждений, хотя он же, очевидно под влиянием наблюдавшихся им самим фактов, должен был признать наряду с этими побуждениями и наличие экономического фактора. Вместе с тем следует отметить, что Л. Я. Штернберг рассматривает калым и приданое статично, а не как институты, которые следует рассматривать в историческом аспекте.

Н. Харузин, хотя и отвергает точку зрения преимущества брака похищением и брака покупкой, однако, будучи противником концепций Моргана и Энгельса и исходя из антиисторических позиций в области семейно-брачных отношений, вне зависимости от социально-экономических условий, склонен находить брак покупкой и на низших ступенях развития общества.

Переходя к работе Л. В. Малинина, следует отметить правильную, с нашей точки зрения, постановку автором вопроса об отношении калыма и приданого, о сущности эволюции обоих институтов. Весьма также интересны наблюдения автора по вопросу замены калыма махром, или кебином. Однако у Л. В. Малинина мы не находим толкования вопроса о происхождении калыма, что, естественно, объясняется самим материалом, которым оперировал автор, стадияльно более поздним. Нельзя согласиться с трактовкой Малининым вопроса о появлении приданого, которое он объясняет чувством любви и привязанности родителей к детям, постепенно пересиливающим родовые традиции. Это, конечно, лишь внешнее проявление более глубоких процессов. В общем следует отметить, что в работе Л. В. Малинина отображены наиболее существенные вопросы, связанные с появлением калыма на Кавказе, и указанная работа является

¹ Л. Я. Штернберг. Указ. работа, стр. 8.

² Там же, стр. 140.

весьма полезной для всякого, занимающегося этим институтом, хотя бы и на материале других народов.

Нам кажется, что работа М. О. Косвена, посвященная вопросу брака покупкой, в основном вполне правильно излагает существо вопроса. Главными положениями этой работы с нашей точки зрения являются положение о существе платы за невесту как купли-продажи женщины, об участии всего рода или семейной группы в деле заключения брака, о характеристике семьи на этом этапе развития как хозяйственной ячейки. Однако это положения более или менее известные и принятые в нашей науке. Весьма оригинальной и интересной является трактовка автором вопроса об отмирании калыма, зарождении приданого и развитии этого института. Положение М. О. Косвена о том, что причина появления и развития института приданого лежит в экономической необходимости обеспечить вновь возникающую малую семейную ячейку, представляется нам верным и заслуживающим всяческого внимания, так как это положение, насколько нам известно, до сего времени еще не выдвигалось.

Спорными мы считаем положения, выдвинутые Д. А. Ольдерогге в упомянутой нами его последней работе. Основная ошибка автора, с нашей точки зрения, заключается в известном, если можно так выразиться, стадильном анахронизме. Неоднократно подчеркивая в своей работе, что институт лобла связан непосредственно с патриархальной семьей, автор считает, что сущность этого института заключается в том, что посредством передачи известного количества скота за девушку семья жениха приобретает право на передачу детям своего имени. Однако, не вдаваясь в вопрос о правильности этого объяснения, мы думаем, что вопрос о счете родства по мужской или женской линии возникает на стадии становления отцовского рода и что для патриархальной семьи это уже пройденный этап. Далее, Д. А. Ольдерогге замечает, что лобла по мере роста товарного хозяйства и денежного обращения, т. е., очевидно, по мере разложения натурального хозяйства и патриархальных семей, превращается в реальную куплю-продажу. Мы же знаем, что, напротив, на этом этапе существовавшая в патриархальных группах купля-продажа женщины исчезает вовсе.

Х

Анализ вопросов, связанных с калымом и приданым у таджиков, сделанный на основании приведенного нами материала, а также вышеприведенный обзор общей литературы по затрагиваемой проблеме позволяют, как нам кажется, выдвинуть здесь некоторые общие положения.

Брак путем передачи семей жениха или самим женихом семье невесты часто весьма большой ценности, обычно в виде скота, тканей, продуктов и других предметов, иногда также и некоторой суммы денег, несомненно является продажей-покупкой женщины и потому по праву может быть назван браком покупкой.

Брак покупкой, путем уплаты за жену выкупа — калыма, является характерным для эпохи патриархальных отношений и непосредственно связан с существованием большой патриархальной семьи, хотя зарождение его относится к более раннему периоду.

Известно, что в эпоху господства парной семьи преимущественной формой брака являлся так называемый ортодоксальный брак, брак по праву определенного родства, в силу которого каждый юноша уже по своему рождению имел право на брак в определенном кругу, в определенном роде, среди группы девушек, потенциально могущих стать его женами.

В нашей науке твердо установлен тот факт, что все первичные формы семьи, включая также и только что упомянутую парную семью, не являлись ни формой общежития, ни экономической единицей. Таковой в эпоху парной семьи являлся род. Первой формой семьи, включавшей в себя эти особенности, т. е. явившейся одновременно и формой общежития, и экономической единицей, стала патриархальная семья, или патриархальная семейная община.

Появление патриархальной семьи обусловлено новыми общественными отношениями, образованием новых источников богатства, развитием частной собственности и сосредоточением ее в руках мужчины. Эти же причины вызвали к жизни и новую форму брака — путем покупки, которая вытекает из особенностей новой формы семьи, из того обстоятельства, что семья эта сложилась в виде экономической единицы, а также из того, что при этой новой форме семьи впервые господствующую роль занял мужчина, а женщина оказалась в приниженном, подчиненном положении. «С рабочей силой, в особенности после того как стада окончательно перешли во владение семей, произошло то же, что с жёнами, которых раньше добывать было так легко и которые приобрели теперь меновую стоимость и стали покупаться»¹, — говорит Энгельс, характеризуя новый порядок вещей, приведший к образованию патриархальной семьи.

Если брак покупкой становится основной формой брака в период господства патриархальной семьи, то его зарождение следует отнести, вероятно, к более ранней стадии.

На нашем материале по таджикам и соседним народам этот вопрос проследить не представляется возможным. Однако многочисленные факты, известные нам по материалам других народов, и общетеоретические построения заставляют думать, что брак покупкой, может быть еще в зачаточной своей форме, существовал на стадии отцовского рода, предшествовавшего патриархальной семейной общине и уже содержавшего в себе те тенденции, которые затем развились и окончательно оформились в патриархальной семье.

Что касается материнского рода, то нельзя говорить о существовании брака покупкой на этой стадии общественного развития. Естественно, что этот вопрос стоит еще дальше от анализируемого нами в данной работе материала. Мы можем здесь выдвинуть лишь некоторые теоретические соображения. Энгельс, характеризуя эпоху материнского рода и парной семьи, пишет: «Тогда как при прежних формах семьи у мужчин никогда не было недостатка в женщинах, а, напротив, их скорее было более чем достаточно, теперь женщины стали редки и их приходилось искать. Поэтому со времени возникновения парного брака начинается похищение и покупка женщин, служащие широко распространёнными *симптомами*... происшедшей, лежащей гораздо глубже перемены...»². И затем, далее: «Перед свадьбой жених делает подарки родичам невесты (т. е. её родственникам со стороны матери, но не отцу и его родственникам); эти подарки считаются выкупом за уступаемую девушку»³. Эти слова Энгельса следует понимать в том смысле, что на указанной стадии, можно думать, уже в период упадка парной семьи и материнского рода, замечаются тенденции к появлению брака покупкой, тенденции, обусловлен-

¹ Ф. Э н г е л ь с. Происхождение семьи, частной собственности и государства. 1948, стр. 64.

² Там же, стр. 47.

³ Там же.

ные причинами, о которых мы говорили выше и которые не только привели в конечном счете к становлению патриархальной семьи, но и вызвали еще раньше этого переход от материнского к отцовскому роду.

В нашу задачу не входит рассмотрение вопроса о наличии фактов платы за невесту на стадии материнского рода и анализ этих фактов¹ с точки зрения определения, имеем ли мы в данном случае дело с уже разлагающимся материнским родом, моментом перехода к отцовскому роду или нет. Мы лишены здесь также возможности определить внешние формы появления брака покушкой, которые различные исследователи видят то в выкупе детей из материнского рода, то в выкупе самой жены, то в компенсации за передачу детям родового имени отца.

Оставляя в стороне все эти вопросы, мы склонны принять лишь то положение, что брак покушкой появляется, растет и крепнет вместе с появлением и ростом патриархальных тенденций под влиянием новых общественных отношений и достигает своего наибольшего развития в эпоху расцвета патриархальных отношений, в эпоху господства патриархальной семьи.

Можно утверждать, что в условиях Востока брак покушкой, калым, являлся атрибутом патриархальной семьи.

Наметив, таким образом, время возникновения и появления брака покушкой, т. е. института калыма, и период его расцвета, нам следует определить и время исчезновения этого института, а также указать причины его гибели. По последнему вопросу мы располагаем собственным материалом на примере таджиков, который подтверждается и материалом по другим народам. Материал этот говорит нам о том, что вместе с гибелью патриархальной общины, с разложением патриархально-натуральных условий жизни, другими словами — с появлением товарно-денежных отношений и пришедшей на смену патриархальной общине индивидуальной, малой семьи, отмирает и калым.

Каковы же причины отмирания калыма? Ведь те же факторы, которые вызвали к жизни брак покушкой, — накопление богатств, рост разделения труда, обмена, развитие частной собственности, — не только продолжают действовать, но и усложняются в эпоху разложения патриархальных отношений, разрушения патриархальных общин и появления им на смену малой семьи. Малая семья, так же как и ее предшественница — семья патриархальная, продолжает оставаться хозяйственной единицей, и главенство в ней принадлежит также мужчине. Повидимому, имелись какие-то особые обстоятельства, помимо всех указанных причин, которые давали возможность институту калыма существовать и даже процветать в эпоху патриархальной семьи и приводили его к гибели, когда патриархальная семья разрушалась.

По нашему мнению, причины эти коренятся в различии экономического положения патриархальной семьи, с одной стороны, и малой, индивидуальной семьи, — с другой.

Нам пришлось уже выше указать на то обстоятельство, что в связи с разложением патриархально-родовых отношений эволюция калыма шла по линии постепенного сужения круга лиц, плативших или получавших калым, от широкой группы агнатных родственников к одному лицу — отцу жениха или невесты. Чем сильнее были патриархально-родственные отношения, чем шире был круг сородичей, чем многочисленнее была

¹ См., например: М. О. К о с в е н. Матриархат. «Ученые записки МГУ», вып. 61. «История», т. II. М., 1940, стр. 103, 105, 109, 114 и др.

патриархальная семейная община, тем больше лиц участвовало в платеже или получении калыма, тем крупнее и богаче мог быть калым. Напротив, распадение патриархально-родовых связей и постепенный, но неуклонный процесс распада патриархальных семейных общин сокращали возможности уплаты калыма, приводили к уменьшению его размеров. В конечном результате, когда патриархальная община окончательно распалась и выделились малые индивидуальные семьи, выплата мало-мальски значительного калыма не только становилась невозможной, но и грозила подрывом хозяйственного базиса малой семьи, экономически крайне слабой и еще неустойчивой. Калым грозил самому существованию этой новой общественной ячейки, пришедшей на смену патриархальной общине, он мешал ее развитию, и с разложением патриархальных отношений калым постепенно исчез, так что остались лишь его пережитки.

Такова основная причина исчезновения калыма. Мы не должны забывать, что процесс исчезновения калыма в горном Таджикистане под влиянием разложения натурального хозяйства и патриархальной семьи еще не был закончен до Великой Октябрьской социалистической революции. Советская власть запретила калым; наряду с этим в Таджикистане партийно-комсомольские и советские организации проводили большую разъяснительную работу о роли и сущности калыма. В результате всех этих мероприятий, а также в результате повышения культурного уровня населения и изменения сознания колхозного крестьянства, калым исчез окончательно.

Заметим, что в классовом обществе исчезновение калыма отнюдь не означает, что изменилась самая основа брака, что брак потерял свой характер прежде всего экономической сделки, что с исчезновением калыма можно говорить о какой-либо свободе выбора для брачующихся, о браке по взаимной склонности. Не вдаваясь в рассуждения по данному вопросу, напомним здесь замечательные слова Энгельса, сказанные по данному поводу: «А когда частная собственность получила перевес над общественной и вместе с заинтересованностью в наследовании господствующее положение заняли отцовское право и моногамия,— заключение брака стало целиком зависеть от соображений экономического характера. *Форма брака посредством купли исчезает, но по существу этот брак всё шире распространяется, так что не только женщина, но и мужчина оценивается не по своим личным качествам, а по своему имуществу*»¹.

Следует сказать несколько слов о причинах возникновения приданого, которое является вполне самостоятельным институтом и которое, как мы пытались показать раньше, также возникает уже в период разложения патриархальной семьи, при выделении малых индивидуальных семей. Положение, выставленное М. О. Косеном и цитированное выше, что выделение малых семей «ведет к необходимости для каждой молодой пары создавать свое отдельное хозяйство, а для этого в новых экономических условиях необходима посторонняя помощь», кажется нам вполне удовлетворительным объяснением появления приданого. Обе стороны, родители как жениха, так и невесты, озабочены обеспечением новой экономически слабой семейной ячейки.

Несколько выше нам пришлось говорить о судьбе приданого у таджиков, со ссылкой на нашу более раннюю работу. Отмеченная нами борьба вокруг приданого в разлагавшихся уже патриархальных общинах в

¹ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, 1948, стр. 90.

долине Ванджа являлась отображением борьбы между патриархальной семьей и вновь нарождавшейся малой семьей, в корне заинтересованной в принесении женщиной с собой приданого. Эта борьба является наглядным доказательством справедливости нашего положения о позднем возникновении приданого. Ведь не следует забывать, что выдача девушке ее отцом приданого в более ранний период была бы бессмысленна. Оно немедленно растворилось бы в общем, нераздельном имуществе патриархальной общины.

З. А. НИКОЛЬСКАЯ

ПЕРЕЖИТКИ ПАТРИАРХАЛЬНО-РОДОВОГО СТРОЯ У АВАРЦЕВ В XIX И В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

В тезисах к X съезду РКП(б) «Об очередных задачах партии в национальном вопросе» И. В. Сталин писал: «Если из 65 миллионов невеликорусского населения исключить Украину, Белоруссию, незначительную часть Азербайджана, Армению, прошедших в той или иной степени период промышленного капитализма, то остаётся около 25 миллионов по преимуществу тюркского населения (Туркестан, большая часть Азербайджана, Дагестан, горцы, татары, башкиры, киргизы и др.), не успевших пройти капиталистическое развитие, не имеющих или почти не имеющих своего промышленного пролетариата, сохранивших в большинстве случаев скотоводческое хозяйство и патриархально-родовой быт (Киргизия, Башкирия, Северный Кавказ) или не ушедших дальше первобытных форм полупатриархального-полуфеодалного быта (Азербайджан, Крым и др.), но уже вовлечённых в общее русло советского развития»¹.

Эта блестящая характеристика общественного строя ряда народов Советского Востока вполне применима к характеристике горных обществ Аварии, не ушедших в конце XIX — начале XX века далее «полупатриархального-полуфеодалного» быта.

До введения в Дагестане нового административного управления (60-е годы XIX века) вся Авария делилась на ряд отдельных общин — «бо»², которые получили в кавказоведческой литературе название «вольных обществ». По утверждению А. Комарова³, все аварские бо в середине XIX века представляли собой отдельные племена, которые объединялись в две группы: «маарулал» и «багулал». В первую группу входили племена Хунз, Хедолал, Нака-Хиндалал, Тлурутли, Унк-Ратль, Тсхуцал, Бактлулазул, Хиндалал, Куйада, Андалал, Телетль; во вторую группу входили — Гид, Кель, Карах, Мук-Ратль, Тлейсерух, Косо, Томе, Анцух, Анц-Росо, Ункада, Бугун, Тлебел, Тум, Тлен. Большинство перечисленных аварских бо представляло собой «вольные общества», и только некоторые из них, как Хунз, Хедолал, Нака-Хиндалал, Тлурутли, Унк-Ратль, Тсхуцал, входили в Аварское ханство.

Численный состав бо колебался от 5—6 тысяч в маленьком бо (Салатау, Гумбет) и до 15—20 тысяч в большом (Рис-ор, Карах и др.). Все члены одного бо были связаны общей генеалогией, имели свой говор,

¹ И. В. Сталин. Соч., т. 5, стр. 24—25.

² Бо значит «народ», «войско».

³ А. В. Комаров. Народонаселение Дагестанской области. «Зап. Кавказского отд. РГО», № 8, 1873.

отличный от говоров других бо, общую территорию. Каждое бо, распалось на несколько «росо» (селений). Так, Гидатль состоял из шести росо (Урада, Мачада, Тлях, Хотода, Тидиб, Гента), Келеб — из семи (Ругельда, Сомада, Хонох, Урчух, Рукьдах, Хишдах, Мусрух) и т. д. Номинально все земли, реки и горы принадлежали всему бо, фактически же были поделены между отдельными росо. Исключение составляли только самые отдаленные горы, служившие пастбищами для всего бо.

Большинство аварских бо, в противоположность утверждению Комарова, не представляло собой в рассматриваемое время племен. Такие бо, как Ункратль, Технуцал, Андалал, представляли собой вторичные образования, в формировании которых приняли участие как аварские, так и иноязычные группы. Так, Ункратль-бо, расположенное в крайнем западном углу Дагестана, на границе с Грузией, имело смешанный, многоязычный состав. Основной костяк этого общества составляли аварцы, селение Хушет Анкратья составляли дидойцы, селения Чако и Сильды — каратины; в Технуцал-бо аварцы образовали селения Апсальта, Рахата, Шодрода, Тандо, Тасута, Тлох, годоберины — Верхнее Годобери, Нижнее Годобери, Зибер-Хали, ботлихцы — Ботлих, Миарео, андийцы — селения Муви, Кошхидатль, каратины — Нижнее Ишжело и т. д.

В конце XIX века, несмотря на новое административное устройство Дагестана, уничтожившее по существу деление Аварии на отдельные бо, селения, составлявшие в прошлом бо, сохранили некоторое единство. Сохранялись пастбища, лесные угодья и покосы, которыми сообща владели все селения, составлявшие в прошлом бо, практиковались совместные работы по починке общих дорог и мостов, попрежнему собирались представители — чаще всего беговолы (старшины) всех селений для обсуждения отдельных распоряжений окружного начальства. Обычно все селения, составлявшие в прошлом бо, образовывали в рассматриваемое время отдельный участок намества. В соответствии с общими процессами образования классов, экономически более сильное селение приобретало главенство над всеми остальными. Так, наиболее влиятельным селением Карахаского общества было селение Чухиб. Все обширные горные пространства, расположенные по ущелью выше Чухиба, были захвачены им, что позволило чухибцам возвыситься над всеми остальными селениями общества. Влиятельнейшими селениями Андалалского общества были сел. Чох, Согратль и Ругуджа; Тляротинского общества — селение Надар, которое имело право выпасать свой скот на пастбищах соседнего сел. Тлярота; Гидатлинского общества — селение Урада и т. д.

В течение многих веков после арабского нашествия и вплоть до XIX века включительно «вольные общества» вели борьбу с попытками сначала арабов, затем хунзахских феодалов подчинить их своему влиянию. В этой борьбе сложился и укрепился военный союз отдельных общин, развилась и упрочилась их военная организация. Вместе с тем сохранилось и многое из патриархально-родовых порядков.

Периодически, в разное время, отдельные аварские «вольные общества» попадали в ту или иную зависимость от аварского хана. Однако их территория, пастбища, внутреннее управление всегда оставались самостоятельными. Для иллюстрации степени зависимости «вольных обществ» от хана в XIX веке достаточно привести в качестве примера четыре аварских общества: Гид, Кувал, Кель и Каралал. В первой половине XIX века названные общества имеют правление народное, не есть подданные аварцев¹, но имеют издревле обязанность по требованию хана поставлять

¹ Т. е. аварского хана.

войска па собственном их продовольствии»¹. Другие общества платили периодически дань, но и они имели самостоятельное управление и свое войско.

Начиная с 60-х годов XIX столетия деление аварцев на отдельные «вольные общества» в значительной мере нарушается. После завоевания Дагестана он был разделен на ряд округов, во главе которых была поставлена царская администрация. Аварцы вошли в состав Гунибского и Аварского округов. Каждый округ делился по территориальному признаку на наибства: Гунибский округ — на восемь наибств (Тлейсерухское, Унцукульское, Араканское, Чохское, Тидитляжское, Гидатлинское, Согратлинское и Куядишское), Аварский — на три наибства (Хузахское, Цатанижское и Каратинское). Границы наибств были шире границ аварских «вольных обществ» бо, они включали в свой состав часто несколько бо, а иногда бо различных народностей.

Генетически каждое бо представляло собою отдельное аварское племя. Позже, в рассматриваемое нами время, это были союзы отдельных сельских общин, принадлежавших часто, как уже указано выше, в прошлом к различным племенам.

Система управления Дагестаном в дореволюционный период намеренно культивировала патриархально-феодальные отношения в аварском ауле. Царская администрация узаконила патриархально-феодальную эксплуатацию, наделив патриархально-феодальную знать чинами низшей администрации.

Царское административное управление наибствами несколько нарушило только принцип выбора старшин. Во главе наибства стоял наиб, избранный из зажиточной верхушки местного населения. Чаще всего наиб назначался окружным начальником. В его распоряжении находились писаря и конная милиция для исполнения особых поручений. Сельское управление состояло из старшины (беговол), старост (карты) и десятских (чауши). По свидетельству Пржевальского, беговолы и карты назначались наибом из числа зажиточных крестьян, реже избирались сельским обществом. Чауши назначались беговолом. Сельская администрация обладала деспотической властью и подчинялась только участковому и окружному начальнику. Тем не менее, деление горной Аварии на бо сохранялось до начала XX века включительно. Мы уже указали, что если генетически бо представляло собой племя, то в рассматриваемое время большую часть бо составляли вторичные образования, в формировании которых приняли участие многие аварские и даже иноязычные племена. Меньшая часть бо могла быть названа племенами, но тоже только условно, ибо, усвоив племенную форму организации и управления, они теряли, как мы покажем ниже, свою родоплеменную сущность.

Хозяйство аварских «вольных обществ» в XIX и в начале XX века было крайне примитивным. Наиболее тщательно обрабатывались земли, прилежащие к селению; их удобряли золой и навозом и орошали. На землях, расположенных в горах, а таких было больше, удобрения и орошения не применяли, и на них устанавливался беспаровой зерновой севооборот. На некоторых из них сохранялась в рассматриваемое время также и заложная система. Острый недостаток земли в условиях отсталого хозяйства аварских «вольных обществ» вынуждал население вкладывать огромный труд в обработку небольших участков земли, подлежащих освоению. Откосы расчищались от камней, сооружались поля-террасы, укрепленные камешными подпорными стенами и т. д. Основным пахотным орудием

¹ «Материалы по истории Дагестана», т. II. М., 1938

был «пуруц» — царапающее орудие, восходящее к мотыге. Пуруц имел градиль, стойку и ручку из целого куска дерева; под прямым углом к стойке была укреплена легкая подошва, или пята, с железным лемехом. Для разрыхления комьев земли и заделки семян пуруц имел в тыловой части пята деревянные «ушпи». Боронования в большинстве аварских селений не применяли, в некоторых же, как, например, в сел. Тлярота, роль бороны выполняли связанные ветви деревьев. Серп и коса («харипел»), напоминающие по форме горбушу, сосуществовали с еще более первобытным методом уборки урожая, при котором растения просто вырывались с корнем. Молотили хлеб при помощи особых молотильных досок («стал») с каменными вкладышами.

Примитивные способы ведения сельского хозяйства, отсталая техника, малоземелье, неблагоприятные географические условия, — все это вместе взятое делало земледелие аварцев в рассматриваемую эпоху необычайно трудоемким процессом. Аварец на обработку одной десятины земли затрачивал около 72 дней, тогда как в плоскостном районе одна десятина обрабатывалась в течение всего лишь 5 дней.

Эти же причины ограничивали ассортимент злаков, культивировавшихся аварцами. Наиболее специфическими для аварского зернового хозяйства XIX — начала XX века были: особый род пшеницы «магар», просо «карсар», черный горох, рожь, голый ячмень «магар», а также лен и конопля, употреблявшиеся как продукты питания. Овощей, картофеля, а в ряде горных обществ и фруктов, не разводили. В хозяйстве некоторых обществ, ныне вошедших, например, в Гергебильский и Унцукульский районы, садоводство играло, напротив, ведущую роль. Своего хлеба, как правило, хватало на два-три месяца. В связи с этим ведущей отраслью хозяйства в аварских обществах было скотоводство. Та же горная местность, ограничивавшая развитие земледелия, открывала возможности для разведения скота, особенно овец. Овцеводство аварцев представляло собой в это время замкнутую пастбищно-пастушескую систему.

В то время как аварцы Гунибского, Унцукульского, Гергебильского, Тляротинского, Левашинского и других районов пользовались зимой отдаленными кутанами на плоскости (аварцы первых четырех районов — кутанами Прикаспия, аварцы последнего района — кутанами Азербайджана), аварцы части Кахибского, Чародинского и прочих внутренних районов Аварии круглый год пасли стада на горных лугах. Хотя перегоны скота на кутаны были сопряжены с большими трудностями и сложными взаимоотношениями с владельцами зимних пастбищ, эта особенность ведения скотоводства давала возможность зажиточным аварцам неограниченно расширять размеры своего скотоводческого хозяйства. Напротив, хозяйство аварцев внутренних районов было ограничено бедными пастбищами и малым количеством сена зимой.

Овцеводческое хозяйство аварцев давало много сырья, в частности кожу и шерсть для производства кустарных изделий. Домашние ремесла в условиях полунатурального хозяйства составляли одну из значительных отраслей производственной деятельности аварцев. Наибольшее значение имели войлочные, суконные и ковровые промыслы. Большая часть ремесленных производств носила домашний характер и удовлетворяла только местные потребности. Исключение составляло производство шалей и сукна (общество Келеб) и деревянных инкрустированных изделий (сел. Унцукуль), которые изготовлялись специально на рынок. С начала XX века размеры торговли стали увеличиваться. На территории аварцев, главным образом в нынешних Гунибском и Хунзахском районах, возникали специальные базары, куда съезжались аварцы различных обществ. Наибольшее

торговое значение в это время приобрели базары Карадаха, Чоха, Согратия и Хунзаха. В это же время появилось множество бродячих торговцев из числа окончательно оторвавшихся от сельского хозяйства крестьян, для которых торговля становится профессией. Но и в XX веке далеко не все аварские хозяйства были связаны с рынком. Степень товарности повышалась от бедных и средних хозяйств, составлявших основную массу аварцев, к наиболее крупным и мощным. В то время как последние вели товарное хозяйство, средние и бедные аварские хозяйства оставались в основном натуральными.

Большая часть пахотных земель в конце XIX — начале XX века принадлежала уже малым семьям, хотя номинально, в силу живучести родовых пережитков, все земли, прилежащие к селению, считались общинной собственностью. В наиболее отдаленных от плоскости частях Аварии (Гидатль) сохранялись, кроме того, небольших размеров участки, составлявшие коллективную собственность всего общества. Урожай этих участков составлял общественную казну и шел на организацию общественных праздников, молений и т. д.

Крупных земельных владений у аварцев не возникло. Земельные наделы зажиточной верхушки не превышали размеров двух-трех участков среднего аварского крестьянина. Обработывались такие наделы, как правило, собственными силами семьи. Батрачество в горных обществах Аварии составляло крайне редкое явление, благодаря тому, что родовая взаимопомощь в рассматриваемое время превратилась в своеобразную повинность феодального типа. Сохранившиеся родовые традиции не позволяли крестьянам отказаться от помощи своим богатым сородичам, но в рассматриваемое время «взаимопомощь» начинала приобретать односторонне-обязательный характер, ибо только богатые сородичи могли хорошо угостить своих родственников и только они были в состоянии организовать «взаимопомощь». Иными словами, взаимопомощь превратилась в повинность, своеобразие которой заключалось в том, что крестьяне, работавшие у богачей, имели в большинстве случаев собственный земельный надел, кое-какие средства производства, которые все же не позволяли им вести независимое от богача хозяйство.

В хозяйстве аварцев широко применялось и воспитание богатыми детей бедных родственников, причем положение призреваемых было близко к положению батраков: они выполняли самую трудоемкую и грязную работу на поле и в доме своих «благодетелей», получая за свой труд только пищу и одежду. Эксплуатация и здесь также прикрывалась старинной формой родового строя — усыновлением.

Развитие классовых отношений в скотоводческом хозяйстве шло через узурпацию богачами общинных, а также выморочных земель своих сородичей. Кроме того, согласно сохранявшемуся в это время адату, аварец не имел права продать свой земельный надел без разрешения своих родственников, в первую очередь «старших» и богатых. Последние, пользуясь адатом, обычно приобретали такие земли в свою собственность. При этом, как правило, приобретались таким путем лахотные участки превращались в пастбища, ибо скотоводческое хозяйство давало больше дохода. Классовые отношения у аварцев возникли в скотоводческом хозяйстве, здесь они получили и большее развитие. В рассматриваемое время пастбища номинально составляли попрежнему собственность всего рода в целом, фактически же принадлежали богатым скотоводам. В Гидатле и Келебе пастбищами распоряжались бегованы, которые лучшие участки оставляли для стад богачей, худшие — для всех остальных. В ряде других обществ лучшие пастбища безраздельно перешли в собственность богачей, взимав-

ших арендную плату за право пользования пастбищами в сфере своего влияния. Сохранявшийся порядок, в силу которого большая часть пастбищ составляла номинально общинную собственность, позволял богачам беспрепятственно пастись свои огромные стада на общинных землях.

Основу частной собственности аварцев составлял скот. Поскольку распределение скота между хозяйствами было весьма не равномерно, то и основной способ эксплуатации был связан также со скотоводством. Бедные родственные коллективы, как правило, выделяли для крупных скотовладельцев чабанов, выполняли всевозможные тяжелые работы. Во время скотоперегона на зимние пастбища бедные семьи старались присоединить свой скот к стаду богача, ибо только последний был в состоянии арендовать кутаны у богачей плоскости. За совместный выпас бедняк в течение всего сезона работал в хозяйстве богача. Эти работы, равно как и совместный выпас, также выступали в форме взаимопомощи, фактически же являлись своеобразной отработочной рентой. Вместо рода, помогавшего слому члену, выступил теперь крупный скотовод. В форму родовой взаимопомощи была облечена и вся система продуктовой ренты. Общественная казна, пополняемая добровольными взносами всех членов рода в пользу обедневших сородичей (при стихийных бедствиях), также попадала под контроль богачей-феодалов. Последние самостоятельно производили сбор средств со всего рода, организовывали свадьбы, похороны, байрамы, причем львиная доля средств поступала в карман феодала. Подарки и добровольные взносы превратились, таким образом, в натуральную повинность.

Мы видим, что в конце XIX и начале XX века в аварских горных обществах (т. е. бывших «вольных обществах») укреплялись феодальные отношения, местной специфической чертой которых являлось отсутствие в горных обществах феодального землевладения. Родоплеменная верхушка и богачи владели земельными наделами, размер которых очень незначительно превышал земельный надел любого общинника. Не существовало никакого наследственного прикрепления крестьян к земле. Все окружающие селение неосвоенные земли принадлежали всему обществу, а не верхушке его. Любой член общества имел право освоить любой участок земли, который становился затем его собственностью. Правда, сделать это можно было лишь с затратой громадного труда на расчистку земли от камней и т. д., и поэтому освоение земли было доступно только или самым богатым семьям или семьям с большим числом рабочих рук, т. е. практически далеко не всем. Открытых крепостнических отношений в «вольных обществах» не сложилось. Несмотря на то, что в каждом «вольном обществе» выделялась зажиточная верхушка (в лице бывшей родовой знати, мулл, кадийев и т. д.), основную массу населения составляли попрежнему свободные общинники. Последние, правда, начинали все больше и больше попадать в экономическую зависимость от зажиточной верхушки, но эта зависимость еще вынуждена была облечься в патриархально-родовые формы.

Анализ социальной структуры аварского общества обнаруживает сосуществование родовых объединений и начавшейся классовой дифференциации; каждой ячейке аварского общества этого времени была свойственна борьба двух начал — коллективного и индивидуального. Основной хозяйственной единицей общества была семья. Преимущественно это была малая семья, но кое-где сохранялась в своей пережиточной форме и большая семья. Замкнутость и изолированность больших семей была уже нарушена. Часть членов семьи начинала искать заработка на стороне, другая часть производила кустарную продукцию на рынок.

Численный состав семьи сократился до 12—15 человек. Внутри большой семейной общины складывались малые семьи, у которых, наряду с общественной казной, появлялись индивидуальные средства, пополняемые заработками на отхожих промыслах, появлялись свои отдельные помещения, котел и т. д. Тем не менее, все основное имущество продолжало находиться в собственности всей семейной общины, равно как все сельскохозяйственные работы попрежнему производились сообща. Недопустимость продажи основного имущества поддерживала сохранность и целостность такой семейной общины.

Примером большой семьи, сохранявшейся почти вплоть до периода социалистической коллективизации, может служить семья Чеэровых. До 1924 г. эта семья состояла из отца и матери, их сыновей и одной дочери. Главой семьи был старик Чеэров. Дочь вышла замуж за Халита Ибрагимова из сел. Верхняя Урада и перешла к нему в дом. Вскоре после ее замужества Чеэровы выстроили большой дом, из четырех комнат и веранды. Самый старший сын Чеэрова переселился в Махач-кала, где работал автоторожным техником. Остальные три сына жили с родителями. Из них двое были женаты. Их жены совместно со свекровью обрабатывали землю; урожай делился между отдельными парами. Младший сын получал свою долю совместно с отцом и матерью. После смерти старика Чеэрова семью возглавила его жена, так как фактически дома оставались только женщины. Мужская часть семьи Чеэровых большую часть времени работала вне дома. Один из сыновей работал на Гидатлинском мосту, в 6 км от аула, другой — в сел. Хунзах, младший периодически жил в Махач-кала. Заработанные мужчинами деньги шли на индивидуальные нужды каждой супружеской пары, в то время как все, что было заработано руками их жен на поле, в огороде и в лесу, шло на общие нужды всей семьи. Примером подобной же семьи может служить семья Магомедовых в сел. Тидиб, Ибрагимовых в сел. Хотода и др.

Таким образом, большая семья характеризуется коллизией между интересами этой большой семьи в целом и нарождающимися частнособственническими тенденциями малых семей, ее составляющих.

Большая часть аварских семейных общин к XIX веку распалась, чему в значительной мере способствовала специфика землевладения в горах. Как известно, горные районы Дагестана очень бедны землей, пригодной для земледелия. Аварец обрабатывал каждый клочок земли, где только позволяли природные условия. Вследствие этого пахотные участки были незначительны и не требовали коллективной обработки. Мелкие участки земли постепенно закреплялись за тем, кто их впервые обработал. Распаду семейной общины содействовал также и общий ход социально-экономического развития Дагестана. Коллектив, образовавшийся в результате сегментации большой семьи, аварцы обозначают термином «по рукъалгъул гIадамал» (Гляротинский, Кахибский и Чародинский районы) или «рукъ бикъярал чагIи» (Гувибекский и Унцукульский районы), что значит: «люди одного дома», или «люди, разделившие между собой дом». Такая группа, насчитывавшая 60—70 человек, состояла из нескольких малых семей, являвшихся, как мы уже отмечали, основной хозяйственной ячейкой общества. В обществах Хунзахского, Гувибекского, Унцукульского, Гергебильского и других районов земля уже окончательно перешла в собственность малых семей, и ее можно было беспрепятственно отчуждать, дарить и т. д.

В ряде обществ внутренних районов (Кахибский, Чародинский и др.) пахотные земли продолжали находиться номинально в собственности всего общества, фактически же начинали переходить в частную собствен-

ность отдельных семей. В этих обществах вся земля, прилежащая к селению, разбивалась на ряд небольших участков, поступавших во временное владение малых семей, которые не имели права ни отчуждать эти участки, ни передавать их по наследству. Периодически, раз в шесть лет, происходили уравнивательные переделы участков, с учетом численного состава семей. Однако обработка этих участков, а также потребление продуктов с них носили уже индивидуальный характер. Наряду с тем коллектив по рукъялзул гладамал сохранял в общей собственности небольшой участок земли, урожай с которого составлял общественную казну — «Ваъпо». Часть общественного зерна шла на устройство религиозных праздников, поминок в честь предков этой родственной группы, другая — на помощь бедным сородичам. Однако, как уже указывалось, организатором таких религиозных собраний выступал богатый сородич, присваивавший часть общественных средств. Так, например, богатый барановод сел. Кутиша, Левантинского района, Иса Гаджи, глава тохума Иса-Гаджилазул, неоднократно собирал деньги со своих близких родственников под предлогом устройства свадьбы или поминок и на эти деньги увеличивал свое хозяйство. Коллектив по рукъялзул гладамал выступал отдельной единицей при распределении воды, коллективно владел мельницей, печью «кор» для сушки зерна, башней, в которой во время опасности укрывались все члены коллектива.

Но и в этих случаях богатые семьи вне очереди и большое число часов пользовались водой, а мельница и кор постепенно становились их частной собственностью, ибо только эти семьи были в состоянии выделять большие суммы денег на их почитку.

Несмотря на преобладание среди форм земельной собственности частной собственности малой семьи, сельскохозяйственные работы выполнялись всеми родственниками одновременно. Незадолго до начала сельскохозяйственного года (22—23 марта) старики решали, в какой день начинать пахоту. Глава селения проводил первую борозду. Вслед за ним проводили борозды старейшины отдельных родственных коллективов. Затем все расходилось по своим полям. Пахотные участки коллектива по рукъялзул гладамал находились обычно рядом. Здесь пахоту начинал глава этого коллектива. Вслед за ним начинали пахать остальные мужчины этой группы. При этом среди членов группы по рукъялзул гладамал практиковалась широкая взаимопомощь сельскохозяйственными орудиями, зерном, рабочими руками. Так же происходили сев и сбор урожая. Выпас скота, принадлежавшего членам одного такого коллектива и объединенного в одно или несколько стад, численностью в 400—500 голов, производили сообща; осенью и весной коллективно стригли овец. Мужчины совместно занимались стрижкой овец, независимо от принадлежности скота той или другой семье, женщины разводили костры, варили мясо, пекли пироги, чтобы достойно отметить начало сезонной работы. В аулах Тляротинского района коллектив по рукъялзул гладамал выступал в качестве единицы во время распределения сенокосных участков. Сенокосение производилось в этих селениях сообща, сено распределялось по отдельным семьям. Помимо перечисленных сельскохозяйственных работ, сообща производились и все более мелкие работы: сбор винограда, фруктов, расчесывание и мытье шерсти, валяние войлоков, буроқ, унавоживание полей, лущение и молотба кукурузы, постройка домов и т. д. Постоянные взаимные одалживания сельскохозяйственных орудий, хозяйственной утвари, материальная помощь в беде и пр. являются еще одним свидетельством хозяйственной солидарности коллектива по рукъялзул гладамал.

Уровень развития производительных сил ставил предел естественному разрастанию такого коллектива. До рукъалъул гладамал сегментировался на ряд таких же родственных коллективов, которые вместе составляли более обширную ячейку аварского общества, именуемую аварцами «къбила» (корень). В коллективной собственности къбила сохранялись покосы, непосредственно примыкающие к селению, участок общественной земли, иногда сады (сел. Голоцль, Урада, Тидиб и др.). Несколькими къбилами составляли «росо». В ряде внутренних районов Аварии росо состояло из ряда родственных между собой къбилай. В коллективной собственности таких росо сохранились пастбища, леса, источники и некоторые общественные сооружения, как то: арыки, мосты, главный корт, мечеть и т. д. В других районах Аварии, преимущественно периферийных, «росо» представляло собой уже чисто территориальную общину, ибо включало в свой состав перодствешные къбилай. Таким образом, структура аварского «вольного общества» в начале XIX века была представлена рядом соподчиненных ячеек, а именно: семья, коллектив до рукъалъул гладамал, къбила, росо. Экономически наиболее реальной ячейкой аварского общества в описываемый период выступала малая семья, частнособственническая тенденция которой приходила в столкновение с еще сохранявшимися элементами коллективной собственности — прежде всего коллектива до рукъалъул гладамал.

В общественной жизни до середины XIX века выступала на первое место более крупная ячейка — къбила. Все члены къбила сознавали себя родственниками, происшедшими от одного корня, одного предка, в честь которого къбила ежегодно устраивал праздник «къель». Родство поддерживалось тем, что по основному правилу аварцев браки заключались только в пределах къбила, т. е. къбила составлял эндогамную единицу общества. Каждый къбила имел своего старейшину — къудиячи, а также место для схода — корт, который был местом обсуждения всех хозяйственных и общественных дел къбила. Все сколько-нибудь значительные события в жизни аварца: свадьба, рождение ребенка, похороны, были делом всего къбила. Кровная месть также была ограничена къбилом. В джамаате (на сходе) селения къбила выступал в качестве отдельной группы.

В рассматриваемое время в составе селения выделялись старшие къбилай и младшие, причем старшей родственной группой считалась наиболее богатая, а ее главой — наиболее зажиточный член этой группы. Так, например, из девяти къбилай сел. Кутипа, Левашинского района, старшим считался самый богатый — Цса-Гаджизазул къбила, который назывался односельчанами также «яманал тохум» (плохой тохум). Его богатство слагалось из мелкого рогатого скота, поголовье которого составляло около половины общего поголовья селения (до 10 тыс.). Главой этого къбила был самый зажиточный член его, сосредоточивший в своих руках половину всего мелкого рогатого скота къбила, 8—12 голов рабочего скота, табун лошадей (до 30 голов), большое число голов молочного скота, до 36 собак. Старшим къбилом сел. Урада считался тохум Антилазул, сел. Тидиб — Мишиталазул, сел. Чох — Пантидал и т. д. Обычно старшиной селения выбирался наиболее старший и богатый член такого «старшего» къбила. Эта должность приобретает к концу XIX века уже наследственный характер.

С середины, а особенно с конца XIX века, после введения в Дагестане русской администрации, общественной единицей выступает все селение — росо. С этого времени прекращают функционировать сход къбила и отдельные корты. Напротив, приобретает значение общий корт и джамаат всего

селения. На сходе главную роль играют назначенные администрацией беговолы и чауши. Джамаат селения разрешал дела о потравах, убийствах, ранениях и т. д. Джамаатом выделялось специальное лицо — «гъель», обязанностью которого было наблюдение за порядком в селении.

Описанная структура аварского общества Нагорного Дагестана была характерна для полупатриархального-полуфеодального общества. Малая семья в силу специфических условий нагорного Дагестана (малоземелья, низкой техники сельского хозяйства, своеобразной системы водопользования и скотоводства) являлась основной, но не единственной социальной ячейкой аварского общества. Наряду с ней сохранял некоторое хозяйственное значение и патриархальный род. Последний имел сложную структуру соподчиненных ячеек, характерную для эпохи разложения патриархально-родовых отношений. Наиболее реально сохранившимися ячейками патриархально-родового строя являлись по рукаатул гадамал и кьибил. Сохраняя только отдельные элементы хозяйственной общности — небольшой пахотный участок, печь, мельницу и т. д., эти коллективы выступали как единое целое во время сельскохозяйственных работ, постройки дома, валяния бурок, организации свадьбы, похорон, а равно в период кровной мести, вражды и т. д. Более обширный родственный коллектив — росо, который и представлял собой, повидимому, в прошлом патриархальный род у аварцев, в рассматриваемое время состоял, как правило, уже из перородственных кьибиллов и не сохранял почти никакого единства. Резко изменило свою сущность бо. В рассматриваемое время бо представляло собой группу селений, расположенных обычно в одном ущелье, в силу чего некоторые деса и пастбища составляли их коллективную собственность. Единство этой группы поддерживалось царским управлением, при котором такая группа, как правило, образовывала отдельную административную единицу.

Все ячейки патриархально-родовой организации аварцев в конце XIX — начале XX века характеризовались внутривидовой борьбой богатых и бедных сородичей. Первые все больше и откровеннее узурпировали функции родового коллектива. Богатые семьи все больше и больше противопоставляли себя роду, используя родовые институты в целях эксплуатации своих бедных сородичей.

И. И. ПОТЕХИН

ВОЕННАЯ ДЕМОКРАТИЯ МАТАБЕЛЕ

Термин «военная демократия» был введен впервые в научный оборот Льюисом Морганом в его труде «Древнее общество» для обозначения периода перехода от родовой организации общества к организации политической, гражданской. Морган писал: «Различные греческие общины прошли одинаковый по существу путь при переходе от родового к политическому обществу... Очевидно, что неспособность родовых учреждений удовлетворять усложнившимся потребностям общества вызвала движение, имевшее целью отнять у родов, фратрий и племен все гражданские права и передать новым единицам. Это движение совершалось постепенно, тянулось много времени и нашло свое выражение в ряде последовательных экспериментов, посредством которых делались попытки излечить существующие недуги. Введение новой системы совершалось так же постепенно, как и исчезновение старой, и в течение некоторого времени обе продолжали существовать бок о бок»¹. И несколько раньше: «Для формы правления, при которой совет и агора существовали наряду с базилевсом, если требуется более специальное определение, достаточно правильным названием будет военная демократия... Басилейю можно определить как военную демократию»².

К. Маркс, критически, творчески конспектируя «Древнее общество» Моргана, сохранил этот термин. «Басилейя», — пишет он в своем конспекте, — слово, которое греческие писатели употребляют для обозначения гомеровской царской власти (потому что ее главный отличительный признак — *военное предводительство*), при наличии совета *вождей*... и народного собрания..., только разновидность *военной демократии*»³. В отличие от Моргана, К. Маркс не сводит военную демократию к басилейе, а рассматривает басилейю только как разновидность военной демократии. Ф. Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» цитирует приведенную выше запись К. Маркса. В последующих своих работах ни К. Маркс, ни Ф. Энгельс не употребляли этого термина. В работах В. И. Ленина и И. В. Сталина он не встречается ни разу. В историографической литературе термин «военная демократия» не получил распространения. Лишь иногда, когда требуется определить переходное состояние некоторых древних обществ (скифов, древних германцев и др.), пользуются этим термином. В этнографической литературе он также не получил всеобщего признания и правильного истолкования.

¹ Л. Г. Морган. Древнее общество. Л., 1934 стр. 148.

² Там же, стр. 144.

³ Архив Маркса и Энгельса, т. IX, стр. 145.

Сочетание слов «военная» и «демократия» необычно и кажется искусственным. Но в этом сочетании заложено крайне существенное рациональное зерно: присущая первобытно-общинному строю демократия еще сохраняется, но она уже приобрела и новую форму и новое содержание; это еще демократия, но уже не старая, первобытная демократия, она уже носит в себе зародыш классовой диктатуры, хотя таковой она еще не является. Это именно переходная форма от первобытной демократии к демократии классового общества, или к открытой классовой диктатуре, типа деспотии. Схватывая своеобразие общественной власти переходной эпохи, этот термин тем не менее не может быть признан удачным. Однако никакого другого термина для обозначения политической надстройки переходной эпохи от доклассового общества к классовому наука еще не знает. И пока такой новый термин не найден, а он может быть найден только в результате глубокого изучения этой переходной эпохи, мы будем пользоваться этим старым морганистским термином.

Переход от доклассового, первобытно-общинного строя к классовому обществу всесторонне изучен классиками марксизма-ленинизма, в плане методологическом, в плане исторического материализма. Предельно ясные, законченные формулировки мы находим, в частности, в работе И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме». Но конкретная история этого перехода у отдельных народов разработана крайне слабо, и это является одной из причин разногласий в истолковании термина «военная демократия». Нужна серия специальных исторических исследований, чтобы решить все спорные вопросы в этой области. Настоящая работа и имеет своей целью дать конкретное исследование военной демократии на примере народа матабеле.

Матабеле — одно из зулусских племен, сыгравшее значительную роль в истории Южной Африки XIX века.

В начале XIX века Капская колония Голландии перешла к Англии. В истории южноафриканских племен банту началась трагическая полоса неравной борьбы за свою свободу и независимость. Английские колонизаторы пустили в ход все средства колониальной экспансии: шантаж, провокация, подкуп вождей, натравливание одних племен на другие, крупные военные экспедиции и т. п. Миссионеры, кулицы и путешественники служили разведчиками, проводниками английского влияния там, где не появлялись еще английские солдаты. Значительная часть старых, голландских поселенцев Капской колонии, не желая мириться с английским господством, захватывала новые земли племен суто-чвана и создавала на них свои, независимые от Англии, бурские республики. Англо-бурская борьба втягивала в свою орбиту и племена банту. Создавалось крайне сложное, чреватое кровавыми событиями положение. Видное место при этой ситуации заняли матабеле.

Нынешняя провинция Южно-Африканского Союза, Наталь к началу XIX века был заселен группой племен банту, получивших потом общее название зулусских племен.

Перед лицом нарастающей угрозы англо-бурского вторжения среди зулусских племен началось движение за объединение в единый мощный союз, способный противостоять этому вторжению. Ведущая и наиболее активная роль в этом движении принадлежала сначала племени умтетва во главе с вождем Дингисвайо, а затем перешла к племени зулу, во главе с знаменитым Чака и его преемником Дингааном. Дингисвайо, а затем Чака и Дингаан создали новую военную организацию, опираясь на которую они объединили вокруг себя все зулусские племена. Некоторые племена и роды, не желая утратить свою самостоятельность или не

поладив с новыми властителями, переселились на новые территории; среди них были и матабеле.

Все, или почти все, довольно многочисленные источники по истории матабеле указывают, что ядром нового образования явился род Кумало, который в 1824 г. во главе со своим вождем Моселекатсе¹ ушел из Наталя, опасаясь репрессий со стороны Чаки. Учитывая начальную численность матабеле, надо полагать, что ушел не один род Кумало, что этот род был лишь основным, ведущим, в общей массе вышедших из Наталя.

Происхождение нового названия «матабеле» не ясно. Хол даст следующее объяснение. «Это название произошло от слова басуто «la-Tabele» (мн. число «та Tabele») — кафферы, т. е. члены тех соседних племен, которые не принадлежат к этнической группе, к которой причисляют себя басуто, и которые не говорят на языке басуто. Первоначально это название применялось к разбойникам из Зулуленда как презрительная кличка»². Возможно, это название было дано из-за созвучия слова «tabela» («грабить») с самопазванием этой группы зулусских племен «ndobelo». Вождь матабеле Лобенгула, сын и преемник Моселекатсе, в договорах с англичанами называл свой народ «Amandebele», или «ama Ndebele», точное написание зависело уже от английских составителей этих договоров.

Перевалив Драконовы горы, матабеле поселились на земле племен бечуана (теперь провинция Южно-Африканского Союза Трансвааль). Бечуана, привыкшие сражаться на расстоянии, не могли противостоять матабеле с их новой, зулусской организацией и тактикой рукопашного боя. Как говорит известный историк Южной Африки Тиль, «пятьдесят матабеле были по своей силе равны более чем пятистам бечуана»³. Часть бечуана была перебита, другая отступила в пустыню Калахари, третья осталась жить под властью завоевателей. Главная резиденция Моселекатсе находилась в нескольких километрах севернее нынешнего города Претория; отсюда он распространял свое влияние на большую территорию между реками Ваал и Лимпопо. Здесь матабеле прожили 13 лет. В 1836 г. их начали теснить с юга бурские треккеры, уходившие из Капской колонии. В течение двух лет матабеле мужественно отбивали нападения буров, вооруженных парезными ружьями, но, терпя тяжелые поражения, снялись с этого места и ушли дальше на север. Некоторые английские историки утверждают, что матабеле перешли р. Замбези, надеясь укрыться от бурских захватчиков за этой мощной водной преградой; но на северном берегу Замбези скот начал массами гибнуть от укусов мух исе-це, что заставило их вернуться на южную сторону и здесь обосноваться. Другие исследователи не упоминают этого факта. Так или иначе, матабеле поселились в нынешней Южной Родезии. Центром нового поселения стали холмы Матопо в южной части Центрального Южно-Африканского плато, дающего начало большому числу рек, принадлежащих к бассейнам Замбези и Лимпопо.

Моселекатсе построил свой главный крааль Матлокотлоко в 15 км от современного города Булавайо, основанного Лобенгулой. Это название матабеле принесли из Наталя, так назывался один из военных краалей Чаки. Англичане в период оккупации сожгли старую столицу матабеле и рядом с ней заложили свой город, присвоив ему то же название. До прихода матабеле эта территория была заселена также племенами бечуана

¹ T. L. Standing. A short history of Rhodesia and her neighbours. London, 1935. Он считает Моселекатсе «президентом части племени ама-кумало» (стр. 25).

² H. M. Hohe. The making of Rhodesia. London, 1926, стр. 31.

³ G. M. Theal. South Africa. London, 1917, стр. 169.

(бахурутсе, бамангвато) и многочисленной группой племен машона¹. Часть племен машопа отступила на восток, другая часть, как и бочуана, осталась жить под властью матабеле. Влияние матабеле распространялось на огромную территорию почти всей современной Южной Родезии, равную 400 тыс. кв. км. Численность матабеле тех времен неизвестна, как неизвестна она и сейчас. Из Зулуленда, по некоторым данным, Моселекатсе увел две тысячи воинов с их женами и детьми². Число воинов Моселекатсе определялось «на-глаз» в 10 тыс. Армия Лобенгулы насчитывала, по данным европейские свидетелей, больше 20 тыс. человек.

Как на старом месте (Трансвааль), так и особенно на новом месте (Южная Родезия) матабеле часто навещали европейские путешественники, охотники на слонов, золотоискатели, купцы; среди них работали миссионеры. В своих воспоминаниях, дневниках и переписке эти люди оставили обильный материал по истории и этнографии матабеле; часть этого материала уже опубликована, другая, и, пожалуй, более интересная, еще ждет своей публикации³. История матабеле освещена в ряде работ по истории английской колонизации в Южной Африке, написанных современниками, участниками событий, и позднейшими исследователями. Однако весь этот обильный материал страдает рядом существенных пороков. Участники событий явно преувеличивают отсталость и воинственность матабеле, чтобы окружить себя ореолом «героев» и оправдать установление империалистического господства. Весь материал страдает крайней односторонностью: он сводится почти исключительно к характеристике Моселекатсе, Лобенгулы и их отношения к англичанам и Англии. При этом в характеристике матабеле подходит с меркой европейского, классового общества и видит в Моселекатсе и в Лобенгуле монархов, деспотов, а управляющих отдельными районами страны называют сатрапами. Семейно-родовые отношения, жизнь простого народа, протекающая вдали от резиденции вождя, остаются совершенно вне поля зрения хроникеров.

Приступая к исследованию общественно-политического устройства матабеле, мы должны поэтому иметь в виду:

1) мы исследуем жизнь матабеле за очень короткий отрезок их истории: с 1824 г. до поражения их Англией в 1890 г., т. е. на протяжении жизни только двух поколений. Многих видных представителей матабеле мы встречаем в начале и в конце этого отрезка истории;

2) все эти годы матабеле жили в исключительных условиях: они жили на завоеванной ими территории, они должны были держать в повиновении покоренные ими племена и в то же время непрерывно бороться за независимость от англо-бурских колонизаторов. Эти условия являлись катализатором, ускорявшим действие внутренних сил развития.

¹ Название этой группы племен «машона» появилось в XIX веке. Одни считают, что это испорченное европейцами ama-Zwina (что значит «грязные»), как матабеле называли все покоренные ими племена восточных районов страны. Другие выводят это название из ama-Sena (язык каланга), т. е. народ области Сена (область в португальском Мозамбике). Этим названием были объединены племена макаранга, создавшие впоследствии государство Мопомотапа, и племена баросви, которым приписывается сооружение Зимбабве.

² T. I. Standing. Указ. соч., стр. 25.

³ Государственный архив Южной Родезии в 1944 г. начал публикацию исторических документов под общим названием «The Oppenheimer Series». Уже опубликованы: The Matabele Journals of Robert Moffat, т. 1, 1829—1854; т. 2, 1857—1860; The Matabele mission. A section from the correspondence of S. and E. Moffat, D. Livingstone and other, 1858—1878; The Northern Goldfields Diaries of Thomas Baines, т. 1, 1869—1870; т. 2, 1870—1871; т. 3, 1871—1872. Идет опубликования приобретенная государственным архивом Южной Родезии коллекция документов англичанина Вильсона, который был чем-то вроде личного секретаря у Лобенгулы.

I

ЭКОНОМИКА И ОБЩЕСТВЕННОЕ УСТРОЙСТВО МАТАБЕЛЕ КО ВРЕМЕНИ ИХ УХОДА ИЗ ЗУЛУЛЕНЦА

Матабеле были скотоводами. Скот считался основным видом богатства, количеством скота определялось положение человека в обществе. Скот стоял в центре внимания отдельной семьи и всего общества, его экономикой и политики. Скот служил средством платежа штрафов, оплаты услуг и выкупа за невесту. Уход за скотом определял распорядок рабочего дня и все стороны повседневной семейной жизни. Со скотом связаны народное творчество, обычаи и суеверия. Загон для скота являлся центром поселения — крааля.

Матабеле разводили главным образом крупный рогатый скот; овец и коз было мало. Рабочего скота матабеле не знали; изредка использовали волов в качестве вьючного транспорта. Колесного транспорта матабеле также не знали. Первый фургон бурского типа Моселекатсе приобрел у европейских охотников за огромную цену — 10 бивней слона, каждый весом в 20—25 кг; затем были приобретены и другие, но они почти не использовались по прямому назначению — в одном из них Моселекатсе спал, в другом устроил кладовую и т. д. Уже к концу своей жизни Моселекатсе приучил к ярму несколько волов и изредка совершал путешествия, но это была его исключительная привилегия. Лошадей не было, и муха це-це препятствовала их разведению; лошади европейских путешественников падали. Ослы были завезены в Матабелеленд миссионерами в 1859 г. и распространения еще не получили.

Скот давал матабеле молоко. Молоко пили, на нем варили кашу. Молоко обычно предварительно проквашивали вalebасах (тыквенных сосудах) или в кожаных мешках; свежее молоко давали детям, взрослые пили его редко. Из шкур животных матабеле изготавливали одежду, мешки, щиты и т. п. Мясо домашних животных не являлось повседневной пищей, на мясо их, как правило, не резали; ели пастих животных, пополняя мясной рацион нерегулярной охотой. Но зато очень много мяса ели на всякого рода торжествах, семейных и общественных; свадьба, тризна по предку, торжество по случаю победы, окончание общественных работ и т. п. сопровождалась истреблением огромного количества скота. Во всех таких случаях вареное мясо и пиво являлись основным угощением и подавались в изобилии. Повседневной пищей была пища растительная. Матабеле культивировали кукурузу, сорго, сахарное просо, дыни, тыквы, горох, бобы, сладкий картофель и земляные орехи. Каша из толченых зерен кукурузы и сорго, вареные или поджаренные початки кукурузы, кукурузные хлопья в сочетании с молоком были основой питания. Серьезным подспорьем, особенно в неурожайные годы, служили дикие фрукты, ягоды и трава. Любимым блюдом была сушеная и измолотая в порошок саранча.

Земледелие было занятием женщин по преимуществу и носило довольно примитивный характер. Это было типичное для всех почти народов Африки XIX столетия переложное или подсечно-огневое мотыжное земледелие. Но вместе с тем европейские очевидцы указывают на наличие больших и тщательно обработанных полей; женщины матабеле не жалели труда на своих полях.

Матабеле сами вырабатывали необходимые железные орудия труда и наконечники для assegав, строили крытые травой ульеобразные хижины, выделывали шкуры, изготавливали посуду и все, что требовалось

для жизни, не ощущая потребности в широком обмене продуктами труда с внешним миром.

Частной собственности на землю матабеле еще не знали. Вся земля принадлежала обществу, и всякий пользовался ею наряду с другими, без каких-либо ограничений. Моселекатсе был верховным распорядителем земли, он разрешал земельные споры, когда они почему-либо возникали, он давал европейцам разрешение охотиться на его земле или искать в ней золото, но он не имел права отчуждать ее. Понятия купли и продажи или аренды земли были матабеле совершенно неизвестны и непонятны. Лобенгула был крайне изумлен, когда обнаружил, что подписанные им с агентами английских компаний договоры на поиски и добычу золота истолковываются последними как договоры, дающие им право распоряжаться землей. Скот, как и все остальное, кроме земли, являлся частной собственностью матабеле.

Имеющиеся в нашем распоряжении материалы не дают возможности определить сколько-либо точно характер семьи матабеле того времени; насколько нам известно, такого материала вообще нет в литературе. Но о характере семьи у матабеле мы можем безошибочно судить по семье зулусских племен вообще, которая в принципе ничем не отличалась от семьи у других племен южноафриканских банту XIX столетия.

Род как экономическая единица исчез у зулусов уже давно. В середине XIX века мы не находим у зулусов и большой семьи в ее классической форме, с присущим ей коллективизмом производства и потребления. Буржуазные источники по этнографии зулусов (а других источников в нашем распоряжении нет) крайне затрудняют решение вопроса о характере семьи. Увлекаемая экзотикой, буржуазные этнографы ограничиваются описанием лишь полигамной семьи, которая, естественно, является иногда очень многочисленной, и оставляют в стороне описание моногамной семьи, а между тем только зажиточные имели по несколько жен.

Большой знаток этнографии южных банту, проф. Шапсра, имея в виду жизнь банту до европейской колонизации, пишет: «Внутри племени основной социальной ячейкой была семья или домохозяйство, группа, состоящая обычно из мужа, его жены или жен и находящихся на его иждивении детей, вместе с некоторыми родственниками или неродственными иждивенцами»¹. Каждое такое домохозяйство образовывало особое поселение — крааль. Число хижин в краале зависело главным образом от числа жен.

В полигамных семьях каждая жена имела свою хижину, в которой она жила со своими детьми, не достигшими половой зрелости; для взрослых детей строились отдельные хижины, общие для детей всех жен, но отдельные для юношей и девушек. Каждая жена вела свое хозяйство. С помощью своих детей она обрабатывала свой участок земли. Распорядителем земли внутри домохозяйства являлся глава семьи. Каждая жена имела свой скот — прикрепленный к ней ее мужем, полученный за выданную замуж дочь и приобретенный каким-нибудь другим путем. Скот, как и всякое другое имущество, считался собственностью каждой данной жены, но контроль за ним сохранялся в руках главы семьи; последний мог распоряжаться им или в интересах всей семьи или в интересах владелицы этим скотом жены, но ни в коем случае не в интересах другой жены. Если у одной из жен нехватало почему-либо продовольствия, то он мог попросить других своих жен помочь ей, но не мог принудить их к этому; обычно жены

¹ J. Schapera. The old bantu culture. Сборник «Western civilisation and the natives of South Africa». London, 1934, стр. 6.

помогали друг другу в полевых работах и, в случае нужды, продуктами. Одна из жеп считалась главной; ее хозяйство обычно было и хозяйством главы семьи.

Женатый сын мог выделиться из краалья отца и основать свой крааль, но только с разрешения отца. Выделившийся оставался до смерти отца в его подчинении и только после его смерти становился полноправным главой своего краалья. Со смертью главы краалья наследником считался его старший сын, но до смерти матери он не мог самостоятельно распоряжаться собственностью краалья.

Между соседними, как правило, родственными краалями широко была развита взаимная помощь трудом и продуктами, не менее широко практиковался и коллективный труд в уходе за скотом, в постройке жилищ и во многом другом. Очевидно, что мы здесь имеем дело с малой, индивидуальной семьей, еще не окончательно порвавшей узы былой патриархальной большой семьи.

Экономическое неравенство было уже значительным. Оно выражалось прежде всего в размерах стад; богатые скотовладельцы уже передавали свой скот на выпас беднякам. Выделялись искусные мастера по изготовлению посуды и другой домашней утвари, по выработке шкур. Особенно выделялись мастера по изготовлению металлических изделий, в частности ассегаев. Плавка и обработка железа являлись монополией небольшого количества семей, в которых это искусство передавалось по наследству от отца к сыну. Существовал внутривозрастной обмен, имело место производство изделий по заказу. Но все же обмен носил пока случайный, спорадический характер. Производства на рынок не было, ремесло, исключая кузнечное дело, еще не отделилось от земледелия, депог зулусы не знали.

Анализ имеющегося в нашем распоряжении материала по истории матабеле после выселения из Наталя дает возможность установить пути и факторы дальнейшей эволюции экономики и общественного устройства матабеле.

II

ВЫДЕЛЕНИЕ БОГАТОЙ СКОТОВЛАДЕЛЬЧЕСКОЙ ВЕРХУШКИ

Покорение скотоводческих племен бечуана и машона привело к обогащению прежде всего родоплеменной знати матабеле — Моселекатсе, вождя и военачальника матабеле, и его окружения. Образовалась прослойка богатых скотовладельцев. Самым крупным скотовладельцем был Моселекатсе. Его стада были неисчислимы, они паслись по всей стране, почти в каждом поселении имелось стадо скота, принадлежавшее Моселекатсе.

Некоторые европейские путешественники считали, что весь скот матабеле являлся собственностью Моселекатсе и что без его разрешения никто не имел права резать скотину. Это преувеличение. Каждая семья матабеле имела свой скот, которым она распоряжалась по своему усмотрению. Матабеле продавали коз, овец и кур европейским путешественникам с опаской, но это объясняется просто тем, что Моселекатсе превратил торговлю с европейцами и вообще с внешним миром в свою монополию. О наличии скота в частной собственности матабеле неопровержимо свидетельствует зарегистрированный многими современниками факт взимания с провинившихся штрафа скотом в пользу Моселекатсе. Крупными скотовладельцами были его приближенные, наместники, члены правящей группы. Умбеко, командовавший «полком» и военным поселением Звап

Эндаба, имел 1200 голов скота; женившись на дочери Моселекатсе, он уплатил лоболо в 300 голов скота. Наряду с владельцами больших стад среди матабеле имелись бедняки, у которых не было и козы, чтобы заплатить миссионеру за медицинскую помощь.

Производительные силы уже созрели для перехода от натурального хозяйства к товарному: матабеле имели для продать и охотно вступали в товарные отношения, но рамки внутриплеменного натурального обмена были слишком узки для развития товарных отношений.

Окружающие матабеле племена бечуана и машона были также скотоводческими племенами, вели хозяйство и образ жизни, идентичные хозяйству и образу жизни матабеле. Для широкого обмена между матабеле и окружающими племенами не было необходимой основы. И кроме того, враждебные отношения между ними не могли содействовать развитию обмена. На северном берегу Замбези жили земледельческие племена банту, но матабеле не поддерживали с ними никакой связи; многоводная Замбези являлась серьезным препятствием на пути развития этих связей. Матабеле не раз ходили за Замбези к макололо с поручениями от миссионера Моффата к Давиду Ливингстону, но всякий раз встречали там враждебное отношение: макололо переселились сюда из Бечуаналенда под давлением матабеле и считали их своими смертельными врагами. Часто происходили взаимные нападения.

Матабелеленд находится в центре африканского материка, отрезан от моря большими пространствами пустынных или пораженных мухой це-це территорий, что задерживало проникновение европейских товаров. Португальцы, обосновавшиеся в нижнем течении Замбези, были отделены от матабеле непокоренными племенами машона; битые не раз племенами банту, они не искали встречи с матабеле. Моселекатсе сам попытался установить связи с португальцами, чтобы достать огнестрельное оружие и боеприпасы. Кое-какие товары попали этим путем в Матабелеленд, но остались в кладовой Моселекатсе. С юга назжали сюда пока лишь редкие охотники и миссионеры, которые кормились главным образом в резиденции Моселекатсе и редко вступали в меновые отношения с матабеле. Недалеко поселились буры, но враждебные отношения исключали возможность нормальной экономической связи.

Как мы уже указывали, матабеле, еще не знакомые с изделиями европейской промышленности, не ощущали, естественно, необходимости в них и довольствовались тем, что вырабатывали сами. Английские путешественники отмечают, что матабеле с большой охотой предлагают им кукурузу, молоко, скот, кур, мед и т. п., но в обмен предпочитают получить украшения и прежде всего бусы. «Они готовы отдать все за бусы. Бусы могут быть названы золотом этой страны», — пишет Моффат¹. Верно, однако, и то, что, кроме бус и разного рода тканей (товаров, наиболее транспортных), европейские путешественники ничего и не предлагали. Но ткани пока не интересовали матабеле. У Моселекатсе их накопилось уже много, но когда одна из его жен рискнула надеть европейское платье, это вызвало общий громкий хохот. Моффат в письме от 16 сентября 1857 г. писал, что встретил первого матабеле в европейском костюме — в старой куртке и в брюках; это был один из приближенных Моселекатсе, выехавший навстречу Моффату.

Моселекатсе, монополизировавший торговлю с внешним миром, интересовался только огнестрельным оружием и в какой-то степени

¹ The Matabele Journals of Robert Moffat, т. 2, стр. 251.

фургонами. Когда один из европейских охотников за полученное от Моселекатсе разрешение охотиться на слонов обещал привезти ему ружья и боеприпасы, а прислал только бусы и ткани, Моселекатсе был крайне обескуражен и рассержен. Он говорил Моффату: «Это не то, что нам нужно. Разве я могу это кушать или защищать этим свою страну от врагов? Буры дважды переходили мою границу, пока ты жил здесь, они мои враги»¹.

Отрезанные от внешнего мира, матабеле не имели возможностей реализовать излишки продукции своего хозяйства. Это задерживало имущественную дифференциацию и образование классов. Дифференциация по скоту, естественно, вызывала дифференциацию в уровне, в образе жизни. Богатый скотовладелец ест больше мяса, пьет больше пива и меньше работает. Но он живет в такой же хижине, как другие: куполообразный остов из длинных прочных прутьев, покрытый травяными матами, с настолько низким входом, что в хижину вползают на четвереньках. Его крааль устроен так же, как у других: скотный двор в центре, вокруг него расположены хижины. Он одевается в шкуры, как и все остальные. И основное: при значительной дифференциации по скоту, при некотором различии в образе жизни, среди матабеле еще не было отношений эксплуатации человека человеком. Моселекатсе, имея неисчислимые стада скота, не торговал ни мясом, ни скотом; скот для него еще не являлся средством экономического порабощения соплеменников. Кроме личного потребления Моселекатсе и его «двора», этот скот резали, и притом в больших количествах, для устройства многочисленных народных праздников и торжеств.

К концу исследуемого периода в Матабелеленд наехало уже много европейцев — миссионеров, золотоискателей, охотников и купцов. Появилось уже постоянное предложение в продажу европейских товаров. В сферу торговых отношений с европейцами вовлекается прежде всего и главным образом господствующая верхушка, и это сразу производит переворот не только в образе жизни, но и в образе мыслей. Приобретение европейских товаров вызвало разнообразие потребностей и усилило возникшую раньше тенденцию к накоплению богатства.

Лобенгула, преемник Моселекатсе, по образу жизни уже не походил на своего предшественника: у него кирпичный дом европейского типа, на его столе — европейские кушанья, вместо шкур он одевается уже в ткани, хотя европейского костюма еще не носит. Вместе с ростом возможностей превращения одной натуральной формы богатства во многие другие рождалась ненасытная жажда накопления богатства, а вместе с ней и стремление к эксплуатации чужого труда.

III

РАЗВИТИЕ ФОРМ ЭКСПЛУАТАЦИИ

Взаимоотношения матабеле с аборигенами складывались по-разному. Матабеле проводили одну политику по отношению к бечуана и другую по отношению к машона и граничащими с ними на северо-западе макололо.

Бечуана населяли обширную территорию между матабеле и бурами. Моселекатсе не хотел ссориться с ними, чтобы не натолкнуться их на союз с бурами; напротив, он рассчитывал на них, как на заслон, предохраняющий от внезапного нападения буров. Моффат передает крайне характер-

¹ The Matabele Journals of Robert Moffat, т. 2, стр. 114.

ный разговор Моселекатсе с одним зависимым от него вождем поселения (или части племени) бечуана. Моселекатсе допесели, что в верховьях р. Шаши, на территории этого вождя, свободно охотятся буры. Он немедленно вызвал его к себе и сделал ему выговор: почему он разрешает бурам охотиться, почему он немедленно не прогнал их, разве он не знает, что бурские охотники являются разведчиками и что вслед за охотниками можно ожидать нападения буров? Вождь ответил на это так, как может говорить человек, не боящийся смерти: «Ты лев, а не человек, ты губишь людей и не хочешь ни с кем мира. Я хочу твоей смерти, я хочу, чтобы буры убили тебя», — и т. д. Так с Моселекатсе никто никогда не разговаривал, и все присутствующие ожидали после такой дерзости приказа Моселекатсе о жестокой казни бунтовщика. Но Моселекатсе, не желая восстанавливать против себя бечуана, сдержал свой гнев и спокойно ответил: «Ты говорил так, как подсказывало тебе твое сердце; иди с миром. Ты не умрешь, а будешь жить, пока живу я; только в будущем доноси мне о появлении на твоей земле чужих людей»¹.

Бечуана, а также и машона, жившие в юго-западной части, не испытывали поэтому особых притеснений со стороны матабеле. Они жили на прежних местах и вели прежний образ жизни, но должны были нести в пользу матабеле повинности, выражавшиеся прежде всего в уплате дани скотом, слоновой костью и некоторыми ремесленными изделиями. Размеры этой дани едва ли были как-нибудь определены: скот поставлялся Моселекатсе, когда он считал это нужным, а слоновая кость сдавалась ему полностью, так как торговля слоновой костью была его монополией. Некоторые поселения, имевшие хорошие пастбища, обязаны были содержать стада скота, принадлежавшего Моселекатсе, причем молоко и шерсть они забирали себе. В некоторых пограничных поселениях бечуана стояли небольшие гарнизоны матабеле; население обязано было содержать их. Но все эти повинности, очевидно, не были обременительными, так как бахурутсе, например, заявляли миссионеру Моффату, что они довольны правлением Моселекатсе и не намерены возвращаться к вождю своего племени, оставшегося с частью племени вне владений Моселекатсе.

Иное было отношение к машона и к макололо. С востока, со стороны машона, и с запада, со стороны макололо, матабеле никто не угрожал, добрыми отношениями с этими соседями они не дорожили. Да и машона не хотели мириться с господством матабеле. Отношения между матабеле и машона сложились как отношения между завоевателями и покоренными, не прекращающими борьбы против завоевателей. Какая часть племен машона оказалась под властью Моселекатсе, как далеко на восток простиралась его власть, сказать трудно. До нынешней столицы Южной Родезии гор. Салюсбери золотоискатель Т. Бейнс с проводниками матабеле проходил спокойно. В его дневниках мы находим материалы для характеристики положения покоренных племен машона. Матабеле взимают с машона тяжелую дань скотом, забирают людей и обращают их в рабство. Матабеле, проводники Бейнса, занимаются мародерством. Бейнс передает разговор с одним из заместников (?) Моселекатсе среди машона: он хотел подарить Бейнсу свою любимую козу, но ее зарезал волк, поэтому он возьмет корову у машона и продаст (!) ее Бейнсу. Бейнс ночевал в одной деревушке машона, где народ настолько беден, что питается только дикими фруктами; у них много скота, но этот скот им не принадлежит, они лишь пасут его.

¹ The Matabele Journals of Robert Moffat, т. 1, стр. 240.

Матабеле часто снаряжали карательные экспедиции против машона, устраивали военные налеты на те племена машона, которые еще не были ими покорены, с целью захвата скота и рабов. Такие же нападения совершали матабеле и на макололо.

Рабство у матабеле первоначально носило еще патриархальный характер. Рабами матабеле не торговали. При налетах на машона матабеле забирали прежде всего мальчиков и юношей в качестве резерва для пополнения своей армии. Пленных мальчиков отдавали в услужение воинам матабеле, и впоследствии они сами становились равноправными воинами. Взрослые пленники также распределялись среди воинов и работали в их хозяйствах. Они становились членами семьи воина и мало чем отличались от других членов его семьи; пленница могла стать женой воина матабеле, ее дети приобретали положение отца. Пленники, проявившие те или иные способности, могли выдвинуться из общей массы и занять видное место в обществе. В окружении Моселекатсе мы встречаем пленника гриква Виллиама; матабеле звали его Вилама; он был одним из первых советников Моселекатсе. Умбеко, пленник из племени вождя Масуко, командовал полком Званг Эндаба; он был зятем и фаворитом Моселекатсе. Исследователь машона Баллок приводит несколько конкретных случаев пленения людей из племени вазезуру. Один юноша из этого племени, например, был взят в плен и работал пастухом страусов Лобенгулы; когда после оккупации Родезии англичанами ему представилась возможность вернуться домой, он вернулся. В другом случае замужняя женщина, взятая в плен, вышла замуж за воина матабеле и потом отказалась вернуться к своим.

Одновременно развиваются отношения эксплуатации и среди самих матабеле. Как уже указывалось, скот Моселекатсе и других крупных скотовладельцев передавался для обязательного выпаса не только покоренным бечуана, но и матабеле; условия этого выпаса, насколько удалось выяснить, были очень жесткими: пастухи получали в свою пользу только молоко и шерсть выпасаемых животных; нигде не встречается указания на то, что они получали также и приплод. Можно предполагать, что, наряду с обязательным выпасом скота, существовала и ссуда скотом, но на этот счет имеются лишь случайные и довольно глухие намеки в доступных нам материалах.

К концу исследуемого периода появляется тенденция к усилению эксплуатации рабов. Но вместе с тем возможности для получения пленников не расширялись, а скорее сужались, и рабочую силу для производства прибавочной продукции надо было теперь искать среди самих матабеле. Матабеле еще не раскололись на эксплуататоров и эксплуатируемых, но они вплотную подошли к этому, стояли на пороге образования классов.

IV

ИЗМЕНЕНИЕ ЭТНИЧЕСКОГО СОСТАВА МАТАБЕЛЕ

Население Матабелеленда, т. е. владений Моселекатсе и Лобенгулы, состояло, как мы уже видели, не только из матабеле. Они являлись лишь частью этого населения. На занятой ими территории осталась жить какая-то часть бечуанских племен бахурутсе и бамангвато, некоторые племена машона. Часть их жила среди матабеле, другая часть жила компактными массами на своих старых землях. Европейские путешественники отмечают деревни, населенные исключительно бечуана или машона.

Установить количественное соотношение между завоевателями-матабеле и аборигенами не представляется возможным. По данным европейских очевидцев — участников колонизации Родезии, войско Лобенгулы во время войны 1889 г. состояло из 11 500 матабеле и 10 000 воинов из подчиненных ему племен. Если эти данные правильны, то следует предположить, что матабеле составляли значительно меньшую часть населения Матабелленда, так как несомненно, что в этот критический для матабеле момент они встали «под ружье» все, тогда как покоренные ими племена приняли в военных действиях более слабое участие.

Матабеле женились на пленниках машона и бечуана, плененные мальчики усыновлялись воинами матабеле. Матабеле — это уже не род Кумало. Он впитал в себя, собрал вокруг себя представителей различных племен басуто, бечуана, гриква (мулаты), машона и др. Матабеле 70—80-х годов представляли собою довольно пеструю картину: среди них можно было встретить представителей буквально из всех племен, живущих южнее Замбези. Английские исследователи указывают на наличие в составе матабеле трех этнических групп:

1) *abe-Lanzi* — чистокровные матабеле, те, что пришли с Моселекатсе из Зулуленда, и их потомство;

2) *abe-Nhla*. В характеристике состава этой группы между английскими исследователями нет единства взглядов. Проф. Шапера пишет, что в состав этой группы входили люди из племен басуто и бечуана, инкорпорированные за время пребывания матабеле в Трансваале¹. Хэрнд (Winifred Hoernl) в статье, опубликованной в том же сборнике, указывает, что в состав этой группы входят потомки от смешанных браков: отец — матабеле, мать — машона². Хол, участник колонизации Родезии, гражданский комиссар порабощенного Матабелленда, имевший непосредственную связь с матабеле тех лет, включает в эту группу и тех и других³;

3) *ama-Noli* — все кто не входит в первые две группы, это прежде всего рабы-машона.

Не удастся выяснить, существовало ли какое-нибудь социальное различие между первыми двумя группами; можно полагать, что такого различия не было. Социальная характеристика третьей группы совершенно определена. Она еще не образует собою класса рабов, но матабеле были близки к тому, чтобы превратить пленников войны в рабов. Происходило, таким образом, формирование новой этнической общности, отличной от зулусов, из которых матабеле вышли. Матабеле постепенно растворялись в этой новой общности, впитывая в себя чужеродные элементы. Старые родовые отношения матабеле становились уже узкими, не могли вместить все новые элементы и постепенно затухали, уступая место новым отношениям — соседским, территориальным. Родовая община уступала место соседской, а родовое деление общества — территориальному.

V

ЗАМЕНА РОДОВОГО ДЕЛЕНИЯ МАТАБЕЛЕ ВОЕННЫМ ДЕЛЕНИЕМ

Главной основой общественной организации матабеле являлась военная организация. Каждый взрослый мужчина, способный носить щип и колоть копьем, является воином. Быть воином — это и почетное право,

¹ «Bantu speaking tribes of South Africa». Сборник под ред. Schapera, стр. 194.

² Там же, стр. 86.

³ Н. М. Нолс. The making of Rhodesia, стр. 43.

и священная обязанность каждого матабеле. «Мы счастливы быть воинами Моселекатсе». — говорили Моффату матабеле. Кто теряет способность быть воином, тот не считает нужным дальше жить. «Я уже не могу служить Моселекатсе», — сказал Моффату один старик, покончивший потом жизнь самоубийством. Один из матабеле, рассказывает в одном из писем жене Моффат, был сильно помят и ранен в бедро носорогом; предполагая, что посорок переломил ему берцовую кость, что он теперь инвалид, он хотел покончить с собой, но, взявшись за копы, почувствовал, что все его кости целы: тогда он отбросил копы с радостным возгласом: «Я еще могу жить для Моселекатсе»¹. Быть воином — это заветная мечта всякого юноши-матабеле. Он готовится к этому с ранних лет, и самым счастливым днем в его жизни является отправление в поход.

Все мужчины делились на четыре разряда, которые уже не совпадали с возрастными классами родового общества, и переход из одного разряда в другой зависел не только от возраста.

Первый разряд — *matzete* — молодежь, не достигшая «призывного» возраста. Она пасла скот и проходила предварительное военное обучение. У всех зулусских племен воспитание юношей (для девушек порядок несколько иной) включало прохождение ряда последовательных церемоний. Еще до наступления половой зрелости мальчики проходили церемонию прокалывания ушей — *qumbhusa*. Пропецившие эту операцию становились полноправными членами семьи, но еще не общества; теперь они могли слушать и понимать все, что говорили взрослые. Если раньше они могли пасти только коз и овец, то теперь они получали право пасти коров. С наступлением половой зрелости проводится другая, довольно сложная церемония, называемая *tomba*. Теперь юноша стал взрослым человеком, но еще не полноправным членом рода и племени; он может теперь ухаживать за девушками, но еще не может жениться. Через 1—2 года после этого совершалась новая и важнейшая в жизни мужчины церемония *aku-Butwa* — зачисление в разряд воинов.

Второй разряд — *machascha* — неженатые воины. Матабеле не мог жениться до тех пор, пока не отличился на поле брани. Моселекатсе объяснял это правило так: «*Mantoto* (т. е. женатый солдат. — И. П.), уходя в поход, оставляет часть своего сердца дома, тогда как настоящий воин должен иметь все свое сердце на поле боя»². Большинство молодых воинов не имело поэтому жен. Разрешение жениться давалось Моселекатсе как награда за храбрость, за особые заслуги. Женатый солдат, проявивший трусость, мог быть лишен жены навсегда или на время; это, так сказать, своеобразное дисциплинарное взыскание. Просвжая по стране матабеле, Моффат встретил населенный пункт, в котором совсем не было мужчин. Расспрашивая женщин, он выяснил следующее. Моселекатсе послал три отряда своих женатых воинов против зулусских отрядов Дингаана. На поле боя они проявили трусость. В наказание Моселекатсе поселил их отдельно от жеп, запретил всякую связь с ними и сказал, что когда они отличатся в бою и вновь докажут свою храбрость, тогда получают обратно своих жен.

Внебрачное сожителство *machascha*, по данным одних источников, строжайше запрещалось, по другим — внебрачное сожителство допускалось, но не разрешалось иметь детей. Очевидно, в этом противоречивом показании кроется эволюция этого запрета: сначала запрещалось внебрачное сожителство, впоследствии запрещалось только иметь детей.

¹ The Matabele Journals of Robert Moffat, т. 1, стр. 333.

² Там же, стр. 59.

Раньше воин, нарушивший такой запрет, мог быть приговорен к смерти, а женщину, допустившую сожителю, отдавали в жены другому. В последние годы жизни Моселекатсе подобный проступок наказывался лишь штрафом, состоявшим из нескольких голов скота, в пользу Моселекатсе.

Следствием такого порядка явилось снижение деторождения. Европейские очевидцы отмечают, что у матабеле было очень мало детей. «Убедись рой детей, тогда как в деревнях матабеле они встречаются очень редко». Поэтому матабеле при набегах на соседние племена забирали прежде всего мальчиков. Каждый такой мальчик поступал в услужение воину-матабеле; как указывалось выше, матабеле его воспитывал, обучал, готовил из него воина. Отмечают, что эти воины были не менее храбры, чем матабеле, но армия последних таким образом постепенно все же перерождалась, — прослойка собственно матабеле в ней неуклонно снижалась.

Третий разряд — *mantoto* — женатые воины. Это воины, не только побывавшие на поле брани, но и отличившиеся, доказавшие свою стойкость, храбрость. Это «ветераны», «старая гвардия». Они носили внешний знак отличия от *machacha* — кольцо на голове. Кольцо это делалось так: свивали тонкое кольцо из травы особого вида, клали его на голову, и волосы подвивали под него (закручивали вокруг него); затем все это крепко скручивали сухожилиями быка и покрывали особой мазью, изготовленной из древесной смолы; кольцо время от времени полировали куском пемзы, воин всегда носил его с собой. Кольцо лежало на голове несколько лет; когда волосы отрастали, его перedelывали. *Mantoto*, кроме того, прикрепляли султан из страусового пера на затылке, в отличие от *machacha*, которые носили его спереди. Наиболее отличившиеся *mantoto* могли быть переведены в следующий, четвертый, разряд мужчин.

Четвертый разряд — *induna* — высшие чины. Это командующие крупными подразделениями войска, управляющие отдельными районами страны, наместники, помощники и советники Моселекатсе и Лобенгулы. Они также носили на голове кольцо.

Основным оружием зулусского воина при Дингисвайо были метательные копья (дротики), которые он кидал в неприятеля при сближении с ним на известное расстояние; лука и стрел зулусские племена никогда не употребляли. Чака ввел новое оружие — ударное копьё (*асегай*) для рукопашного боя («штыковая атака»), которое применялось или одно, или в соединении с метательными копьями. Каждый воин под страхом сурового наказания обязан был приносить *асегай* с поля боя обратно. Средством нападения служила также короткая дубинка с утолщенным концом, род палицы, которую бросали в противника с большой силой и меткостью. Средством обороны в бою служил щит.

Матабеле сохранили все это зулусское вооружение. Томас Бейнс в своих дневниках записал размеры *асегай*: длина древка от 90 до 120 см, толщина около 2 см в диаметре; железный наконечник состоит из втулки длиной 12—15 см и лезвия длиной 15—25 см; другой конец древка отягощен железом, иногда на нем устроена небольшая лопатка. Щиты из воловьей кожи; длина — около метра, ширина — около 60 см. Окраска щитов, по данным Т. Бейнса, белая или белая с черным, иногда белая с красным. Моселекатсе прилагал много стараний, чтобы вооружить своих воинов огнестрельным оружием, но английские власти в Южной Африке, по попятным причинам, решительно боролись с доставкой оружия местным племенам, и потому лишь случайно ружья попадали к матабеле. Некоторое количество ружей удалось получить от португальцев. Во время восстания

1896 г. из 17 тыс. воинов матабеле 2000 все же были вооружены ружьями, заряжавшимися с казенной части¹.

Матабеле сохранили и зулусскую тактику. Когда зулусская армия отправлялась в поход, вслед за ней старики, женщины и юноши гнали скот и тащили продовольствие. Английский купец Генри Фин, лично участвовавший в походах Чаки, пишет, что «мальчики были приписаны к вождям или к комапдирам, несли их цыновки, подушки, табак и т. п. и сопровождали скот армии. Некоторых вождей сопровождали также девушки, которые несли пиво, хлеб и молоко»².

Перед началом боя этот обоз оставался где-нибудь в защищенном месте, а войска шл и на сближение с неприятелем. На расстоянии примерно полукилометра от неприятеля, если это были европейцы, вооруженные винтовками, и ближе, если это были туземцы, — армия разворачивалась в боевой порядок: в центре шла основная штурмующая масса, от обоих флангов отделялись отряды, имевшие задачей глубокий обход противника с флангов и с тыла. После выдвигания фланговых отрядов на некоторое расстояние вперед ударная колонна начинала наступление, сначала шагом, потом постепенно ускоряя движение и, наконец, бегом, поражая неприятеля своими копьями. Одновременно выделенные отряды ударили по флангам и с тыла. Если атака бывала отбита, армия отходила в исходное положение, с выдвинутыми флангами. Атаки повторялись до трех раз, редко больше, после чего в случае неудачи начинали общий отход всего войска. Командиры мелких подразделений шли перед своими подчиненными, увлекая их своим примером, а старшие командиры наблюдали за боем с какой-нибудь возвышенности. Зулусские армии (в том числе и армия матабеле) были грозой для всех окружающих племен. Во время восстания 1896 г., когда матабеле надо было вести наступление на вооруженные отряды европейцев, они изменили свою прежнюю тактику: они отказались от фронтальных атак большими штурмующими колоннами и перешли к действиям небольшими группами, а затем и к партизанской тактике.

Основной единицей вооруженных сил матабеле был полк; так называли ее английские участники событий; зулусское название установить не удалось. Зулусское слово *impi* означает и армию, и любое ее подразделение. Полк делился на более мелкие подразделения — роты. Число воинов в полку колебалось от 500 до 1000. Например, в одном из походов Лобенгулы против машона участвовало три полка, общей численностью около 2500 воинов; два лучших полка Лобенгулы насчитывали около 1700 воинов; полк Званг Эндаба насчитывал в своих рядах 600—700 человек (полки имели свои названия, но в английских источниках они так искажены, что нет смысла пытаться раскрыть сущность этих названий). Каждый полк состоял из воинов только одного разряда — *mashasha* или *mantoto*. Формирование каждого нового полка было большим событием. Каждый полк имел свою отличительную окраску щитов. Новый полк формировался, когда набиралось достаточное число юношей, подготовленных для перевода их в разряд *mashasha*. В это время требовалось огромное количество скота для изготовления щитов для новых воинов, и матабеле совершали набеги на соседние племена для захвата скота. Европейские путешественники отмечают, что в это время у матабеле наблюдалось обилие мясной пищи.

¹ Colonel Colin Harding. *Frontiers Patrois. A history of the British South African police and other Rhodesian forces.* London, 1938.

² Gibson. *The Story of the zulus.* London, 1911, стр. 27.

У Моселекатсе не было еще никакой постоянной дружины; в его резиденции было всегда много вооруженных воинов, но это не была дружина, с которой он ходил бы в походы, совершал набеги. Армия Моселекатсе — это вооруженный народ. Каждое поселение матабеле являлось военным поселением: все мужчины этого поселения составляли какое-нибудь воинское подразделение. Они систематически занимались здесь обучением, тренировкой, участвовали в сельскохозяйственном производстве и в любой момент были готовы выступить на выполнение приказа Моселекатсе или Лобенгулы.

Моселекатсе время от времени проезжал по своим владениям, проверял свои стада и готовность своих воинов. Один раз в году, в феврале, он устраивал генеральный смотр всей армии, являющийся большим всенародным праздником (так называемый «большой танец»). Ему предшествовал в январе «малый танец», в котором участвовали лишь некоторые полки. За несколько недель до праздника заготавливалось большое количество пива, в кабаках оно доставлялось девушками в Булавайо из соседних деревень. Кругом Булавайо строился временный лагерь из множества шалашей; каждый полк, который должен был участвовать в празднике, высылал передовую часть, которая и строила эти шалаша для всего полка. «Большой танец» являлся благодарственным молебном и очищением, а поэтому все участники должны были предварительно искупаться в реке ниже города.

Праздник начинался прибытием на площадь трех колдунов, контролировавших всю церемонию; один из них — «военный колдун» («war-doctor»), специальная функция которого состояла в том, чтобы окропить армию целебным раствором, делавшим солдата неуязвимым в бою. Вслед за ними в строю шли солдаты, иногда до 10—12 тыс. человек, полк за полком, каждый в сопровождении поющих девушек и женщин из поселения данного полка. Полки выстраивались в линию, имеющую форму полумесяца: глубина колонны от 3 рядов на концах до 10 рядов в середине, лицом к краалу вождя. Все воины были одеты одинаково: паколика, свободный плащ из страусовых перьев, юбочка из шкуры тигровой кошки, на руках (на запястьях) и на ногах, под коленом, бахрама из шкуры белого быка; вокруг лодыжек кастаньеты, сделанные из сухих фруктов так, что при движении семена внутри их звенят. Старые воины имели, кроме того, кольцо на голове. Все несли ассегай и щиты в левой руке и длинную палку в правой руке. Со строгим соблюдением обычаев и порядка они занимали свои места в общей колонне, распевая песни и сопровождая их ударами палки по щиту и притоцыванием ног. «Военный колдун» в это время кропил их своим целебным раствором.

После этого появлялся вождь. Он был одет, как и все воины, только юбочка на нем из голубой обезьяны. Полки в строгом порядке проходили мимо него с криком «Bayete, Kumalo». «Bayete» — традиционный салют аулусов, «Kumalo» — фамильное название семьи вождя, династии (от рода Кумало). Затем начинались песни и пляски; особый танец исполняли жены вождя. Колдуны в это время, имея при себе сосуды с особым раствором, кропили на скотном дворе священный скот, после чего скот выпускали в поле, воины кидались за ним и убивали его. Затем начинался пир, продолжавшийся несколько дней.

Назначение военной организации матабеле — не только защита границ от внешнего нападения, но, прежде всего, охота за скотом и людьми. Набеги на соседние племена были обычным занятием воинов. Вся система военной организации воспитывала в воинах жестокость, бесстрашие в бою, презрение к смерти, желание отличиться в схватке с неприятелем. Участие

в походах доставляло воинам добычу — скот, пленных и пр., а для *матабелы*, кроме того, возможность получить разрешение жениться. Война стала настолько привычным занятием, что на нее смотрели как на ремесло. Часто отдельные подразделения или даже группы солдат самовольно, не испрашивая чьего-либо разрешения, отправлялись на «охоту». Моселекатсе и Лобенгуле довольно часто приходилось призывать своих воинов к порядку и налагать взыскания за самовольство. Это было такое состояние общественной жизни, про которое Энгельс писал: «...Война и организация для войны становятся теперь регулярными функциями народной жизни. Богатства соседей возбуждают жадность народов, у которых приобретение богатства оказывается уже одной из важнейших жизненных целей. Они варвары: грабёж им кажется более лёгким и даже более почётным, чем созидательный труд. Война, которую раньше вели только для того, чтобы отомстить за нападения, или для того, чтобы расширить территорию, ставшую недостаточной, ведётся теперь только ради грабежа, становится постоянным промыслом»¹.

Структура военной организации *матабелы* была одновременно и структурой организации управления страной. Вся страна делилась на районы, являющиеся своеобразными военными округами. Каждый такой округ был, как правило, районом комплектования, или, вернее, районом расселения воинов полка, может быть, двух полков или более мелкого подразделения. Указания английских источников по этому вопросу очень неясны и противоречивы, так как ни один автор не попытался дать анализ тех явлений, которые он наблюдал и фиксировал в дневниках или письмах. Надо полагать, что никакой стройной, однообразной системы еще не сложилось. Но как бы то ни было, непреложным остается следующий факт: никакого иного административного деления страны, кроме деления, лежащего в основе военной организации, не было.

Командующий полком или иным подразделением, *индуна*, был представителем складывавшейся государственной власти в районе расселения воинов данного полка или подразделения. Его резиденция служила центром сбора его воинов, живших в окрестных краалях, и вместе с тем центром политической власти для данного района. В дневниках и переписке английских современников мы не встретили никаких иных представителей власти, кроме *индуны*. Нет сомнения, что пережитки старой родовой организации были еще живы, но родовые старейшины, очевидно, уже утратили свое влияние: их место занял *индуна*. Не удается установить, в какой степени родства находились *индуна* к своим воинам-*матабеле*. Вероятно, некоторые из них являлись членами рода или соответствующей части рода. Но наряду с ними мы встречаем *индуна-чужаков*, даже не *матабеле*. Такими командующий полком *Званг Эндаба* и военным краалем того же названия *Умбеко*, *гриква Виллиам*, также командующий полком и соответствующим военным краалем.

*Т. Бейнс*² и *Джон Моффат* (сын *Роберта Моффата*) описали богатую событиями жизнь одного из наиболее влиятельных *индуны* *Лобенгулы*, управлявшего большой областью — *Гамба*, или *Гамбу*. Он полюбил одну из дочерей *Лобенгулы*, которую тот прочил в жены *Улзила*, вождю племени *шангаан*, или его сыну³, встал в немилость у *Лобенгулы* и бежал.

¹ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. 1948, стр. 185.

² The Northern Goldfields Diaries of Thomas Baines. London, 1946, т. 3, стр. 667.

³ *Шангаан* — группа племен, по языку и культуре близкая к зулусам, населяющая пограничные районы Восточного Мапоталянда, португальского Мозамбика и Трансвааля. Брак, намечаемый *Лобенгулой*, имел, конечно, дипломатическое значение. Он почему-то не состоялся, и *Лобенгула* сам женился на дочери вождя *Улзила*.

Однако в следующем году ему было позволено вернуться, он стал затем Лобенгулы и снова командовал войсками¹. Это значит, что Гамба не только не был близким родственником Лобенгулы, но, возможно, не был и матабеле. Бейнс сообщает, что Гамба в детстве был под опекой Умгантжо, другого влиятельного индуса; возможно, что он был пленником.

VI

ЗАМЕНА РОДОВОГО СОВЕТА СОВЕТОМ ВОЕНАЧАЛЬНИКОВ

Верховная власть принадлежала Моселекатсе. Он получил свою власть по наследству от отца Мачобане. Власть главы матабеле была наследственной в роде Кумало, но эта наследственность еще регулировалась родовыми традициями и решалась в конечном счете советом при вожде. Моселекатсе назначил своим преемником младшего сына Лобенгулу, но Лобенгула не был сыном «главной» жены, и это создало значительные затруднения в передаче ему власти. Моселекатсе умер в сентябре 1868 г., а провозглашение Лобенгулы состоялось только 24 января 1870 г. В период этого междуцарствия функции верховного вождя исполнял Умнобати. Кем он был? Моффат пишет, что к нему однажды пришли «Умнобати и дядя Моселекатсе»². Значит Умнобати не приходился дядей Моселекатсе. Он был очень влиятельным человеком, первым советником Моселекатсе и оказывал большое влияние и на Лобенгулу. Моселекатсе поручал ему наиболее щепетильные дипломатические дела — сношения с европейцами. Когда матабеле жили еще в Трансваале, Моселекатсе послал Умнобати в Куруман разведать, что представляют собою белые люди; там он познакомился с миссионером Моффатом и привез его к Моселекатсе. В 1835 г. он был послан в Капскую колонию и там подписал от имени Моселекатсе соглашение с губернатором колонии Дурбен. Его сын Калепи командовал четырьмя полками, что было редким исключением.

Законным наследником Моселекатсе, согласно зулусским правилам наследования, должен был быть Куруман (или Кулуман), сын от «главной» жены. Но его не было в Матабелеленде. Одни говорили, что он был убит по приказанию Моселекатсе, другие говорили, что он живет в Натале. Там даже появился какой-то самозванец, которого поддерживал английский губернатор Наталя Шепстон. Лобенгула, уже став вождем, писал Шепстону: «После смерти Моселекатсе в народе было два мнения: одни предлагали искать Курумана, другие говорили, что он мертв. Во все концы были посланы люди для поисков Курумана; одни из них дошли до Наталя, видели человека, на которого ваше превосходительство указывало, но заявили, что это не настоящий Куруман. Тогда матабеле пришли ко мне и сказали: «Ты по происхождению являешься следующим законным наследником твоего отца Моселекатсе, и мы просим тебя главенствовать в нашей нации». Это предложение было сделано мне зимой 1869 г., около июля месяца, но я отклонил его, поскольку еще была надежда найти Курумана»³.

Куруман не был найден, Лобенгула согласился стать вождем и в торжественной обстановке, при стечении 10 тыс. воинов, был провозглашен вождем матабеле. Некоторые индуса не согласились с этим решением

¹ В критический для матабеле период войны с Англией за независимость Гамба изменил матабеле и оказался на стороне англичан. Во время англо-бурской войны он с отрядом матабеле помогал англичанам.

² The Matabele Journals of Robert Moffat, т. 1, стр. 267.

³ The Northern Goldfields Diaries of Thomas Baines, т. 3 стр. 685.

и отказались подчиниться Лобенгуле¹. Среди них был и Умбеко, командовавший полком Званг Эндаба. Лобенгуле пришлось применить вооруженную силу, чтобы подавить это оппозиционное движение. Следовательно хотя звание вождя матабеле и было наследственным, наследник не мог стать вождем без выбора или утверждения его народом, а право выбирать или утверждать означало вместе с тем и право смещать.

Р. Моффат называет общественное устройство матабеле тиранией, а самого Моселекатсе рисует как неограниченного, жестокого владыку, пазывая его королем, монархом. «Правительство матабеле является в точном смысле этого слова тираническим. Народ и его имущество рассматриваются как собственность Моселекатсе. Его слово закон; стоит ему пошевелить лишь пальцем, как любой его приказ будет немедленно выполнен. Все трепещут перед ним. Всякий, кто хочет с ним говорить, должен стоять на почтительном расстоянии от него и чаще всего на коленях... Всякий, приближающийся к нему, должен восклицать *Aéte* или *Baéte*; то же, когда уходит от него. Когда он встает, или садится, или переходит с одного места на другое, все, кто находится поблизости, должны кричать *Baéte* или другие почтительные приветствия... Никто не смеет произнести слово осуждения Моселекатсе или его управлению. Такое замечание почти всегда ведет к смерти»².

Сравнивая это описание с данными других источников, следует признать, что нарисованная Моффатом картина в основном правильна. Моселекатсе действительно вел себя, как владыка, и притом жестокий владыка. Но Моффат не прав, когда изображает Моселекатсе тираном, абсолютным монархом. К Моффату вполне подходит известное высказывание К. Маркса: «Европейские ученые, в большинстве своем прирожденные придворные лакеи, превращают басилевса в монарха в современном смысле слова»³. Моселекатсе не был неограниченным монархом. Его распоряжения беспрекословно выполнялись, его немилости боялись, он мог послать человека на казнь. Но все наиболее важные вопросы, касавшиеся всего народа и страны, он решал не один: для этой цели созывался совет. Одно из таких собраний совета описал Р. Моффат: «После полудня я пошел к Моселекатсе. У него собралось 11 ивдуна, сидящих перед ним полукругом»⁴. Моффат не знал языка матабеле, с ним не было переводчика, и он не мог понять, о чем идет речь, но он описывает события, которые предшествовали этому собранию и которые дают возможность предположить, что было предметом обсуждения.

Из пограничного селения прибыл человек с сообщением, что там появились чужие люди верхом на лошадях. Два ивдуна, Маньобе и Виллиам, немедленно отправились в этот район и, хотя не встретили никого из посторонних, установили, что такие люди действительно были. Было сделано предположение, что это бурские разведчики; в этот пограничный район были посланы люди, чтобы следить за появлением посторонних людей и немедленно об этом доносить. За несколько дней до этого поступило сообщение из соседнего племени бамангвата, что там появилась большая партия чужих людей неизвестно с какой целью. Эти сообщения не могли не вызвать беспокойства и не могли не стать предметом обсуждения. К этому же времени относится упомянутый случай с бурским охотником Шварцем, приславшим вместо обещанного оружия разные тряпки,

¹ Можно предполагать, что англичане играли в этом провокационную роль, но установить это пока невозможно.

² The Matabele Journals of Robert Moffat, т. 1, стр. 24.

³ Архив Маркса и Энгельса, т. IX, стр. 143.

⁴ The Matabele Journals of Robert Moffat, т. 2, стр. 115.

которые Моселекатсе и демонстрировал на этом собрании. Надо полагать, что это был военный совет Моселекатсе, созданный для обсуждения вопроса о возможности нападения буров.

Т. Бейнс описывает другое заседание совета, созванное Умнобати; присутствовало от 12 до 20 индун и воинов. К этому времени в Матабелеленд приехало уже много европейцев — искали золото, скупали слоновую кость, охотились, высматривали, шпионили, готовили почву для оккупации. Матабеле не могли не понимать, что этот наплыв европейцев ничего доброго им не сулит, и требовали от Умнобати принятия решительных мер к изгнанию всех европейцев. Об этом, как сообщает Т. Бейнс, и шла речь на этом собрании совета. Следует заметить, что после смерти Моселекатсе наметилось определенное расхождение взглядов верхушки матабеле и народа по вопросу об отношении к европейцам. Народ оказывал большое давление на Умнобати и особенно на Лобенгулу, требуя закрыть двери для европейцев, а Лобенгула и его окружение увидели в прибытии европейцев возможность личного обогащения и искали путей соглашения с европейцами, наивно полагая, что заключаемые ими договоры спасут их независимость.

Кроме совета, мы находим у матабеле и народное собрание. Площадь для собраний полна народа, пишет Р. Мофпат. Моселекатсе сидит в кругу собравшихся. «Все безоружны, без копьев и щитов... Когда я вышел на площадь, один из ораторов произносил с большим жаром речь. Кончив, он вернулся на прежнее место. После паузы в несколько минут поднялся без всякой церемонии (курсив наш. — И. И.) другой оратор, вышел на середину круга и начал речь. Оратор все время находится в движении, расхаживая взад и вперед по кругу, обращаясь к королю, к собранию или к обвиняемым... Моселекатсе говорил мало, ограничиваясь репликами»¹. Мофпат говорит, что, как ему показалось, участники собрания свободно выражают свое мнение. Мофпат не понимал речей ораторов, но, судя по всему, собрание было созвано для обсуждения проступка какой-то группы матабеле, среди которой были три жены Моселекатсе.

Но народные собрания, игравшие большую роль в период пребывания матабеле в Трансваале, постепенно утратили свою роль в Южной Родезии еще при Моселекатсе. Бесконечные войны: завоевание новой территории для поселения сначала в Трансваале, а затем в Южной Родезии, борьба за независимость против англо-бурских колонизаторов, грабительские войны против малюна и макололо, превратившиеся в промысел, — усиливали власть верховного вождя, являвшегося одновременно и военачальником, и небольшой группы индун. Первобытная демократия, подорванная еще в период пребывания матабеле в Натале, постепенно сходит на нет, уступает место господству узкой группы военачальников. После прихода к власти Лобенгулы европейские современники не зафиксировали ни одного народного собрания. Совет старейшин постепенно заменяется советом индун-военачальников, в составе которых видное место занимают нематабеле. Совет при Моселекатсе, в последний период его жизни, уже не совет родовых старейшин. Состав совета постепенно сужается и в конце исследуемого периода мы видим Лобенгулу, решающего важнейшие вопросы предоставления концессий европейцам в окружении лишь трех приближенных индун. Представителями центральной власти на местах являются уже не избранные народом родовые старейшины, а назначаемые свыше индун. Но каждый взрослый мужчина-матабеле был воином, и потому не могло еще быть противостоящей ему публичной, власти.

¹ The Matabele Journals of Robert Moffat, т. 1, стр. 93, 94.

Матабеле не знали сложившегося государства, не было специального аппарата власти, оторванного от народа и стоящего над народом. Однако все предпосылки к такому отделению власти от народа к концу исследуемого периода были уже заложены.

«Так органы родового строя постепенно отрываются от своих корней в народе, в роде, в фратрии, в племени, а весь родовой строй превращается в свою противоположность: из организации племён для свободного регулирования своих собственных дел он превращается в организацию для грабежа и угнетения соседей, а соответственно этому его органы из орудий народной воли превращаются в самостоятельные органы господства и угнетения, направленные против собственного народа»¹.

Военная демократия матабеле не успела превратиться в развитое государство. Английская колонизация прервала закономерно и естественно развивавшийся процесс. История английской колонизации не входит в задачи нашего исследования, ограничимся некоторыми основными фактами.

В 1888 г. миссионер Джон Моффат заключает с Лобенгулой договор о «дружбе» с Англией. Лобенгула искал дружбы с Англией, чтобы использовать ее в борьбе против усиливавшихся бурских и португальских притязаний на Матабелеленд. Для английского империализма этот договор нужен был лишь как трамплин к захвату Матабелеленда. Вслед за заключением этого договора, в том же 1888 году, агенты Сесилия Родса заключили с Лобенгулой договор на поиски и разработку золотых месторождений. Лобенгула, не умевший прочитать договор и вместо подписи поставивший под ним крестик, явился жертвой шантажа и вероломства английских колонизаторов. В следующем году Сесилия Родс получил королевскую хартию на оккупацию Машоналенда и Матабелеленда.

В 1890 г. первая партия европейских колонистов, так называемая «колонна пионеров», под охраной вооруженных отрядов появилась в стране машона. Англичане начали с Машоналенда, рассчитывая на содействие машона, которым они демагогически обещали «освобождение от тирании» матабеле. Для Лобенгулы это было полной неожиданностью, так как это никак не вытекало из подписанных им договоров. Он с тревогой наблюдал за оккупацией Машоналенда, но все еще надеялся сохранить независимость путем незначительных уступок и соглашений с колонизаторами. Но эти иллюзии очень быстро рассеялись. Народ требовал решительных мер.

В 1893 г. Лобенгула поднял свой народ на войну против английских захватчиков, за независимость и свободу. Но силы были не равны. Матабеле потерпели поражение. Лобенгула сжег свой крааль Булавайю, отступил на север и погиб, спасаясь от преследования английских отрядов генерала Джемсона. Точное место погребения Лобенгулы не установлено. Матабелеленд был захвачен англичанами. Совместное восстание машона и матабеле в 1896 г., потопившее англичанами в крови, не могло изменить положения.

Созданная Моселекатсе — Лобенгулой система управления была разрушена. В течение 50 лет английские власти Южной Родезии проводили политику прямого и непосредственного подавления матабеле. В 1946 г. английские власти разыскали сына (?) Моселекатсе, 103-летнего старца «принца Ньянда» и возвели его на «престол» матабеле. Это явилось одним из проявлений попыток колониальной администрации восстановить подорванную ими племенную организацию и законсервировать ее как дополнительное средство административно-полицейского подавления матабеле.

¹ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. 1948, стр. 185.

СО Д Е Р Ж А Н И Е

Н. А. Бутин ов. Проблема экзогамии (По австралийским материалам) . . .	3
Д. А. Ольдерогге. Малайская система родства	28
М. О. Косвен. Переход от матриархата к патриархату	67
Б. О. Долгих и М. Г. Леви н. Переход от родоплеменных связей к территориальным в истории народов Северной Сибири	95
А. Ф. Анисимов. Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма	109
С. В. Иванов. Происхождение бурятских онгонов с изображениями женщин	119
С. М. Абрамзон. Формы родоплеменной организации у кочевников Средней Азии	132
К. Л. Задыхина. Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии.	157
Н. А. Кисляков. Калым и приданое у таджиков	180
З. А. Никольская. Пережитки патриархально-родового строя у аварцев в XIX и в начале XX века	224
И. И. Потехин. Военная демократия матабеле	234



*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Академии Наук СССР*

•

Редактор издательства *Б. О. Долгих*
Технический редактор *Н. А. Неграсса*

•

РИСО АН СССР № 4986, Т-07886. Издат. № 314.
Тип. заказ № 1284. Подп. и печ. 2/ХІ 1951 г.
Формат бум. 70×108¹/₂. Печ. л. 21,22.
Уч.-издат. 21,6. Тираж 3000.

Цена в переплете 20 руб

2-я тип. Издательства Академии Наук СССР
Москва, Шубинский пер., д. 10

