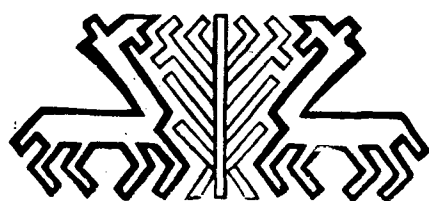


АКАДЕМИЯ НАУК СОЮЗА ССР

# СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ



6

1 9 5 9

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

АКАДЕМИЯ НАУК СОЮЗА ССР

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

# СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

№ 15762

6

НОЯБРЬ-ДЕКАБРЬ

1 9 5 9

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

*Москва*

ВОЛОГОДСКАЯ  
ОБЛАСТНАЯ  
БИБЛИОТЕКА

Редакционная коллегия:

Главный редактор член-корр. АН СССР С. П. Толстов  
Зам. главного редактора член-корр. АН СССР А. В. Ефимов  
Н. А. Баскаков, Г. Ф. Дебец, М. О. Косвен, П. И. Кушнер,  
М. Г. Левин, Л. П. Потапов, И. И. Потехин, Я. Я. Рогинский,  
академик М. Ф. Рыльский, В. К. Соколова,  
Г. Г. Стратанович, С. А. Токарев, В. Н. Чернецов  
Ответственный секретарь редакции О. А. Корбе

*Журнал выходит шесть раз в год*

Технический редактор Н. А. Колгурина

---

Адрес редакции: Москва, Г-19, ул. Фрунзе, 10

---

Т-13536      Подписано к печати 14/XII 1959 г.      Формат бумаги 70×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Тираж 1925 экз.      Бум. л. 6<sup>3</sup>/<sub>4</sub>      Зак. 3714      Печ. л. 18,49+2 вкл.      Уч.-изд. л. 22,8  
2-я типография Издательства Академии наук СССР. Москва, Шубинский пер., 10

## Ф. ЭНГЕЛЬС И ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ЭТНОГРАФИИ

(К 75-летию выхода в свет книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства»)

Маркс и Энгельс в своих трудах не раз обращались к проблемам первобытной истории и тесно связанным с ними проблемам этнографии. Этим они преследовали не только широкие теоретические цели — создание обобщающей философии исторического процесса, — но и непосредственно практические, политические задачи. Для того, чтобы обосновать возможность и неизбежность перехода общества на высшую, коммунистическую стадию развития, надо было показать исторически обусловленный, преходящий характер устоев капиталистического общества, а для этого, в свою очередь, было необходимо исследовать происхождение таких якобы изначальных и вечных институтов, как частная собственность, классы и государство. Здесь, как и в других областях творчества основоположников научного коммунизма, ярко выступает неразрывная связь революционной науки с практикой революционной борьбы пролетариата за ниспровержение капитализма и построение коммунистического общества.

Разработка Марксом и Энгельсом материалистической концепции первобытной истории, отразившись в ряде их статей и фундаментальных трудов, нашла свое завершающее выражение в специальном исследовании по истории первобытно-общинной формации. Это исследование было начато в 1880 г. Марксом и после его смерти продолжено и закончено Энгельсом, который, далеко продвинувшись по намеченному его старшим соратником пути, в 1884 г. выпустил в свет классическое произведение марксистской исторической литературы «Происхождение семьи, частной собственности и государства» — произведение, оцененное В. И. Лениным как «одно из основных сочинений современного социализма»<sup>1</sup>.

Книга «Происхождение семьи, частной собственности и государства» явилась плодом многолетнего глубокого изучения историко-этнографических данных, критического освоения большого количества специальных работ, на материалах которых Энгельсом были раскрыты важнейшие, зачастую не понятые самими авторами этих работ особенности первобытной формации. Главным источником, положенным Энгельсом в основу своего исследования, была книга «Древнее общество» выдающегося американского этнографа Л.-Г. Моргана, который, собрав большой фактический материал и стихийно придя к материалистическому пониманию истории, впервые попытался внести определенную систему в наши представления о древнейшем прошлом человечества. Однако труд Энгельса ни в коей мере не являлся простым переложением работы Моргана. «Было бы нелепо, — писал Энгельс, — лишь «объективно» излагать Моргана, а не истолковывать его критически и, используя вновь достигнутые результаты, изложить их в связи с нашими воззре-

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 29, стр. 436.



ниями и уже полученными выводами»<sup>2</sup>. Энгельс основательно переработал обобщенный Морганом материал, дополнил его важнейшими новыми выводами и, таким образом, совершенно самостоятельно дал исчерпывающее истолкование процессу первобытной истории. По сравнению с «Древним обществом» Моргана «Происхождение семьи, частной собственности и государства» явилось не просто крупным научным шагом вперед, но принципиально новым шагом, в котором сказалось последовательное применение методологии исторического материализма.

Невозможно переоценить значение, которое имел труд Энгельса для развития исторической науки вообще и истории первобытного общества в особенности. В нем впервые были даны теоретические основы, определившие отправную точку истории человеческого общества, установлены начальный и конечный рубежи первобытно-общинной формации и раскрыты основные закономерности ее развития. В нем было показано, что основой исторического процесса первобытности, как и последующих социально-экономических формаций, являлось прогрессивное развитие производительных сил и что этот процесс при всем конкретно-историческом своеобразии его вариантов был в основном универсальным для всех групп первобытного человечества. В книге Энгельса показано, что первобытная экономика базировалась на коллективной, общинно-родовой собственности, исторически предшествовавшей частной собственности, что материнский род и присущие ему формы групповой и парной семьи исторически предшествовали отцовскому роду и патриархальной, а затем моногамной семье, что первобытное народовластие исторически предшествовало отделенному от народа органу классового угнетения — государству. В книге, иначе говоря, раскрыты и обоснованы марксистские идеи единства исторического пути человечества, исторического прогресса и закономерной сменяемости тех общественных форм, которые классовой наукой были объявлены «естественными» и «непоколебимыми» устоями человеческого общежития.

Вместе с тем труд Энгельса давал важнейшие методологические установки для понимания исторических взаимоотношений между передовыми и отставшими в своем развитии народами. Показав, что развитие всего человечества всегда определялось общими, едиными историческими закономерностями, Энгельс нанес решительный удар колониалистскому противопоставлению «культурных», или «исторических», и «природных», или «неисторических», народов, из которых якобы только первые являются активным субъектом истории и, следовательно, призваны руководить вторыми.

Со времени появления «Происхождения семьи, частной собственности и государства» революционная марксистская теория прочно заняла ключевые позиции в первобытном разделе исторической науки. Не будет преувеличением сказать, что отныне все развитие буржуазной науки о первобытном обществе по существу было подчинено задаче контрнеступления на марксизм. Посмотрим, какими путями шло это контрнеступление за истекшие три четверти века.

\*  
\*  
\*

Сила материалистического учения о первобытности была такова, что на первых порах многие его основные положения получили значительное распространение в самой буржуазной науке. Во второй половине 1880-х годов в трудах ряда крупнейших ученых того времени широко отразились идеи единства законов развития первобытного общества, первобытного коллективизма, универсальности материнского рода. Одна-

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXVII, стр. 372.

ко именно возрастающий успех новых идей, неразрывно связанный с торжеством материалистического понимания исторического процесса, неизбежно должен был вызвать реакцию буржуазной идеологии, ее контратаку на марксизм. Эта контратака не была изолированной схваткой на одном из участков идеологического фронта — она была неотделима от ускорившегося в 1890-х годах перехода капитализма на империалистическую стадию развития, а вместе с тем и от начавшегося общего кризиса буржуазных обществоведческих наук, их окончательного перехода на реакционные антинаучные позиции.

В прошлом, когда капитализм еще не вступил в нисходящую стадию своего развития, передовыми представителями буржуазной этнографии были выдвинуты идеи, сыгравшие положительную роль в развитии науки о первобытности. Эволюционная школа в этнографии, несмотря на весь схематизм сконструированной ею бесформенной вненациональной мировой культуры, приблизилась к пониманию законов поступательного движения общества; Л.-Г. Морган, отпавляясь от идей эволюционизма, но сумев почти оторваться от них, по словам Энгельса, «в границах своего предмета самостоятельно открыл во второй раз Марксово материалистическое понимание истории...»<sup>3</sup>. Теперь, в эпоху империализма, перед лицом растущей угрозы революционной борьбы и распространения революционной идеологии марксизма буржуазная этнография, как и буржуазная гуманитарная наука в целом, стала спешно отрекаться от «грехов молодости», от эволюционизма, от Моргана, от идеи закономерного исторического развития человечества, гениально развитой Марксом и Энгельсом в их обобщающей философии истории.

Начавшись разрозненными выступлениями отдельных апологетов классовой науки, это фронтальное наступление вскоре привело к возникновению ряда этнографических школ, взявших на вооружение идеи новейшей буржуазной философии и в свою очередь постаравшихся представить фактический материал для реакционных философско-социологических построений. Чтобы понять положение, создавшееся в современной буржуазной науке о первобытном обществе, напомним в общих чертах концепции этих школ — «школы культурных кругов» в Германии и ее преемницы — венской «культурно-исторической школы», «функциональной школы» в Англии и «школы исторической антропологии» в США.

Методологические позиции «школы культурных кругов», в самом начале XX в. разработанные ее основоположником Ф. Гребнером, могут быть определены как перенесение в область этнографии, а вместе с тем и первобытной истории идей неокантианской философии риккертского толка. Заимствовав риккертский тезис о непознаваемости закономерностей общественного развития и соединив его с так называемой «антропогеографией» Ф. Ратцеля, Гребнер по ряду формальных признаков сконструировал некоторое количество обособленных комплексов, или «кругов», человеческой культуры, которая, по его мнению, не развивается во времени, а лишь взаимодействует (диффундирует) в географическом пространстве. Теория Гребнера была должным образом оценена противниками марксизма. В 1910-х годах она была подвержена основоположником венской «культурно-исторической школы» В. Шмидтом, на протяжении почти полувека неустанно пытавшимся использовать данные этнографии для опровержения марксистской концепции истории первобытного общества. Католический патер Шмидт с самого начала откровенно поставил своей целью доказать незыблемость библейской традиции в той ее части, в какой она послужила обоснованием идеологии классового общества, или, иными словами, доказать изначальность религиозного мировоззрения, моногамной семьи, частной собственности и патриархальной власти. Для этого Шмидт несколько видоизменил греб-

<sup>3</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXVII, стр. 358.

неровский метод, в который он внес элементы ложного «историзма», заостренного против подлинно научных тенденций раскрыть закономерности общественного развития. Расположив «культурные круги» по определенной генеалогической схеме — от «пигмейской пракультуры» до «высших культур» народов Старого Света, — он путем подтасовки научных фактов, с одной стороны, сконструировал две параллельные, независимые друг от друга линии развития — патриархальную и матриархальную, с другой, — констатировал у «патриархальных народов» изначальное существование названных выше институтов и идей классового общества. Таким образом, если для школы культурных кругов были характерны идеи индетерминизма и агностицизма, то Шмидт и его последователи, полностью сохранив первую из этих идей, отказались от второй во имя попытки сконструировать антиэнгельсовскую схему происхождения семьи и частной собственности.

Возвращение к старым знаменам агностицизма сказалось в концепции функциональной школы Б. Малиновского и А. Рэдклифф-Броуна, возникшей в Англии вскоре после первой мировой войны. В этнографии, как и в истории, экономике, правоведении и других гуманитарных науках, функционализм отражал гносеологические установки марбургской школы неокантианства, которая, объявив непознаваемыми начало и конец любого явления, выдвинула в качестве единственной задачи познания выявление функций этого явления. Задачам исторического исследования, в частности исследования происхождения и развития общественных институтов, этнографы-функционалисты противопоставили чисто утилитарное изучение функций институтов «туземных культур» для того, чтобы в условиях кризиса колониальной системы империализма практически помочь колониальным властям обеспечить завуалированное (так называемое «косвенное») управление отставшими в своем развитии народами.

Наконец, американская «школа исторической антропологии» вообще не составила принципиально нового научного направления. Вместо гребневской теории культурных кругов мы видим здесь так называемые культурные ареалы, с помощью которых американские этнографы-теоретики долгое время пытались опровергнуть идеи исторического единства и прогресса преимущественно с позиций того же диффузионизма. Только в 1930-х—1940-х годах, когда североамериканский империализм выступил с откровенными притязаниями на мировое господство, теоретическая этнография в США начинает быстро активизироваться и перевооружаться. На основе эклектического соединения теории «культурных ареалов», прагматического «инструментализма» (философия американского махиста Дьюи), фрейдистской психологии и функционализма здесь возникает так называемое этнопсихологическое направление, различные оттенки которого представлены в работах Р. Бенедикт, А. Кардинера, Р. Линтона, К. Клюкхоффа, М. Мид и ряда других этнографов. Этнопсихологи объявили все культуры, общества, общественные институты и т. п. лишь отражением определенных комплексов индивидуальной или групповой психики и, сконструировав великое множество «моделей» («профилей», «образцов», «конфигураций») культуры, наделили их имманентными, раз навсегда данными и в то же время весьма различными по своей «социальной ценности» чертами. В этой своей конструкции этнопсихологи, как и функционалисты, стремились сочетать теоретическую борьбу против марксизма с непосредственной практической помощью империалистической агрессии. Первое достигалось отстаиванием идей бесконечной множественности и несонизмеримости отдельных культур и обществ, их стабильности и качественной («психической») неизменности на всем протяжении от первобытности и до сегодняшнего дня, второе — апологетикой «культурного профиля» американцев, якобы призванных руководить другими, менее полноценными народами. В концепции этнопсихологи-

чешской школы особенно разительно сказалось катастрофическое падение американской этнографии, которая, некогда дав науке Моргана, а затем на долгие годы сделавшись цитаделью антиморганизма, в конечном итоге пришла к неорасистскому противопоставлению «высших» и «низших» этнопсихических профилей человечества.

До недавнего времени названные направления почти безраздельно господствовали в реакционной зарубежной науке. Сейчас положение несколько изменилось. Кризис вступил в новую фазу, отмеченную дальнейшим разбродом в рядах буржуазных этнографов. Ряд видных этнографов США — Кребер, Херсковитц, Стюард и др. — отказался от статичного описания отдельных культур с диффузионистской или этнопсихологической их интерпретацией и выступил с более или менее явным признанием идеи исторического развития культуры и общества. Сходные явления наблюдаются среди этнографов западноевропейских стран: так, например, ученики Малиновского — Шапера и Лич, поправ кредо функционализма, высказались за целесообразность изучения социальных отношений в их историческом развитии, хотя бы и в пределах всего лишь полутора-двух прошедших столетий. Было бы, однако, ошибкой видеть в этих новых веяниях в буржуазной этнографии обращение к подлинному историзму. Если Кребер, Херсковитц и ряд других этнографов США объявляют о принятии ими идеи исторического развития, то только затем, чтобы тут же полностью обесценить ее нигилистической теорией «релятивизма», отрицающей какие бы то ни было объективные критерии в оценке общественного развития. Если Стюард обращается к многократно отвергнутой его коллегами идее Эволюции, то только затем, чтобы принять ее в форме «неоэволюционизма», т. е. многолинейной, лишенной исторического единства эволюции<sup>4</sup>. Тесно смыкаясь с так называемой «теорией ценностей», одним из основных тезисов которой является этноцентричность в оценке различных культур и, следовательно, их принципиальная несравнимость, релятивизм и неоэволюционизм представляют собой, таким образом, очередную атаку на марксизм, но атаку уже с новых, якобы исторических позиций.

Путь, пройденный буржуазной теоретической этнографией с 1890-х годов, — это извилистый путь бесконечных маневров, резких теоретических поворотов, бесславного погребения эфемерных направлений и школ и внезапной гальванизации уже преданных забвению идей. Правомерен вопрос: чем все же объясняются все эти новые маневры буржуазной науки?

Одна из причин этих маневров несомненно кроется в известном «саморазрушении» псевдонаучных построений под давлением противостоящих им объективных научных фактов. Как бы искусно эти факты препарировались, они не умещаются на отведенном им прокрустовом ложе и неумолимо заставляют буржуазных теоретиков снова и снова пересматривать свои позиции, обращаться к новым концепциям, долженствующим хоть как-то ответить на «проклятые вопросы», которые ставит перед реакционной наукой вновь накопленный фактический материал. В том же направлении действует борьба между отдельными школами буржуазной этнографии. Общая антимарксистская позиция не снимает соперничества между сторонниками различных «национальных школ». Известно, что этнопсихологическое направление в американской этнографии подверглось критике со стороны английских и немецких ученых; с другой стороны, и за океаном имел место ряд выступлений

<sup>4</sup> См.: «Anthropology Today: an Encyclopedic Inventory», Chicago, 1953; «Minutes of a discussion on progress and on value of the V International Congress of Anthropological and Ethnological sciences», Philadelphia, 1956; см. также: Ю. П. Аверкиев, О постановке некоторых проблем в современной американской этнографии, «Сов. этнография», 1958, № 3.

против культурно-исторического метода и функционализма. Немалую роль в крушении наиболее реакционных этнографических школ, и в первую очередь этнопсихологической школы, сыграло резкое возмущение американским неорасизмом в среде тех народов, которые уже стали или должны были стать жертвой американской агрессии, — возмущение, ярко проявившееся, например, в критических выступлениях японских и индийских этнографов.

Но самое главное заключается в другом. Со времени возникновения марксизма развитие науки определяется острой борьбой между материалистическим и идеалистическим мировоззрением. Идеалистическому пониманию истории противостоит концепция исторического материализма, созданная Марксом и Энгельсом, гениально развитая Лениным и творчески разрабатываемая марксистской наукой. Обострение кризиса реакционной этнографии и растущий разброд в рядах ее адептов — это в первую очередь свидетельство торжества марксистской теории исторического процесса, свидетельство успехов вооруженной этой теорией марксистской историко-этнографической школы.

\* \* \*

Разрабатывая теоретические положения марксизма, и прежде всего классического труда Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», советские этнографы и археологи уже в 1920-х годах активно включились в изучение истории первобытного общества. Поднятый за это время большой этнографический и — что особенно показательно — почти отсутствовавший во времена Энгельса археологический материал представил новую неопровержимую аргументацию в пользу материалистической концепции первобытной истории. В работах советских этнографов и археологов П. П. Ефименко, А. М. Золотарева, М. О. Косвена, С. П. Толстова и других были показаны универсальность первобытно-общинного родового строя как первой социально-экономической формации и полнейшая несостоятельность попыток представить родовую общину как случайное, эпизодическое явление в древнейшей истории человечества. В связи с этим большое внимание было уделено борьбе с антинаучными теориями культурных кругов, многолинейного развития общества, локальной ограниченности материнского рода и т. п. В ряде исследований было продемонстрировано наличие матриархально-родовых пережитков у народов индоевропейской лингвистической семьи и, следовательно, беспочвенность утверждений об исконно патриархальном строе «арийских» народов (так называемая теория «неарийского матриархата»). Не меньшее значение имело обнаружение этих пережитков у ряда народов Сибири (эвенков и др.), рассматривавшихся последователями культурно-исторической школы в качестве типичных представителей патриархальной пастушеской «пракультуры». Еще одним крупнейшим вкладом советских ученых в разработку этого круга вопросов явилось установление широчайшей распространенности одного из характерных признаков первоначального материнского рода — дуальной экзогамии, обнаруженной в историческом прошлом многочисленных народов Азии, Океании, Америки, Африки и Европы.

В ряде своих конкретных, посвященных отдельным народам исследований советские этнографы и археологи показали, что основой истории первобытного общества являлось поступательное прогрессивное развитие материальных производительных сил, закономерно приведшее к возникновению материнско-родового строя, а затем к его распаду и вызреванию в недрах первобытного общества классовых, эксплуататорских отношений. Значительное расширение круга источников позволило более обстоятельно, чем это было возможно в XIX в., изучить процессы разви-

тия первобытной формации и, руководствуясь марксистской теорией, детально исследовать происхождение и эволюцию основных социальных институтов этой формации. Большое значение в этом плане имели исследования советских ученых о времени и путях становления человеческого общества (Я. Я. Рогинский, С. П. Толстов, П. И. Борисковский), о возникновении родового строя и экзогамии (А. М. Золотарев, Е. Ю. Кричевский, С. А. Токарев, Д. А. Ольдерогге, Н. А. Бутинов), о конкретных формах и институтах первобытной материнско-родовой общины (М. О. Косвен), о военной демократии (С. П. Толстов) и обо всем широком комплексе проблем, связанных с разложением родового строя и складыванием классового общества.

Как уже отмечалось, проблемам разложения родового строя и возникновения отдельной семьи, частной собственности, классов и государства Энгельс придал особое идейно-теоретическое значение, заострив их разработку против господствовавших в современной ему науке теории изначальности всех основных устоев классового общества. Эти проблемы, поднятые Энгельсом в ценнейшем разделе его труда — главе «Варварство и цивилизация», — почти целиком были исследованы им заново, совершенно независимо от Моргана, не сумевшего подняться до понимания процессов классовообразования и классовой борьбы. Именно эта сторона концепции Энгельса вызвала наиболее упорные нападки реакционной науки, противопоставившей ей фальсификаторский тезис об извечности патриархальной или даже моногамной семьи — «естественной» носительницы начал частной собственности и принудительной власти, тезис, защищавшийся такими столпами буржуазной этнографии, как Старке и Вестермарк, Шмидт и Копперс, Малиновский и Лоуи.

Продолжая дело Энгельса, советские ученые посвятили указанным вопросам ряд конкретных историко-этнографических исследований и сводных, обобщающих работ. А. М. Золотаревым и М. О. Косвеном были изучены новые данные об историческом приоритете групповых форм семьи и брака. Н. А. Кисляковым, А. Н. Кондауровым, М. О. Косвеном и другими учеными привлечены и интерпретированы обширные новые материалы, показавшие сравнительно позднее возникновение патриархальной семейной общины, еще позднее, на стадии распада первобытного общества, сменяющейся индивидуальной, или моногамной, семьей. Много внимания было уделено изучению процесса классовообразования, отдельные этапы которого прослежены на материалах этнографии ряда народов Сибири, Средней Азии и Кавказа. Исследованные А. Н. Бернштамом, С. П. Толстовым, Л. П. Потаповым данные о патриархально-феодалных отношениях у различных, преимущественно кочевых, народов Советского Востока много дали для понимания генезиса феодальной собственности, ранних форм эксплуатации и становления отдельной от народа государственной власти. С этнографическими работами сомкнулись труды историков и археологов — Б. Д. Грекова, Б. Б. Пиотровского, Х. А. Моора, М. М. Дьяконова, С. В. Киселева, С. З. Зиманова и др. Во всех этих исследованиях, как и в соответствующих исследованиях философов, юристов, экономистов, на большом фактическом материале была наглядно продемонстрирована несостоятельность и тенденциозность попыток опровергнуть научные положения марксизма о времени, путях и причинах возникновения классов и государства.

Таким образом, в целом, вопреки всем стараниям буржуазных ученых, разработка проблем первобытной истории в марксистской науке привела к утверждению, развитию и конкретизации теоретических установок исторического материализма. Эта разработка показала, что не только принципиальные установки, но и все основные научные положения, развитые Энгельсом в «Происхождении семьи, частной собственности и государства», выдержали 75-летнюю проверку временем; что лишь одни эти установки и положения являются единственно надежной и плодотворной

методологической основой познания древнейшего прошлого человечества; что все идеалистические направления в науке о первобытном обществе — от откровенного агностицизма Гребнера и Малиновского до псевдоисторического антиэнгельсовского схемотворчества В. Шмидта и его последователей — представляют собой антинаучные конструкции, рассыпающиеся при ближайшем соприкосновении с данными объективной науки.

В ряде своих специальных работ советские этнографы подвергли острой научной критике методологические основы и практические результаты исследований школы культурных кругов и венской культурно-исторической школы (С. П. Толстов, С. А. Токарев), функционалистов (Д. А. Ольдерогге, И. И. Потехин), американских диффузионистов и этнопсихологов (М. Г. Левин, Ю. П. Аверкиева, Н. А. Бутинов). Показав антинаучность и бесплодность этих направлений, обнажив реакционную сущность апологетики капиталистического строя, колониализма, а подчас и откровенного человеконенавистнического расизма, работы советских ученых способствовали дальнейшему обострению кризиса буржуазной этнографической науки, усилили в ней организационный разброд и идейные шатания.

В последние годы в марксистскую разработку проблем первобытной истории активно включилась наука стран народной демократии. Серьезную работу в этой области ведут ученые Китайской Народной Республики (Ли Я-нун, Люй Чжэнь-юй), Германской Демократической Республики (К. Х. Отто, И. Зелльнов) и других социалистических стран.

Однако как ни значительны успехи марксистской науки в изучении истории первобытного общества, было бы ошибкой считать, что в настоящее время работа на этом участке идеологического фронта может быть в какой-то мере ослаблена. Напротив, современная историческая обстановка требует ее всемерного расширения и углубления, так как сейчас эта работа приобретает не только мировоззренческое, но и огромное практическое значение. Пробуждение Африки и дальнейшее развертывание освободительного движения в странах Азии, Южной Америки, во всем колониальном и зависимом мире привели к тому, что сейчас, как никогда, расширился круг народов, ставших непосредственными активными участниками важнейших исторических процессов современности. В числе их немало народов, еще стоящих на различных стадиях разложения первобытно-общинного строя или же сохранивших многочисленные его остатки. Вопрос о путях развития внеевропейских народов, об их ближайших исторических судьбах принадлежит к числу наиболее актуальных политических проблем нашей эпохи. Этот вопрос уже приковал к себе пристальное внимание буржуазной философии: именно с ним в значительной степени связывается появление новейших социологических спекуляций Тойнби, Сорокина и т. п., которые в обстановке крушения идей европоцентризма усиленно пропагандируют теории многолинейности исторического процесса, принципиальной несравнимости отдельных цивилизаций и отдельных исторических эпох, а тем самым и полный отказ от идеи социального прогресса. С этими спекуляциями в свою очередь связаны отмеченные выше концепции неозволюционизма, релятивизма и другие новейшие историко-этнографические теории, входящие в моду в реакционной буржуазной науке. Опираясь данными по отдельным племенам и народам, огромным фактическим материалом, накопившимся со времен Маркса и Энгельса, буржуазная этнография продолжает и усиливает свои атаки на марксизм, пытаясь «доказать» ошибочность историко-материалистического мировоззрения и, в частности, устарелость общих теоретических положений «Происхождения семьи, частной собственности и государства».

В этих условиях перед прогрессивной марксистской этнографией встает задача значительного увеличения объема работ в области исследования и обобщения накопившегося за последние десятилетия историко-

этнографического материала. Такая работа в известной мере проводится в связи с изданием советской этнографической серии «Народы мира», но, как явствует из сказанного выше, эта работа не может быть признана достаточной. Необходимо создание ряда монографических трудов, посвященных истории отставших в своем развитии народов мира, трудов, в которых на основе всего накопленного современной наукой материала было бы показано, что никакое конкретно-историческое своеобразие отдельных этнографических обществ ни в коей мере не может быть использовано для «опровержения» тезиса о принципиальном единстве и закономерной поступательности исторического процесса. Идя этим путем, марксистская история первобытного общества не только еще раз разрушит сконструированные буржуазной наукой реакционные антинаучные схемы, но и окажет непосредственную практическую помощь тем народам мира, которые, выходя на дорогу самостоятельного развития, все еще вынуждены преодолевать остатки первобытной отсталости, законсервированные веками колониального гнета.

\* \* \*

«Наша теория,— учил Энгельс,— это теория развития, а не догмат, который надо затвердить и механически повторять»<sup>5</sup>. Разработка научного наследия Энгельса советской историко-этнографической школой носит творческий, созидательный характер. За три четверти века, прошедшие со времени выхода в свет «Происхождения семьи, частной собственности и государства», в связи с накоплением огромного нового научного материала возник ряд новых проблем, а некоторые частные положения труда Энгельса потребовали нового обоснования и уточнения.

В какой мере новый фактический материал требует пересмотра тех или иных взглядов Энгельса на историю первобытного общества? Марксистская и псевдомарксистская ревизионистская наука отвечают на этот вопрос по-разному.

Как известно, разработанная основоположниками научного коммунизма концепция первобытного исторического процесса, являясь составной частью общей концепции исторического материализма, еще при жизни Энгельса стала подвергаться ревизии в работах немецких реформистов. Среди последних особенно отличился историк и этнограф Г. Кунов, который, начав в 1890 г. свой поход против марксизма защитой каутскианской теории завоевания, в последующих работах пришел к отрицанию всей системы марксистских взглядов на историю первобытного общества. Ссылаясь на последние данные этнографии, в частности на еще не интерпретированные в то время марксистской наукой новые данные этнографии австралийцев, Кунов отрицал исторический приоритет и универсальность материнско-родового строя со свойственными ему групповыми формами брака и пытался доказать изначальноность «охотничьего патриархата» и индивидуальной семьи. В своих последних, относящихся к 1920-м годам работах Кунов уже прямо скатился на позиции культурно-исторической школы и квалифицировал все марксистское учение о первобытном обществе как не отвечающее данным современной науки; основу марксистского понимания первобытности — учение о первобытном коллективизме — Кунов объявил не более чем «голой фикцией».

Эти и аналогичные им атаки на марксизм поныне ведутся ревизионистской этнографией, которая, выступая единым фронтом с буржуазной наукой и испытывая ее сильнейшее влияние, пытается объявить устаревшими и тем самым опровергнуть взгляды Маркса и Энгельса на первобытность. Весьма характерно в этом отношении положение, сло-

<sup>5</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXVII, стр. 614.



жившееся в одном из центров современного ревизионизма — Югославии. В югославской этнографии заметно сказывается влияние реакционной буржуазной идеологии. На страницах «Преграда», «Словенского этнографа» и других научных изданий в последние годы печатались статьи в защиту функционализма, велась пропаганда этнопсихологического изучения культурных «образцов» и «конфигураций»<sup>6</sup>. Неудивительно, что в этих условиях югославские этнографы-ревизионисты по следам Кунова пытаются опровергнуть марксистское учение о первобытном обществе и объявляют «всею лишь гипотезой» такие его твердо установленные положения, как, например, тезис о развитии семьи и брака от групповых форм к индивидуальным<sup>7</sup>.

Ревизионизм, как и откровенно буржуазная наука, безуспешно пытается воспользоваться новыми данными этнографии для опровержения исторической концепции марксизма. На принципиально противоположных позициях стоит подлинно марксистская наука. Отстаивая и творчески развивая взгляды Энгельса и в то же время решительно борясь с тенденциями догматизма, она показывает, что неизбежное уточнение отдельных положений «Происхождения семьи, частной собственности и государства», в первую очередь ряда воспроизведенных Энгельсом тезисов Моргана, ни в коей мере не затрагивает самого существа этих взглядов.

Не кто-иной, как сам Энгельс, показал пример творческого марксизма, с замечательной прозорливостью отметив отдельные места своего труда, могущие в дальнейшем потребовать известного пересмотра и уточнения.

Приняв в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» созданную Морганом периодизацию истории первобытного общества, Энгельс указал, что эта периодизация останется в силе до тех пор, «пока значительное расширение материала не заставит внести изменения»<sup>8</sup>. Развитие этнографической и археологической науки после 1880-х годов в целом блестящим образом подтвердило правильность основных критериев, положенных в основу данной периодизации, и намеченных в ней исторических граней, в своих важнейших чертах соответствующих археологически установленным периодам развития первобытных производительных сил. Но вместе с тем развитие науки показало, что данная периодизация не только требует ряда отдельных фактических уточнений<sup>9</sup>, но и не лишена более общих недочетов, связанных прежде всего с недостаточным выделением некоторых узловых моментов истории первобытного общества. Своим членением первобытной истории на эпохи «дикости» (присваивающее хозяйство) и «варварства» (производящее хозяйство) Морган как бы отодвинул на второй план две принципиальные грани, отделяющие этап расцвета первобытно-общинного строя от этапов его становления и распада. Между тем, с конца XIX в. был сделан ряд важнейших палеоантропологических открытий, показавших качественное своеобразие начального этапа первобытно-общинной формации (периода «нижней ступени дикости», по Моргану); в то же время успехи этнографии и археологии существенно уточнили наши представления о заключительном этапе этой формации (периоде «высшей ступени варварства») и также помогли лучше понять его качественное отличие от

<sup>6</sup> См.: M. S. Filipović, Etnoloski (etnografski) rad u Bosni i Hercegovini, «Pre-gled», 1955, октябрь; его же, Savremena etnologija ili etnografija, там же, 1956, март — апрель; B. Bratanić, Regionalna ili nacionalna in opća etnologija, «Sloven-ski etnograf», т. X, 1957.

<sup>7</sup> M. S. Filipović, Savremena etnologija ili etnografija, стр. 151—152.

<sup>8</sup> Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, М., 1952, стр. 20.

<sup>9</sup> См.: С. П. Толстов, К вопросу о периодизации истории первобытного общества, «Сов. этнография», 1946, № 1.

двух предыдущих ступеней «варварской эпохи». Таким образом, новые данные науки, в целом отнюдь не опровергнув периодизации Моргана—Энгельса, при внесении отдельных коррективов полностью сохранившей свое значение для детальной характеристики первобытного исторического процесса, позволили выработать новую периодизацию, выделяющую три основных этапа, соответствующих времени становления, расцвета и разложения первобытно-общинной формации.

Первый этап развития первобытного общества — эпоха первобытного человеческого стада — был выделен В. И. Лениным, который на основе накопленного в посленгельсовское время огромного палеоантропологического и археологического материала подчеркнул качественное отличие этого этапа от сменяющего его этапа родового строя. Нижней границей эпохи первобытного стада советские историки и антропологи считают начало изготовления искусственных орудий и появление человека древнейшего типа, верхней — возникновение родового строя и появление *Homo sapiens*. В последнее время, правда, в статьях Б. Ф. Поршнева имели место попытки пересмотреть эту точку зрения и отодвинуть грань возникновения человека и человеческого общества к верхнему палеолиту. Эти попытки встретили решительный отпор со стороны советских антропологов, историков и философов, показавших методологическую и фактическую порочность выдвинутых Б. Ф. Поршневым аргументов<sup>10</sup>.

Столь же единодушно решается в советской науке вопрос о втором этапе развития первобытного общества — эпохе родового строя с его универсально-исторической основной экономической ячейкой — материнско-родовой общиной. Понимание классического материнско-родового строя как подлинного воплощения и расцвета первобытно-общинной формации с замечательной глубиной раскрыто в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» Энгельса и вновь многократно подтверждено всем накопившимся за последующие десятилетия фактическим материалом.

Сложнее обстоит дело с пониманием, а вместе с тем и наименованием третьего этапа первобытности — эпохи разложения первобытной родовой общины. В дискуссии по этому вопросу, которая вот уже около полутора десятков лет ведется в советской научной литературе, можно выделить два основных направления. Сторонники первого из них рассматривают этап разложения родовой общины как период, единый по своему социально-историческому содержанию, но многообразный по воплощающим его формам. В зависимости от конкретно-исторических условий развития того или иного народа разложение родовой общины проходило в одних случаях преимущественно в форме позднего матриархата, в других — в форме патриархата, в третьих — в форме преобладания рано развившихся соседско-общинных связей, причем во всех этих случаях крупнейшим фактором разложения первобытно-общинного строя и формирования в недрах его классов и государства являлось развитие специфических отношений военной демократии. Отправляясь от этого последнего обстоятельства, С. П. Толстов в 1946 г. предложил назвать весь данный этап эпохой военной демократии<sup>11</sup>; позднее А. Л. Монгайт и А. И. Першиц, указывая на прогрессирующее развитие на третьем этапе первобытности территориальных отношений, внесли предложение назвать его эпохой первобытной соседской общины<sup>12</sup>. Второе направление

<sup>10</sup> Обзор литературы по данному вопросу см. в работе: Ю. И. Семенов, К дискуссии по проблемам возникновения труда и становления человеческого общества, «Сов. антропология», 1958, № 4.

<sup>11</sup> С. П. Толстов, Указ. раб.

<sup>12</sup> А. Л. Монгайт, А. И. Першиц, Некоторые вопросы первобытной истории в советской литературе послевоенных лет, «Вопросы истории», 1955, № 1; А. И. Першиц, Развитие форм собственности в первобытном обществе как основа периодизации его истории, «Сов. этнография», 1955, № 4

в трактовке вопроса представлено М. О. Косвен, выделяющим универсально-историческую стадию патриархата и сменяющую ее стадию военной демократии<sup>13</sup>. Вопрос об основных линиях распада первобытно-общинного строя остается, таким образом, дискуссионным и продолжает настоятельно требовать своей разработки. Нельзя забывать, что в современных условиях это не просто академический вопрос дальнейшего уточнения периодизации первобытной истории, а вопрос о путях исторического развития сотен племен и народов, в той или иной мере еще переживающих состояние разложения родовых, первобытно-общинных отношений.

Доработки потребовали и некоторые другие, более частные положения Моргана, воспроизведенные в труде Энгельса. Так, в частности, подвергся пересмотру вопрос о так называемой кровнородственной семье, реконструированной Морганом в качестве первой, сменившей первоначальный промискуитет, формы группового брака. Если в первом издании «Происхождения семьи, частной собственности и государства» Энгельс безоговорочно принял эту форму развития брачно-семейных отношений, то уже семь лет спустя, в четвертом, переработанном издании своего труда, он, ссылаясь на исследования Файсона и Хаутта, в принципе допустил возможность и другой точки зрения, согласно которой стадия промискуитета непосредственно сменяется стадией экзогамно-родового группового брака. Во времена Энгельса более вероятной казалась гипотеза Моргана, аргументированная материалами этнографии полинезийцев и особенностями так называемой малайской системы родства. Однако впоследствии работами зарубежных (В. Риверс) и советских (А. М. Золотарев, Д. А. Ольдерогге) этнографов было установлено, что аргументация Моргана основывалась на ошибочной оценке им общественного строя полинезийцев, которых Морган относил к «средней ступени дикости», тогда как они, особенно гавайцы, стояли на последнем этапе развития первобытного общества и у них имело место зарождение классовых отношений и государства. Тем самым стало ясно, что малайская система родства, являясь весьма поздней формой, ни в коей мере не доказывает существования кровнородственной семьи. В настоящее время большинство советских историков первобытного общества отказалось от этой гипотетической стадии развития брачно-семейных отношений и начинает историю группового брака непосредственно с его древнейших экзогамно-родовых форм. Попытки отдельных советских специалистов, в частности П. И. Борисковского, реконструировать кровнородственную семью независимо от малайской системы родства не подкреплены каким-либо фактическим материалом<sup>14</sup>.

Не подтвердилось данными современной этнографии и биологии приведенное в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» моргановское объяснение возникновения экзогамии из стремления избежать кровосмешения. Советскими учеными А. М. Золотаревым, С. П. Толстовым, Н. А. Бутиновым был сделан ряд попыток уяснить и конкретизировать историю возникновения экзогамии<sup>15</sup>, однако в целом эта сложная проблема не может еще считаться решенной и требует дальнейшей разработки.

<sup>13</sup> М. О. Косвен, О периодизации первобытной истории, «Сов. этнография», 1952, № 3; его же, Очерк истории первобытной культуры, изд. 2, М., 1957.

<sup>14</sup> См.: П. И. Борисковский, Древнейшее прошлое человечества, М., 1957, стр. 137—140.

<sup>15</sup> А. М. Золотарев, Происхождение экзогамии, «Изв. ГАИМК», т. X, 1931, вып. 2—4; С. П. Толстов, Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен, «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1936, № 9—10; Н. А. Бутинов, Проблема экзогамии (на материале австралийцев), сб. «Родовое общество», Труды Ин-та этнографии АН СССР, нов. сер., т. XIV, М., 1951. См. также: И. А. Золотаревская, Дискуссия о проблеме экзогамии, «Сов. этнография», 1947, № 3.

Обширное поле деятельности советской науки составляет исследование ряда проблем первобытной истории, в общей форме гениально истолкованных Марксом и Энгельсом, но все еще продолжающих требовать детализированной разработки. В послеэнгельсовской литературе остаются недостаточно исследованными вопросы формирования отдельной собственности патриархальной семьи, патриархального рабовладения, перехода от родовых связей к территориальным, процесса превращения органов военной демократии в органы государственной власти. Особенного внимания требуют такие не затронутые Энгельсом по недостатку в его время фактического материала вопросы, как значение мужских союзов и тайных обществ в укреплении раннеклассовых отношений и проблема возникновения обычного права. Наконец, в проблеме происхождения религии, основательно разработанной в части опровержения всякого рода теорий изначальности религиозного мировоззрения и первобытного монотеизма, остаются недостаточно изученными вопросы исторического соотношения наиболее ранних форм религиозного мировоззрения — анимизма, тотемизма, магии и т. д.

Первобытный раздел исторической науки, привлекий к себе специальное внимание основоположников научного коммунизма, имеет большое мировоззренческое и политическое значение. Творческая разработка проблем истории первобытного общества, и в первую очередь основных положений «Происхождения семьи, частной собственности и государства», продолжает оставаться важной задачей советских этнографов. Вместе с тем в условиях дальнейшего обострения кризиса буржуазной науки и появления ряда новых реакционных историко-этнографических концепций особенную актуальность приобретает поставленная Н. С. Хрущевым задача «разоблачать буржуазную идеологию, бороться за чистоту марксистско-ленинской теории»<sup>16</sup>. Только успешным решением этих ответственных задач советские исследователи первобытного общества смогут внести свой вклад в реализацию исторических предначертаний XXI съезда КПСС — съезда строителей коммунизма.

---

<sup>16</sup> Н. С. Хрущев, О контрольных цифрах развития народного хозяйства СССР на 1959—1965 годы, Госполитиздат, М., 1959, стр. 67.



# ВОПРОСЫ ОБЩЕЙ ЭТНОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ

Г. Ф. ХРУСТОВ

## К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИЯХ СОБСТВЕННОСТИ В ПЕРВОБЫТНОМ ОБЩЕСТВЕ

*(О характере земельной собственности у австралийцев)*

Вопрос об отношениях собственности имеет первостепенную важность при исследовании общества на любом этапе его развития. Изучение отношений собственности в первобытном обществе на его ранних ступенях имеет особое значение, так как здесь мы имеем дело с исходным пунктом развития исторических форм собственности. В своей классической работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельс блестяще доказал, что частная собственность представляет собой не извечное явление, а продукт развития производительных сил общества на определенном этапе его истории. Этот вывод имеет огромное значение для борьбы с идеологией частной собственности.

Апологеты частной собственности не раз на протяжении истории пытались найти в этнографических данных об отсталых племенах подтверждение своих взглядов. Поэтому научный анализ отношений собственности в первобытном обществе имеет большое значение не только для познания определенных сторон истории развития общества, но и для актуальной задачи борьбы с идеологией частной собственности.

Настоящая статья имеет целью рассмотреть вопрос о земельной собственности в первобытном обществе той стадии развития, на которой находились австралийские племена. Этнографический материал, относящийся к этому вопросу, сложен и противоречив.

Попытки «опровергнуть» существование общественной собственности у австралийцев делались давно. Так, Дж. Грегори, профессор университета в Глазго, писал об австралийцах: «Коммунистической чертой аборигенов, как утверждали, было отсутствие частной собственности. Но эта точка зрения также неосновательна... Существовала даже частная собственность на землю, продукты природы и охотничьи территории»<sup>1</sup>.

Д. Дэвидсон, используя материал австралийской этнографии, доказывал существование индивидуальной собственности на землю у австралийцев (как представителей определенной ступени общественного развития). Свои выводы Дэвидсон изложил в следующих шести пунктах: «1) существует понятие действительной собственности индивидуумов или семей на землю; 2) семейная охотничья территория отделена четко установленными границами; 3) переход границ запрещен (за некоторыми исклю-

<sup>1</sup> J. W. Gregory, Australasia, т. I, Australasia and New Zealand, London, 1907, стр. 217.

чениями); 4) район наследуется от отца к сыну; 5) собственность осознается до такой степени, что собственник может свободно распоряжаться своей землей; 6) семейные районы являются патрилокальными»<sup>2</sup>.

Через десять лет после опубликования цитированной работы Дэвидсон снова выступил с аналогичной концепцией. «Орда... отнюдь не является наименьшей единицей, владеющей землей,— писал он.— Во многих частях континента собственность орды разделена на несколько территорий, каждой из которых владеет семья или индивидуум»<sup>3</sup>. Правда, Дэвидсон тут же вынужден сделать оговорку, что «на практике» это разделение часто не соблюдается, но затем, не замечая противоречия «практики» со своей теорией, он продолжает говорить о «собственности этих семей или индивидуальной собственности» на землю, которая наследуется непосредственно от отца к сыну.

Патер Вильгельм Шмидт утверждал, что у аборигенов Австралии наряду с собственностью на землю «семейных групп» существует собственность «индивидуальной семьи»<sup>4</sup>; более того, с его точки зрения, «здесь существует даже настоящая индивидуально-личная собственность, а не только собственность индивидуальной семьи как коллектива» на землю<sup>5</sup>.

М. Герсковиц, придерживаясь в основном концепции общественной земельной собственности у австралийских племен, считает тем не менее, что «их образцы земельного владения был резюмирован» в приведенных выше шести пунктах Дэвидсона<sup>6</sup>. По мнению Герсковица, «современные данные соответствуют этим обобщениям»<sup>7</sup>. Наконец, совсем недавно известный этнограф Ф. Маккарти заявил, что у аборигенов Австралии существуют «индивидуальные наследуемые права на каменоломни, рыболовные запруды и острова»<sup>8</sup>. Таким образом, концепция индивидуальной собственности на землю у австралийцев (по сути дела, шесть пунктов Дэвидсона в совокупности говорят скорее о системе частной собственности) получила известное распространение.

Опровержение такой точки зрения должно заключаться, во-первых, в выяснении подлинного характера отношений собственности у австралийских племен как представителей определенной стадии развития общества. Оно должно заключаться, во-вторых, в выявлении тех особенностей жизни этих племен, которые используются для доказательства существования у них частной собственности, и в объяснении подлинного значения этих особенностей.

Прежде всего следует выяснить метод подхода к изучению данной проблемы. Как проанализировать характер отношения к средствам производства?

Основным критерием при исследовании такого рода является характер экономических отношений между людьми. Отношение к вещи, не выражающееся в отношениях между людьми, не есть реальное экономическое отношение. Только через отношения между людьми осуществляется и получает определенность реальное экономическое отношение к средствам производства. Маркс, критикуя Прудона, писал, что «определить буржуазную собственность — это значит не что иное, как дать описание всех общественных отношений буржуазного производства»<sup>9</sup>. Отсюда — мето-

<sup>2</sup> D. S. Davidson, The Family Hunting Territory in Australia, «American Anthropologist», т. 30, № 4, 1928, стр. 627.

<sup>3</sup> D. S. Davidson, An Ethnic Map of Australia, «Proceedings of the American Philosophical Society», т. 79, № 4, 1938, стр. 658.

<sup>4</sup> W. Schmidt, Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit, Bd. I, Das Eigentum in den Urkulturen, Münster in Westfalen, 1937, стр. 242.

<sup>5</sup> Там же, стр. 247.

<sup>6</sup> M. J. Herskovits, Economic Anthropology, New York, 1952, стр. 338.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> «The Australian Encyclopaedia», т. I, Sydney, 1958, стр. 31.

<sup>9</sup> К. Маркс, Нищета философии, Госполитиздат, 1956, стр. 117.

дологическое указание к исследованию проблемы отношений собственности вообще. Если нужно выяснить, какой характер имеет отношение к средствам производства на данной ступени экономического развития, — необходимо проследить, каковы особенности тех производственных отношений, в которых реализуется это отношение к средствам производства.

Обратимся к данным этнографии народов Австралии и прежде всего к тому материалу, который может дать основание для предположения о существовании индивидуальной или частной собственности на землю на данном этапе общественного развития.

Сообщения о существовании у австралийцев земельных участков, находящихся в индивидуальной собственности отдельных лиц, встречаются уже в самых ранних литературных источниках по Австралии<sup>10</sup>. Однако подобные утверждения авторов, имевших наиболее благоприятные возможности для изучения данного вопроса (длительный и тесный контакт с аборигенами и т. д.), носят, как мы увидим в дальнейшем, весьма своеобразный характер.

Из ранних источников наиболее обстоятельное рассмотрение интересующего нас вопроса дает сообщение Найнда: «Туземцы, живущие вместе, имеют исключительное право рыбной ловли или охоты на близких землях, которые в действительности разделены на участки, находящиеся в индивидуальной собственности, причем количество земли, находящейся в собственности каждого индивидуума, является весьма значительным. Тем не менее, эта земля принадлежит не только ему одному — другие члены его семьи имеют определенные права на нее, так что эту землю можно рассматривать как частично принадлежащую племени. Так, все они имеют право ломать травяные деревья, убивать бандикутов, ящериц и других животных и выкапывать корни. Но присутствие собственника земли считается необходимым, когда для ловли дичи в этой местности они применяют огонь. Так как местность не изобилует пищей, они редко остаются на одном месте, уходя, в зависимости от времени года, в районы, дающие такие виды продуктов, употребляемых в пищу, для которых может в это время наступить сезон»<sup>11</sup>.

Из сообщения Найнда следует, во-первых, что существует разделение территории группы на участки, которые отдельные индивидуумы рассматривают как свои собственные; во-вторых, — что такое разделение является лишь номинальным и не касается экономической структуры производственной деятельности локальной группы в целом, которую Найнд называет племенем (tribe). Экономическое равенство в этом отношении не просто преобладает, а является единственно существующей системой, так как все члены группы имеют равное право производственной деятельности на всей территории своей группы. Это становится еще более очевидным, если принять во внимание указание Найнда об использовании группой различных районов своей территории в зависимости от времени года. Локальная группа в целом нуждается во всех участках своей территории. Так называемая «собственность» отдельного индивидуума на свой участок земли не выражается, таким образом, ни в каких реальных экономических отношениях и поэтому вообще не является собственностью в экономическом смысле. Единственное проявление такой «собственности», указываемое Найндом, — присутствие «собственника» в случае использования огня на его участке, — экономически ничем его не выделяет из числа других членов группы, участвующих в охоте с использованием огня, которая может производиться только коллективно.

<sup>10</sup> См., например, D. Collins, *An Account of the English Colony in New South Wales*, т. I, London, 1798, стр. 599 (сам Коллинз отмечает, что «это может показаться странным»).

<sup>11</sup> Scott Nind, *Description of the Natives of King George's Sound (Swan River Colony) and Adjoining Country*, «The Journal of the Royal Geographical Society of London», т. I, 1831, стр. 28.

Эти два основных момента в сообщении Найнда составляют, как мы сейчас увидим, содержание свидетельств и других авторов, хорошо знавших жизнь коренного населения Австралии. Вот что говорится в этих сообщениях. Известный исследователь Джордж Грей пишет, что у австралийцев «собственность на землю принадлежит не племени или несколькими семьям, а отдельному мужчине»<sup>12</sup>. Однако Грей не приводит в доказательство этого утверждения собственных наблюдений. Он ссылается на письмо Дж. Ланга, которое полностью воспроизводит. Ланг пишет: «Но отдельные районы являются не просто собственностью различных племен: определенные части или участки этих районов признаются всеми туземцами собственностью отдельных членов этого племени; и когда собственник такой части или участка территории (в чем я убедился на острове короля Георга) решает сжечь траву на своей земле..., то не только все другие члены его племени, но и целые племена из других районов приглашаются для участия в охоте, пире и танцах или корробори, которые следуют за этим; причем дикие животные этого участка рассматриваются как собственность владельца земли»<sup>13</sup>. Здесь мы снова имеем сообщение о формальном притязании отдельных членов племени на часть территории, после чего сразу же идет описание коллективного использования этой территории. Замечание Ланга о собственности «владельца» земли на животных опровергается его же описанием действительных отношений. В самом деле, в чем выражается эта собственность, если осуществляются и коллективная охота, и коллективное потребление («пир», который следует за охотой)? Остается лишь «присутствие» формального владельца земли и его участие, наравне со всеми, в охоте и празднестве. Отметим далее, что простой член племени не может по своему усмотрению решать вопрос о поджоге травы, так как для одного охотника это было бы бессмысленным занятием: поджог травы имеет смысл только при коллективной охоте. Отсюда следует, что и соответствующее решение может приниматься лишь в интересах всей группы, Ланг не отрицает, что поджог травы производится с целью «облегчить туземцам поимку более старых животных»<sup>14</sup>, т. е. что это делается в интересах группы в целом, которая может использовать любой участок своей территории. Поэтому «владелец» участка не может не «пригласить» других членов своей группы.

В другом месте Грей подчеркивает, что при таких охотах «собственник земли должен приглашать других туземцев и присутствовать на этих охотах сам, так как, если эти правила будут нарушены, наверняка последует кровавое столкновение»<sup>15</sup>. Совершенно очевидно, что здесь речь идет об осуществлении права локальной группы на использование любого участка своей территории. Приглашение же соседних племен (очевидно, локальных групп), о котором упоминает Ланг, вообще никогда не может быть частным делом одного из членов группы,— это в принципе исключается всей системой внутри- и межгрупповых отношений у австралийцев. Такое приглашение может делаться лишь от имени всей группы. Наконец, следующее наблюдение Грея не оставляет никаких сомнений в характере фактического пользования территориями: он пишет, что австралийцы «всегда регулируют посещение своих охотничьих территорий так, чтобы быть в той части, которая дает изобилие определенного вида пищи, когда для него наступает самый разгар сезона»<sup>16</sup>. Ясно, что группа использует попеременно все участки своей территории. Грей совершенно справедливо

<sup>12</sup> G. Grey, *Journals of Two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia*, т. II, London, 1841, стр. 232.

<sup>13</sup> Там же, стр. 234—235.

<sup>14</sup> Там же, стр. 235.

<sup>15</sup> Там же, стр. 272.

<sup>16</sup> Там же, стр. 297.



отмечает, что «законы этого народа непригодны для управления жизнью отдельной изолированной семьи»<sup>17</sup>. Но если эти законы «приспособлены только для регулирования жизни группы семей»<sup>18</sup> (а эти законы являются лишь отражением фактически существующих материальных отношений), то не остается места для той системы индивидуальной собственности на землю, о которой вслед за Лангом говорит Грей. Таким образом, письмо Ланга, на которое ссылается Грей, никоим образом не доказывает существования действительной индивидуальной собственности на землю у австралийцев<sup>19</sup>. Собственные же наблюдения Грея — добросовестного исследователя — доказывают прямо противоположное.

Другой известный исследователь Австралии, Эдуард Эйр, писал об австралийцах: «Каждый мужчина имеет определенный участок земли, точные границы которого он всегда может указать»<sup>20</sup>. Эйр говорит далее, что отец при жизни делит свою землю между сыновьями и имеет место почти наследственная передача земли. «Мужчина может распоряжаться своей землей или променять ее другим»<sup>21</sup>, — сообщает Эйр. Далее он полностью цитирует рассматриваемые нами выше соответствующие страницы из работы Грея вместе с письмом Ланга. Если же мы обратимся к собственным наблюдениям Эйра, то снова окажется, что фактическое использование территории не имеет ничего общего с системой индивидуальной собственности на землю. В самом деле, Эйр пишет, что если в определенной местности какой-нибудь вид пищи имеется в большом количестве или имеется только здесь, то «обычно все племя собирается, чтобы воспользоваться им»<sup>22</sup>. И далее: «Район, который в один период может быть редко населен или даже вообще необитаем, в другое время может быть переполнен людьми. Путешественник в один период может быть окружен сотнями дикарей, а в другое время в том же месте он может проходить один, и его никто не заметит»<sup>23</sup>. Налицо картина передвижения всей группы по всей территории, попеременного использования группой в целом всех ее участков в зависимости от времени года и сезона. Участком, которым «владеет» какой-либо член племени, в один период пользуется вся группа, а в другое время здесь никого нет. Такая система использования группой всей территории лишает всякого экономического смысла утверждение Эйра о собственности отдельного мужчины на определенный участок земли и о праве распоряжаться им вплоть до возможности обмена — если только за этим утверждением не скрывается факт использования всеми членами группы как «своих», так и «чужих» участков.

К. П. Ходгсон сообщает, что у австралийцев «каждая семья имеет участок земли, являющийся ее особой собственностью»<sup>24</sup>, и без ее разрешения другие члены племени не могут пользоваться этим участком. Сам Ходгсон указывает на исключения из этого правила, которые имеют место тогда, когда все члены племени (т. е. локальной группы) по каким-либо причинам собираются вместе. Из описания тем же Ходгсоном повседневной жизни аборигенов Австралии выясняется, что локальная группа в целом под руководством своего «вождя» (chieftain) постоянно передвигается по всей своей территории и что члены этой группы занимаются охотой и собирательством на любых участках по пути движения

<sup>17</sup> G. Grey, Указ. раб., стр. 222.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Аналогичное противоречие в описании данного явления мы находим и в вышедших позже книгах Дж. Ланга (см. J. D. Lang, *Cookland in North-Eastern Australia*, London, 1847, стр. 392—394; его же, *Queensland*, London, 1861, стр. 336—337).

<sup>20</sup> E. J. Eyre, *Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia*, т. II, London, 1845, стр. 297.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же, стр. 218.

<sup>23</sup> Там же, стр. 369.

<sup>24</sup> C. P. Hodgson, *Reminiscences of Australia*, London, 1846, стр. 210.

группы. Ходгсон пишет даже, говоря о передвижении группы в целом: «они никогда не остаются два дня на одном и том же месте» и «вследствие своего кочевого образа жизни никогда не охотятся дважды в одной и той же местности», оставляя этот участок своей земли «до тех пор, пока снова не наступит его очередь»<sup>25</sup>. Но отсюда следует, что совместное экономическое использование локальной группой всех участков ее территории — не исключение, а правило. Следовательно, описанные самим Ходгсоном реально существующие экономические отношения показывают, что субъектом собственности на землю выступают здесь не отдельные семьи, а локальная группа в целом.

Дж. М. Клоу в письме к губернатору Виктории Ла Тробу (по-видимому, 1853 или 1854 г.) сообщает: «Я нашел, что среди племени Виммера и племени озера Хиндмарш господствует обычай, согласно которому все главы семей являлись по праву наследования или завоевания признанными собственниками определенного участка земли того племени, вождю которого они подчиняются (при этом подразумевается, что другие члены племени также имеют право охотиться на таких участках с молчаливого согласия (by sufferance) их собственников)»<sup>26</sup>. Приведенное сообщение представляет интерес в том отношении, что здесь говорится о «подразумеваемом» праве остальных членов группы охотиться на участке любого «собственника» при «молчаливом согласии» этих «собственников». Следовательно, это настолько обычное явление, что оно само собой разумеется, и для охоты любого члена группы на любом участке ее территории не требуется какого-то особого, даваемого в виде исключения, разрешения собственника этого участка земли. Субъектом собственности оказывается опять-таки не отдельное лицо, а локальная группа в целом.

Рудезиндо Сальвадо пишет об австралийцах: «Каждый индивидуум имеет свою собственную территорию, на которой он может охотиться, собирать камедь и корни: и право, которое рождение дает ему на эту территорию, оберегается и уважается как священное... Следовательно, каждая семья является исключительным собственником определенного участка земли, которым, однако, соседние семьи, живущие в добром согласии, пользуются сообща (promiscuamente)»<sup>27</sup>. Это «однако» меняет все дело — реально существующими отношениями оказываются отношения коллективистские. Оговорка «семьи, живущие в добром согласии», не имеет существенного значения, так как мирная жизнь внутри группы — правило, а не исключение.

«Я уже говорил,— пишет Дж. Браун,— что каждый род имеет свой собственный район. Удерживаемая таким образом земля делится далее на нетвердо определенные участки, так как каждая семья или каждый индивидуум рода владеет своим признанным участком земли. Эта собственность наследуется в семье и рассматривается во всех отношениях как частное владение; собственники гордятся обширностью и достоинствами своих охотничьих угодий. Однако трудно сказать, в чем, собственно, состоит это право владения, потому что земледелие им (австралийцам.— Г. Х.) совершенно неизвестно и члены рода охотятся без разбора на любой земле»<sup>28</sup>. Сказать, действительно, трудно. Ясно, что данное «частное владение» не рассматривается как таковое во всех отношениях, и особенно в главном отношении — экономическом.

Карл Юнг сообщает, что «каждому аборигену с его семьей принадлежал определенный участок», но сразу же после этого пишет: «Остальным членам рода было вполне разрешено убивать здесь животных,

<sup>25</sup> С. P. Hodgson, Указ. раб., стр. 209.

<sup>26</sup> См. Th. F. Bride, Letters from Victorian Pioneers, Melbourne, 1898, стр. 109.

<sup>27</sup> R. S. Salgado, Memorie storiche dell'Australia, Roma, 1851, стр. 302—303.

<sup>28</sup> J. Browne, Die Eingeborenen Australiens, ihre Sitten und Gebräuche, «Petermann's Mittheilungen», т. II, 1856, стр. 446.

выкапывать корни и собирать семена, но когда на больших пространствах сжигается трава и кустарник, чтобы вспугнуть дичь, собственник земли должен присутствовать при этом»<sup>29</sup>. Как видно, принадлежность каждому аборигену определенного участка земли, о которой говорит Юнг, не включает никакого реального экономического содержания и сводится к уже известному нам присутствию «собственника» земли при сжигании травы.

Джеймс Доусон категорически утверждает, что «территория, принадлежащая племени, разделена между его членами. Каждая семья имеет исключительное наследственное право на часть племенных земель, которая называется по имени своего собственника»<sup>30</sup>. Он же пишет, что без разрешения главы семьи никто не имеет права охотиться на принадлежащей ей земле или даже ходить по ней»<sup>31</sup>. (В. Шмидт считал, что именно свидетельство Доусона делает несомненным факт существования у аборигенов Австралии индивидуальной собственности на землю<sup>32</sup>.) Сопоставим это утверждение с тем, что говорит сам Доусон о фактических отношениях собственности на объекты охоты (причем Доусон подчеркивает, что речь здесь идет о «строгих правилах»): «Когда охотник приносит дичь в лагерь, он отказывается от всяких притязаний на нее и должен стоять в стороне, позволяя раздать все лучшие части и удовлетворяясь сам худшими. Если присутствует его брат, с ним обращаются точно так же... Рассказывавший об этом обычаях сказал, что когда он был очень молод, то часто обижался, так как его отец отдавал другим лучшие куски птиц и животных и лучших угрей; но ему говорили, что таково правило и оно должно соблюдаться»<sup>33</sup>. Следовательно, утверждение о наследственном разделе территории племени между его членами не выражает реального экономического содержания. Запрещение охотиться на участке какой-либо семьи теряет всякий экономический смысл, если продукты охоты ее членов подвергаются широкому общественному распределению, далеко выходящему, как видно из приведенного сообщения, за пределы семьи (охотник, его брат и сын довольствуются худшей частью добычи).

Весьма характерны свидетельства такого авторитетного исследователя коренного населения Австралии, как Эдуард Керр. В своих «Воспоминаниях о скваттерстве в Виктории» Керр писал: «Я не сомневаюсь в том, что как индивидуумы, так и семьи у бангеранг (одно из племен р. Муррей.— Г. Х.) имеют особые права на определенные земли, но практически они на этом мало настаивали. Если бы, однако, это право попытался нарушить кто-либо, не принадлежащий к данному племени, то сразу же возник бы *casus belli*»<sup>34</sup>. Итак, практически реализуется и охраняется не право индивидуума или семьи внутри данной группы на определенный участок территории, а право группы в целом на использование всей своей территории. Практика же, как известно, является критерием истины. В своем вышедшем позже основном труде «Австралийская раса» Керр рассматривает этот вопрос более подробно. Он пишет: «Я говорил о том, что территория племени используется сообща; но нет сомнения, что у многих племен земля поделена на части, каждая из которых является личной собственностью отдельного мужчины. Границы этих участков известны, но без особой точности, и я никогда не слышал о случае их искусственного обозначения, как в общих словах утверждали некоторые авторы... Но хотя во многих случаях мы знаем, что земли племени п о м и н а л ь н о поделены между его членами, ф а к т и ч е с к и они используются сообща,

<sup>29</sup> С. Е. Jung, Westaustralien, «Globus», т. 32, 1877, стр. 348.

<sup>30</sup> J. Dawson, Australian Aborigines, Melbourne, 1881, стр. 7.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> W. Schmidt, Указ. раб., стр. 245.

<sup>33</sup> J. Dawson, Указ. раб., стр. 22.

<sup>34</sup> E. M. Curr, Recollections of Squatting in Victoria, Melbourne, 1883, стр. 244.

и по нескольким причинам они должны были всегда использоваться таким образом. Прежде всего потому, что племя, члены которого постоянно жили бы на отдельных участках земли, неизбежно было бы разрезано на части военными отрядами его врагов. Поэтому потребности военной защиты заставляют племя соединяться в группы. Но потребности добычи пищи с еще большей необходимостью приводили к использованию земель сообща<sup>35</sup>.

Пауль Фельше пишет, что «каждая семья или род в племени имеют свой особый участок», но тут же добавляет: «Я никогда не слышал о какой-либо ссоре из-за границ. Все семьи или роды без разбора располагаются лагерем вместе на любом выбранном ими участке внутри племенных границ»<sup>36</sup>.

Столь же двойственный характер носит сообщение Вальтера Рота. Он говорит о земельных участках, принадлежащих отдельным семьям, но по его же словам «община как целое имеет право охотиться и кочевать» в пределах своей территории<sup>37</sup>. Рот ссылается на большое гостеприимство туземцев, вследствие которого соседние семьи обычно «приглашают» друг друга (т. е. фактически используют территорию совместно). В другой работе Рот отмечает сезонные «миграции племени» (очевидно, локальной группы), обусловленные поисками животных и соответствующих сезону растений<sup>38</sup>, что также свидетельствует о праве группы на использование всей своей территории.

Б. Малиновский, рассматривая данный вопрос, характеризует это явление как «нематериальное притязание членов семей на часть локального района» и замечает, что «представляется проблематичным, имеет ли это какой-либо экономический характер»<sup>39</sup>.

Обратимся к экономическим отношениям у австралийцев как представителей определенной стадии развития общества. При рассмотрении этих отношений от наиболее непосредственных их проявлений к более глубоким экономическим факторам, и наоборот нам удастся выяснить характер интересующих нас отношений собственности на данной стадии общественного развития.

Наиболее непосредственно проявляющиеся в этнографическом материале экономические отношения — это отношения распределения, которые представляют собой яркое «выражение исторически определенного отношения производства»<sup>40</sup>. Этнографические данные об отношениях рас-

<sup>35</sup> E. M. Curr, *The Australian Race*, т. I, Melbourne — London, 1886, стр. 64—65. (Разрядка моя — Г. Х.) А. Кальверт также отмечает у австралийцев как племенную, так и «индивидуальную» собственность на землю, но в отличие от Керра не отдает себе отчета в их практической несовместимости (см. A. F. Calvert, *The Aborigines of Western Australia*, London, 1894, стр. 20, 25, 34).

<sup>36</sup> P. Foelsche, *On the Manners, Customs, etc. of some Tribes of the Aborigines in the Neighbourhood of Port Darwin and the West Coast of the Gulf of Carpentaria*, North Australia, «The Journal of the Royal Anthropological Institute», т. 24, 1894—1895, стр. 195.

<sup>37</sup> W. E. Roth, *Notes on Government, Morals and Crime*, «North Queensland Ethnography», Bulletin № 8, 1906, стр. 8.

<sup>38</sup> W. E. Roth, *Food: its Search, Capture and Preparation*, «North Queensland Ethnography», Bulletin № 3, 1901, стр. 7.

<sup>39</sup> B. Malinowski, *The Family among the Australian Aborigines*, London, 1913, стр. 152. О том, что у аборигенов Австралии притязания отдельных лиц на определенные участки групповой территории не имеют экономического характера, свидетельствует также недавнее сообщение М. Гартрелл (M. Gartrell, *Dear Primitive*, Sydney, 1957, стр. 106). Упомянувшееся выше утверждение Ф. Маккарти о существовании у австралийцев «индивидуальных наследуемых прав» отдельных лиц на землю опровергается описанной им же системой фактически существующих отношений (см. «The Australian Encyclopaedia», т. I, стр. 30—35). Последнее по времени сообщение Дж. Беккетта содержит то же противоречие, что и разбиравшиеся нами выше свидетельства других авторов (см. J. Beckett, *Further notes on the social organization of the Wongaibon of Western New South Wales, Oceania*, т. XXIX, № 3, 1959, стр. 206).

<sup>40</sup> К. Маркс. Капитал. т. III. Госполитиздат. 1953. стр. 896.

пределения у австралийских племен<sup>41</sup> свидетельствуют о том, что общественному распределению по твердо установленным правилам подлежат продукты не только коллективной, но и индивидуальной охоты. «Добыча охоты делилась бескорыстно, даже будучи продуктом частного труда»<sup>42</sup>.

Экономическая основа этого явления состоит в том, что господствующие производственные отношения подчиняют себе индивидуальную деятельность отдельного охотника. Хотя он и трудился индивидуально, но его труд является общественно распределенным трудом, необходимым обществу. Поэтому общество заявляет свое право на добытый продукт. Распределение труда на основании половозрастных признаков оформляется яркими обрядами посвящения, различными обычаями. Такие обряды и обычаи, описанные многими авторами, в особенности Хауиттом, Спенсером и Гилленом, конечно, далеко не сводятся к распределению общественного труда, но оно, несомненно, является одной из общественных функций таких обрядов<sup>43</sup>.

Труд с его материально-конкретными особенностями с самого начала распределяется обществом на данной ступени развития между своими членами и учитывается этим обществом непосредственно как необходимый и полезный труд. Поэтому с самого начала труд здесь в его конкретной форме является непосредственно общественным трудом. Такой заранее данный общественный характер труда делает продукт всеобщим и имеет своим следствием участие отдельного лица в коллективном распределении и потреблении. «Общинный строй, являющийся предпосылкой производства, не позволяет труду отдельного лица быть частным трудом и продукту его быть частным продуктом; напротив, этот строй обуславливает, что отдельный труд выступает непосредственно как функция члена общественного организма», — писал К. Маркс<sup>44</sup>.

Чтобы правильно понять общественное значение и причины существования экономической системы данного типа, нужно иметь в виду следующее обстоятельство: коллективистский характер производственных отношений здесь не является следствием того, что сами орудия производства допускают лишь коллективное употребление. Орудия производства на данной ступени развития являются орудиями в основном индивидуального изготовления и индивидуального пользования<sup>45</sup>. Но производительность труда, совершаемого с помощью таких орудий, недостаточно высока для того, чтобы обеспечить существование отдельно взятого человека. В силу этого экономическое обособление отдельных лиц и возникновение частной собственности на данной стадии развития общества невозможно, и производственные отношения являются необходимо коллективистскими по своему характеру, опосредствуя индивидуальную деятельность членов группы.

В этом заключается самая глубокая экономическая основа первобытного коллективизма. «Этот первобытный тип коллективного или кооперативного производства был, разумеется, результатом слабости отдельной личности, а не обобществления средств производства», — писал К. Маркс<sup>46</sup>. Поэтому индивидуальная деятельность австралийца в эко-

<sup>41</sup> См. особенно А. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, London, 1904, стр. 756—770.

<sup>42</sup> E. Curr, *The Australian Race*, т. III, 1887, стр. 174.

<sup>43</sup> См., например, А. W. Howitt, Указ. раб., стр. 560—563, 594, 632—639; B. Spencer and F. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London, 1899, стр. 347; и х же, *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904, стр. 337—338.

<sup>44</sup> К. Маркс, К критике политической экономии, Госполитиздат, 1951, стр. 19.

<sup>45</sup> См., например, D. Collins, Указ. раб., т. I, стр. 598; E. M. Curr, *Recollections of Squatting in Victoria*, стр. 265; A. Knabenhans, *Die politische Organisation bei den Australischen Eingeborenen*, Berlin und Leipzig, 1919, стр. 106; D. F. Thomson, *Economic Structure and the Ceremonial Exchange Cycle in Arnhem Land*, Melbourne, 1949, стр. 56.

<sup>46</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXVII, стр. 681.

номическом отношении подчинена общественным условиям производства, которые превращают эту деятельность в непосредственно общественную функцию; каждый индивидум австралийской группы непосредственно трудится как член общественного организма.

Общественные требования такого рода к индивидууму проходят через всю систему воспитания и ярко выражаются в церемониях посвящения, в результате чего «зоологический индивидуализм» оказывается преодоленным и отдельные индивидуумы функционируют лишь как органы совокупной рабочей силы общества. Не пройдя обрядов посвящения, юноша не может стать полноценным членом общества. Общественные требования к индивидууму, содержание которых, как мы видим, обуславливается экономической структурой производства, выражаются, в частности, и в отношениях распределения. Выяснив экономические основы коллективизма на данной стадии развития человеческого общества, мы можем вернуться к непосредственной форме проявления коллективизма у австралийцев, отношениям распределения, и точнее определить их общественную роль.

Понятие «уравнительное распределение» в применении к первобытному обществу представляется нам не вполне адекватным: оно концентрирует внимание на количественной стороне. Между тем суть дела заключается в качественном экономическом равенстве, а «уравнительное» распределение как таковое здесь далеко не всегда осуществимо. По нашему мнению, термином, наиболее адекватно выражающим сущность данной системы отношений распределения, является термин «равнообеспечивающее распределение». Это значит, что равно всем членам коллектива обеспечивается известный минимум средств существования. Такое равенство и осуществляется в действительности. Равнообеспечивающее распределение осуществляется не прямо и непосредственно в каждом данном случае. Однако, когда распределение рассматривается так, как оно реально существует, т. е. как процесс, охватывающий всю группу и всю совокупность единичных случаев распределения, то становится очевидным, что равнообеспечивающее распределение пробивает себе дорогу и осуществляется в действительности. Тем самым достигается основная экономическая цель объединения в общину — обеспечение всем членам коллектива достаточного количества средств существования. В этом отношении все члены коллектива равны. Это равенство в данных условиях исключает возможность какой бы то ни было формы частной собственности, так как оно является следствием общественного характера труда каждого индивидуума, результатом непосредственного включения его, как носителя общественно-необходимой функции, в общественное производство и потребление. Это положение противоположно той материальной обособленности и непосредственно частному (лишь опосредствовано общественному) характеру труда, которые отличают положение каждого собственника в системе отношений частной собственности. Частная собственность на средства производства неизбежно вызывает развитие экономического неравенства и возникновение отношений эксплуатации.

Таким образом, реально существующие в родовом обществе производственные отношения не оставляют места для какой-либо формы частной собственности. Весь способ производства в данном обществе противоречит этому. Возникновение частной собственности связано со становлением частного характера труда, материальной обособленности производителя. Материальная же обособленность при данном уровне развития орудий производства экономически невозможна. Конспектируя книгу Л.-Г. Моргана, Маркс отметил: «Морган ошибается, если думает, что *одно лишь огораживание* уже указывает на наличие частной собственности на землю»<sup>47</sup>. Указать на наличие такого рода явле-

<sup>47</sup> Архив Маркса и Энгельса, т. IX, стр. 51.

ния может лишь система производственных отношений, анализом которой только и возможно научно установить существование частного характера отношения к средствам производства. Для идеолога же частной собственности достаточно того, что абориген называет участок земли «своим», чтобы объявить существование частной собственности доказанным.

III. Ковэн был совершенно прав, когда писал, возражая Коллинзу, Грею, Эйру и Лангу, сообщавшим о существовании у австралийцев индивидуальной собственности на землю: «Этот вопрос требует тщательного изучения, и путешественники не должны полагаться на слова случайно встреченного аборигена»<sup>48</sup>.

Ф. Герштекер, сообщая о наличии индивидуальной наследуемой собственности на землю у австралийцев, отмечал, что об этом узнали только благодаря изучению их языка<sup>49</sup>. Действительно, никаким исследованием производственных отношений не обнаружишь того, что существует только в языке. Однако для Герштекера это оказалось достаточным основанием, чтобы заявить о существовании у австралийцев наследуемой собственности на «определенные участки земли, которые переходят от отца к сыну... с такой же регулярностью, как собственность в Европе или любой другой цивилизованной части света»<sup>50</sup>. «Порой они обмениваются землей с какой-нибудь другой семьей», — пишет Герштекер. Очевидно, так воспринял европеец, считающий частную собственность естественным явлением, совместное использование различными семьями «своих» и «чужих» участков. Замечание Герштекера о том, что «некоторые имеют большие участки земельной собственности, тогда как другие совершенно ничего не называют своим»<sup>51</sup>, говорит само за себя: эти «другие», будучи такими же членами группы, пользуются ее общей территорией для охоты и других хозяйственных целей наравне с «некоторыми», ничем в этом (т. е. в экономическом) отношении от них не отличаясь. В том, что это так, убеждает нас не кто иной, как сам Герштекер, когда он описывает охоту австралийцев на эму: «Обнаружив их на равнине, аборигены обычно окружают этих австралийских страусов всем племенем и устраивают на них настоящую облаву»<sup>52</sup>. Здесь мы имеем дело с фактически существующими отношениями. Нетрудно заметить, что такая деятельность была бы невозможной при той системе земельной собственности, которую изобразил Герштекер.

Итак, из рассмотренных выше свидетельств и общей характеристики экономических отношений у австралийцев можно сделать следующие выводы: 1) существует номинальное распределение территории между отдельными семьями и индивидуумами, признанное членами локальной группы; 2) реально функционирующими отношениями являются отношения общественной собственности.

Доказательством второго положения, представляющего для нас особую важность, задача еще не исчерпывается. Необходимо объяснить возникновение такого номинального распределения территории группы. Вопрос этот является весьма сложным. Первая серьезная попытка решения этого вопроса на основе сопоставления свидетельств различных авторов с реальной экономической жизнью австралийцев принадлежит Р. Броу-Смиту. Справедливо указывая на отсутствие у австралийцев индивидуаль-

<sup>48</sup> Ch. Cauvin, *Mémoire sur les races de l'Océanie*, «Archives des missions scientifiques et littéraires», 3-me série, т. VIII, Paris, 1882, стр. 420.

<sup>49</sup> «Reisen von F. Gerstäcker», т. IV, Stuttgart und Tübingen, 1854, стр. 347.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же, стр. 347—348.

<sup>52</sup> Там же, стр. 151. Подобным же образом опровергает свое утверждение о разделении территории различных племен между их членами С. Ньюлэнд, (см. S. Newland, *The Parkengees, or Aboriginal Tribes on the Darling River*, «Proceedings of the Royal Geographical Society of Australasia (South Australian Branch) for 1887—88», т. II, стр. 5—14 с оттиском).

ной собственности на землю «в обычном смысле этого слова», Броу-Смит объяснял притязания отдельных лиц на определенные участки земли сезонным уходом нескольких семей, составляющих племя (т. е. локальную группу), в различные районы племенной территории. В этом случае глава каждой семьи отправляется, по мнению Броу-Смита, в тот район территории группы, куда в подобных случаях ходил его отец. Это обстоятельство в сочетании с «некоторыми привилегиями, которые туземец имеет благодаря рождению в данной местности», объясняет, как считает Броу-Смит, притязания отдельных лиц на определенные участки земли<sup>53</sup>.

Предложенное Броу-Смитом объяснение имеет существенные недостатки. Отдельные семьи, входящие в состав группы, посещают при временном ее расхождении в различные сезоны самые разные (а не строго определенные) участки групповой территории, которые посещаются, в свою очередь, и другими семьями, так что здесь не может возникнуть повода для притязаний отдельной семьи на данный участок (сам Броу-Смит не приводит никаких доказательств того, что отдельные семьи пользуются в таких случаях какими-нибудь определенными участками территории группы, — он лишь говорит, что это «более чем вероятно»). Это относится как к главе каждой семьи, так и к его отцу, о котором упоминает Броу-Смит. Если бы предположение Броу-Смита было верно, то это значило бы, что у австралийцев уже возникла определенная и закрепленная экономическая дифференциация между отдельными семьями в использовании земли, принадлежащей группе в целом. Но ничего подобного в действительности не наблюдается. Зерно истины<sup>54</sup> в объяснении Броу-Смита заключается скорее в упоминании о «некоторых привилегиях», которые связаны с рождением австралийца в определенной местности. К сожалению, Броу-Смит не разъясняет, какие именно привилегии он имеет в виду; ясно, однако, что они не имеют экономического характера, так как сам Броу-Смит указывает на отсутствие у такого «собственника» каких-нибудь реальных прав на данный участок, которые выделяли бы его из числа других членов локальной группы.

Э. Керр, установив оба ряда фактов, противоречащих друг другу, не смог объяснить их сосуществования и поэтому вынужден был прийти к следующему выводу: «Идея индивидуальной собственности на землю, существующая в наших племенах при условиях, не дающих этой идее возможности приносить плоды, кажется пережитком других эпох и приводит к заключению, что предки австралийской расы возделывали<sup>55</sup> почву до своего переселения на этот континент»<sup>54</sup>. Такой вывод совершенно не обоснован и не находит подтверждения ни в экономике, ни в фольклоре австралийцев.

Джон Фрезер, указав на эти противоречивые явления, отказался дать какое-либо положительное объяснение распределению территории группы между индивидуумами: «Это выглядит как претензия на частную собственность на землю, но так как это противоречит общинной системе, господствующей во всех племенах, я не признаю силы этих данных, пока они не будут установлены более твердо», — пишет он<sup>55</sup>. Фрезер занимает правильную позицию, признавая систему общественной собственности, но делает это ценой простого отказа истолковать противоречивые факты.

Дж. Уилер, приводя факты того и другого рода, отмечает, что «свидетельства иногда противоречивы и вообще не очень ясны»; тем не менее он считает возможным заявить, что они «указывают на существование, по крайней мере в некоторых областях Австралии, того, что должно счи-

<sup>53</sup> R. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, т. I, London, 1878, стр. 144—147.

<sup>54</sup> E. M. Curr, *The Australian Race*, т. I, стр. 65—66.

<sup>55</sup> J. Fraser, *The Aborigines of New South Wales*, Sydney, 1892, стр. 36.



таться частной собственностью на землю»<sup>56</sup>. Уилер указывает далее, что право индивидуумов или семей на землю в общем подчинено более высокому племенному праву, но не объясняет, каким образом сочетаются эти права и какой смысл в этом случае могла бы иметь признаваемая им частная собственность на землю. Таким образом, указанная Уилером противоречивость и неясность свидетельств не была им преодолена и рационально истолкована.

Г. Кунов объясняет дело тем, что уменьшившаяся по каким-нибудь причинам орда присоединяется к соседней и члены первой орды, несмотря на пользование увеличившейся ордой обеими территориями, продолжают рассматривать прежнюю территорию как свою особую собственность<sup>57</sup>. Это объяснение неудовлетворительно, так как предполагаемое присоединение территории есть почти беспрецедентное явление в силу тотемической ассоциации группы со своей территорией, ассоциации, далеко выходящей за рамки экономических связей. Дэйзи Бэйтс, проведшая около сорока лет с австралийцами, пишет: «Район, лишенный своих владельцев, является «осиротевшей» землей, и ни одна соседняя группа не подумает о захвате этой земли»<sup>58</sup>. «Люди могут драться и убивать друг друга, но земля никогда не переходит к другому владельцу», — говорят современные исследователи<sup>59</sup>. Наконец, соображения Кунова не объясняют притязаний отдельных лиц на определенные участки земли. В. Шмидт, считая существование индивидуальной собственности на землю у австралийцев несомненным фактом, в соответствии со своей концепцией культурно-исторических слоев связывал такую собственность с «аграрно-матриархальным» слоем, ссылаясь при этом на мнение Керра о том, что предки австралийцев занимались земледелием<sup>60</sup>. Бездоказательность этой концепции очевидна: земледелие было совершенно неизвестно австралийцам.

На наш взгляд, разрешение проблемы следует искать в области тотемизма. Австралиец связан с тем или иным участком территории своей группы тотемически. Ассоциация с определенным участком местности объясняется верой аборигенов в предсуществование душ, пребывающих в особом обиталищах; эта ассоциация связана для австралийца с целым комплексом тотемических представлений, ритуалов, мифов, преданий, миром предков и культурных героев, которые придают в его глазах данному участку особое, жизненно важное для него значение<sup>61</sup>. Эта особая связь отдельного лица с определенным участком территории группы устанавливается в каждом районе Австралии различным образом, но она всегда является необходимым звеном в комплексе тотемических представлений, отводящих каждому рождающемуся индивидууму определенное место в природе и обществе и непосредственно связывающих каждого из них с миром предков. Поэтому австралиец особенно привязан к этому участку земли, называет его своим, даже в известной степени отождествляет себя с ним. Это отнюдь не мешает использованию группой в целом или отдельными ее членами таких участков для любых видов производственной деятельности. «Таким

<sup>55</sup> G. S. Wheeler, *The Tribe and Intertribal Relations in Australia*, London, 1910, стр. 45. К сходному выводу в отношении племени Южной Австралии склонялся А. ван Геннеп (см. A. van Gennep, *Les marques de propriété chez les indigènes de l'Australie*, «Revue des traditions populaires», т. XXI, № 3, 1906, стр. 115).

<sup>57</sup> Г. Кунов, *Всеобщая история хозяйства*, т. I, М.—Л., 1929, стр. 57—58.

<sup>58</sup> D. Bates, *The Passing of the Aborigines*, London, 1938, стр. 110; см. е. е. же, *The Marriage Laws and some Customs of the West Australian Aborigines*, «Victorian Geographical Journal», т. 23—24, 1905—1906, стр. 53.

<sup>59</sup> R. M. Berndt and C. H. Berndt, *The First Australians*, Sydney, 1952, стр. 35. См. также: W. L. Warner, *A Black Civilization*, New York and London, 1937, стр. 18—19.

<sup>60</sup> W. Schmidt, *Указ. раб.*, стр. 249—250.

<sup>61</sup> См. A. P. Elkin, *The Secret Life of the Australian Aborigines*, «Oceania», т. III, № 2, 1932, стр. 129—130. См. также: A. Lommel, *Die Unambal*, Hamburg, 1952, стр. 13—14. А. Элькин, *Коренное население Австралии*, М., 1952, гл. VIII.

образом, так называемый владелец находится скорее в формальном, церемониальном, чем в практическом отношении к своему владению»<sup>62</sup>. Эта церемониальная связь с определенными участками местности, как справедливо отмечает Вальтер Маннцен, относится к области идеологических представлений, а не к области материальных прав<sup>63</sup>.

Конечно, система тотемических представлений сама имеет определенную экономическую основу; но причины возникновения тотемизма ничего общего не имеют с экономическими условиями и причинами появления частной собственности на землю, возникающими на значительно более поздней, чем у австралийских племен, стадии общественного развития. Тотемический характер индивидуального «владения» тем или иным участком земли у австралийцев подтверждает следующее свидетельство: «Здесь можно провести сравнение слова, обозначающего лагерь — *daim*, со словом, обозначающим территорию орды — *poəgaim daim* (большой лагерь) и духовный центр — *wanuegoara daim* (малый лагерь). По-видимому, повторение слова *daim* указывает на одинаковое отношение ко всем этим трем местностям. Они представляют собой места, где туземец разводит огонь, спит и разсыкивает пищу. Это подтверждается часто встречающейся трудностью обнаружить *poəgaim daim* мужчины или женщины. Он имеет хорошо определенные границы и наименование, и все же туземец в ответ называет очень часто с полдюжины водоемов, т. е. мест, где он располагался лагерем и которые доставляли ему в изобилии дичь и пищу...»<sup>64</sup>. Из них одно обычно является более важным, чем остальные: его *wanuegoara daim* — водоем, где отец нашел его как духовное дитя. Туземец рассматривает это место как особо свое собственное, хотя другие могут располагаться здесь лагерем. Он часто посещает это место, с гордостью упоминает о нем и при похоронах будет положен головой в его направлении. Эта связь является скорее духовной, чем чисто экономической»<sup>65</sup>.

Это находит соответствующее отражение в языке, что и ввело в заблуждение многих наблюдателей. «Разговаривая, туземец всегда особенно подчеркивает притяжательное местоимение, и часто слышишь утверждение, что такой-то и такой-то в л а д е е т определенным духовным центром»<sup>66</sup>. Этим объясняется и сообщение Коллинза: по его словам, австралиец Бенилонг «часто уверял» его в том, что один из островов является его собственностью, и был очень привязан к этому месту<sup>67</sup>.

Предложенное объяснение представляется наиболее вероятным, так как оно позволяет понять подлинный смысл притязаний отдельных абори-

<sup>62</sup> G. Röheim, Die Urformen und der Ursprung des Eigentums, «Internationales Archiv für Ethnographie», т. 28, 1927, стр. 19.

<sup>63</sup> W. Mannzen, Die Eingeborenen Australiens, Berlin, 1949, стр. 50.

<sup>64</sup> Согласно словарю языка туземцев Западной Австралии Дж. Мура, район, принадлежащий индивидууму, называется «Kalla». Буквально это слово означает «огонь», и им же обозначается место временного пребывания (Wingi Kalla значит: где ты сейчас расположился?). Образованное от этого корня слово «Kallip» означает детальное знакомство с местностью и, согласно Муру, употребляется также для обозначения собственности на землю (Ngan-na Kallip значит: моя земля). Само понятие собственности на землю Мур передает словом «Kallabudjor» (Kalla — огонь, Budjor — земля) (см. G. F. Moore, A Descriptive Vocabulary of the Language in Common Use amongst the Aborigines of Western Australia, стр. 39; в кн.: G. F. Moore, Diary of Ten Years Eventful Life of an Early Settler in Western Australia, London, 1884). Таким образом, австралиец может употреблять выражение «моя земля» для обозначения того места, где он в данный момент располагается лагерем и разводит огонь, и словом «Kalla» (по слову Мура — район индивидуума) он может в разное время называть самые различные участки территории группы. Следовательно, выражение «моя земля», вводящее в заблуждение авторов некоторых работ о коренном населении Австралии, у австралийца отнюдь не содержит утверждения об индивидуальной собственности (в экономическом смысле) на какой-либо участок территории группы.

<sup>65</sup> Ph. M. Kaberry, Aboriginal Woman, London, 1939, стр. 30—31.

<sup>66</sup> Ph. M. Kaberry, Spirit-children and Spirit-centres of the North Kimberley Division, «Oceania», т. VI, № 4, 1936, стр. 399.

<sup>67</sup> D. Collins, Указ. раб., т. I, стр. 599.

генов на определенные участки принадлежащей группе территории, исходя из реально существующей у австралийцев системы материальных отношений и идеологических представлений.

Чтобы правильно разобраться в отношениях собственности на данном этапе развития общества, нужно учесть, что в условиях отсутствия земледелия *с о б с т в е н н о з е м л я* (почва) не выступает как средство труда. «Сама земля,— писал Маркс,— есть средство труда, но функционирование ее как средства труда в земледелии, в свою очередь, предполагает целый ряд других средств труда»<sup>68</sup>. Земля является здесь средством труда лишь в более широком смысле, согласно которому, как говорит Маркс, к средствам процесса труда относятся все материальные условия, необходимые для того, чтобы процесс мог вообще совершаться. Прямо они не входят в него<sup>69</sup>.

Таким всеобщим средством труда является вся природа. Она — первоначальный арсенал средств труда и кладовая пищи человека. Как только начинается процесс производства, человек вовлекает в свою деятельность какие-то элементы из этого арсенала и таким образом реально присваивает их. Производство выступает в этом аспекте как присвоение посредством определенной общественной формы. Поэтому земельная, (в экономическом смысле слова) собственность существует везде и всегда, где существует какой-либо способ производства. Вся природа выступает здесь как естественная предпосылка труда. «Действительное *присвоение* посредством процесса труда происходит при таких *предпосылках*, которые сами не являются *продуктом* труда, но представляются его естественными или *божественными* предпосылками»<sup>70</sup>, — говорит Маркс.

Реальным объектом собственности выступают те элементы, стороны природы, которые вовлекаются в процесс труда, действительно присваиваются посредством производства, опосредствуются производственными отношениями. Историческое прогрессивное развитие производства означает все большее расширение круга элементов, сторон, частей природы, вовлекаемых в процесс труда. Собственность и производство неразделимы и лишь став на такую точку зрения, мы поймем, что объект собственности развивается. Брать объект в его развитии — важнейшее требование диалектического метода. Поэтому сказать «земельная собственность» — значит сказать еще очень мало; это лишь указание на присвоение каких-то элементов земли — природы вообще (таков экономический смысл понятия земли).

Это положение не имеет ничего общего с утверждением Б. Ф. Поршнева о том, что «собственность на землю появляется только в эпоху разложения первобытно-общинного строя»<sup>71</sup>. Собственность на землю в широком экономическом смысле слова возникает и развивается, как было показано, вместе с возникновением и развитием производства. Что же касается собственности на землю в узком смысле слова (почву), то, она возникает вместе с началом вовлечения почвы в процесс производства, т. е. вместе с началом земледелия, которое, однако, отнюдь не является само по себе признаком разложения первобытно-общинного строя. Дело заключается в том, чтобы определить, на какой стадии развития находится собственность на землю, что из этого арсенала природы вовлечено в производственную деятельность и присваивается посредством процесса труда.

Таким образом, из факта тесной ассоциации первобытной группы с определенным участком земли нельзя делать вывод о том, что сущность

<sup>68</sup> К. Маркс. Капитал, т. I, Госполитиздат, 1953, стр. 186.

<sup>69</sup> См. там же, стр. 187.

<sup>70</sup> К. Маркс, Формы, предшествующие капиталистическому производству, Госполитиздат, 1940, стр. 6.

<sup>71</sup> Б. Ф. Поршнев, Проблема возникновения человеческого общества и человеческой культуры, «Вестник истории мировой культуры», 1958, № 2, стр. 35.

этой ассоциации состоит в собственности на почву. Такого рода ассоциация не есть исключительное достояние человека, она имеется и у животных<sup>72</sup>. Этот факт ввел в заблуждение Летурно, дав ему основание говорить о земельной собственности у животных<sup>73</sup>. В действительности же собственность возникает вместе с возникновением производства, следовательно, вместе с появлением человека. Уровень развития общественного производства является тем критерием, который позволяет установить, что именно выступает объектом собственности на определенной стадии истории общества.

За локальной группой австралийцев закреплена совершенно определенная территория, на которой эта группа охотится и собирает. Каков экономический смысл такого разделения самой земли? Объектом опосредствования производством здесь является не земля сама по себе, а животные и растения (а также места добычи камня, где они имеются), разделенные между группами и закрепленные за ними по признаку обитания на данной территории. Они выступают как объекты, вовлекаемые в процесс труда и поэтому действительно присваиваемые. У тех австралийских племен, главным занятием которых служило рыболовство, имело место разделение русла реки между различными локальными группами. Экономический смысл владения частью русла реки в этом случае заключался прежде всего в собственности на рыбу — средство производства для рыболовства и иные объекты хозяйственной деятельности в пределах данной территории<sup>74</sup>.

Приводимый ниже этнографический материал также показывает, что экономический смысл разделения земли у тех племен, главным занятием которых является охота и собирательство, заключается в разделении именно животных и растений. «Местность локальной группы, со всеми ее животными, растительными и минеральными богатствами, принадлежит членам группы сообща. Каждый из них имеет право охотиться на территории своей группы в любое время. Ему нельзя, однако, охотиться на территории какой-нибудь другой локальной группы без разрешения ее владельцев. По-видимому, это правило имело единственное исключение в том случае, когда охотник преследовал кенгуру или эму и животное перешло через границу на территорию соседей, где он мог преследовать или убить его. Охота или собирание растительных плодов на территории другой локальной группы является проступком, и в прежние времена наказанием за это была смерть»<sup>75</sup>.

Исключение такого рода показывает, что именно является реальным объектом собственности. Как следует из приведенного сообщения, австралиец реализует свое право собственности на принадлежащий ему объект даже на чужой территории, потому что экономические отношения включают этот объект в сферу действительного присвоения и превращают притязания группы в целом и ее отдельных членов на эти объекты в реальное право собственности на них. При столкновении принципа ненарушаемости территории с принципом собственности на дичь первый из них перестает действовать и снимается в пользу второго. Отсюда видно,

<sup>72</sup> См., например, R. M. Yerkes and A. W. Yerkes, *The Great Apes*, London, 1929, стр. 435; см. также C. R. Carpenter, *A Field Study in Siam of the Behavior and Social Relations of the Gibbon (Hylobates Lar)*, «Comparative Psychology Monographs», т. 16, 1940, стр. 152—164.

<sup>73</sup> Ch. Letourneau, *L'évolution de la propriété*, Paris, 1889, стр. 5—7.

<sup>74</sup> По этому поводу К. Маркс остроумно заметил: «Представляется парадоксальным называть, напр., рыбу, которая еще не поймана, средством производства для рыболовства. Но до сих пор еще не изобретено искусство ловить рыбу в водах, в которых ее нет» (К. Маркс, Капитал, т. I, Госполитиздат, 1953, стр. 188, прим. 6). Рыба выступает в данном случае как предмет труда, следовательно, как средство производства, и является поэтому объектом собственности.

<sup>75</sup> A. R. Brown, *Three Tribes of Western Australia*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», т. 43, 1913, стр. 146.

что смысл разделения территории различных групп состоит не в том, чтобы запретить членам других групп вступать на землю данной группы, а в том, чтобы закрепить за данной группой объекты ее реального присвоения, которые и выступают действительными объектами собственности. Ненарушаемость территориальных границ оказывается лишь формой проявления собственности на животных и растения внутри данной территории. Нарушением права собственности является не просто переход границ — аборигены различных групп очень часто посещают друг друга, — а переход с определенной целью. Об этом говорит следующее сообщение: «Никакого действительного или индивидуального права, по-видимому, не принадлежало какому-нибудь лицу на особый участок этой территории; не было даже права наследования, племенного или индивидуального, на самую землю; существовало просто право на дичь, которая обитала на этой территории. И это право принадлежало племени как целому, и каждый пользовался таким правом вместе с остальными людьми, составляющими племя. Любой другой, покушающийся на дичь или переходящий границу с такой целью, рассматривался как правонарушитель. У него требовали дать отчет о себе, и если он не был уполномочен как посол или вестник, вероятнее всего он платился жизнью»<sup>76</sup>.

Характеризуя австралийцев, Р. Сальвадо особо отмечает «право собственности, которое дикари имеют на дичь и другие съедобные объекты, находящиеся в пределах определенной территории, — право, к которому они относятся крайне ревниво»<sup>77</sup>. По словам Тома Петри, «племя в целом владело животными и растениями, а также корнями и гнездами, которые находились на его территории»<sup>78</sup>. В некоторых сообщениях отмечается, что племя, приглашающее к себе соседей в период созревания плодов бунья-бунья и разрешающее им принимать участие в сборе и потреблении этих плодов, запрещает иноплеменникам охотиться на диких животных в своем районе<sup>79</sup>.

Интересно в этой связи отметить, что в ранний период колонизации австралийцы жаловались не столько на то, что европейцы вообще поселились в Австралии, — в литературе можно найти множество примеров доброжелательного отношения коренного населения к европейцам, — сколько на то, что поселенцы убивали кенгуру. «Удивительно, что они... ограничивались жалобами на истребление белыми кенгуру; и они считали большой жестокостью наказывать их за то, что они убивают кенгуру белых людей (овцу или быка)»<sup>80</sup>, — читаем мы в отчете одной исследовательской экспедиции. «Белые приходят, и все кенгуру исчезают» — вот в чем с самого начала обвиняли колонизаторов австралийцы<sup>81</sup>, считая, что они имеют право на овец, которые вытеснили кенгуру<sup>82</sup>. Об этом же говорит известный путешественник Т. Митчелл<sup>83</sup>.

Владение определенной землей для австралийца есть вместе с тем (а экономически — прежде всего) владение всеми животными в пределах

<sup>76</sup> E. Palmer, Notes on Some Australian Tribes, «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», т. 13, 1884, стр. 278.

<sup>77</sup> R. Salvado, Указ. паб., стр. 203.

<sup>78</sup> C. C. Petrie, Tom Petrie's Reminiscences of Early Queensland, Brisbane, 1904, стр. 117.

<sup>79</sup> См. R. Brough Smyth, Указ. паб., т. I, стр. 218—219; см. также J. Healy, Aboriginal People of Australia, Sydney, 1948, стр. 74—75; W. Ridley, Kamilaroi and other Australian Languages, Sydney, 1875, стр. 159.

<sup>80</sup> Ch. Wilkes, Narrative of the United States Exploring Expedition, т. II, Philadelphia, 1844, стр. 271.

<sup>81</sup> E. Delessert, Souvenirs d'un voyageur à Sydney, Paris, 1847, стр. 229; см. также W. Howitt, Abenteuer in den Wildnissen von Australien, Berlin, 1856, стр. 284; Th. F. B. Bride, Указ. паб., стр. 221—222.

<sup>82</sup> G. Bennett, Wanderings in New South Wales, т. I, London, 1834, стр. 326—327.

<sup>83</sup> T. L. Mitchell, Three Expeditions into the Interior of Eastern Australia, т. II, London, 1839, стр. 351.

данной территории, на которых может производиться охота. Известный исследователь Австралии Чарльз Стерт в письме, опубликованном Эйром, приводит следующую характерную черту своих отношений с австралийскими племенами, по территории которых он проходил со своей экспедицией: «Убедившись также, что они рассматривают кенгуру как свою собственность, мы почти всегда отдавали им всех животных, которых убивали наши собаки»<sup>84</sup>.

Дж. Ланг отмечал, что «каждое племя имеет свой район, границы которого хорошо известны всем туземцам, и внутри этого района все дикие животные считаются... собственностью того племени, которое населяет этот район или, скорее, кочует по всей его территории»<sup>85</sup>. Ланг, сравнивая собственность австралийцев на диких животных своего района с собственностью европейцев на разводимый ими скот, пишет: «Единственное отличие заключается в том, что кенгуру не отмечены особым клеймом»<sup>86</sup>. Аналогичное мнение высказывают и другие авторы<sup>87</sup>. Примечательно, что такое сравнение делали сами австралийцы. По сообщению Хейгарта, австралиец, которого пастух обвинил в незаконном нападении на вверенный ему скот, в ожесточенном споре «довольно убедительно доказал», что «его племя, первоначально владевшее этим районом, имеет такое же право добыть себе здесь кусок мяса, какое имеют белые на то, чтобы своим вторжением и пребыванием изгонять эму и кенгуру, которых черные называют своим скотом»<sup>88</sup>.

Рассматриваемое явление не составляет специфической особенности экономического уклада у коренного населения Австралии. Мы имеем здесь дело с более широкой закономерностью, которая характеризует любое общество на той стадии его развития, когда охота и собирательство выступают в качестве главных источников существования. Геккевельдер сообщает, что среди индейцев имеются племена, претендующие на исключительное право охоты внутри известных границ и не позволяющие, «чтобы другие переходили эти границы и отнимали у них принадлежащую им дичь (ihr Wild), как они ее называют»<sup>89</sup>. Чиппева разрешили индейцам из племени ленапов поселиться на своей территории, где те и жили несколько лет, но дело сразу изменилось, когда поселенцы стали охотиться. «Чиппева ничего не имели против того, чтобы те занимались земледелием, но каждый олень, каждый енот или какой-нибудь другой зверь, которого они убивали или ловили, вызывал у их хозяев неудовольствие; впоследствии чиппева стали так настаивать на том, чтобы ленапы покинули их землю, что тем пришлось в конце концов уйти»<sup>90</sup>.

Совершенно очевидно, что в качестве объекта собственности чиппева рассматривали не самую землю (почву) — ленапы могли беспрепятственно пользоваться ею для земледелия, — а имевшихся на этой территории животных. У селкнамов Огненной земли, живших главным образом

<sup>84</sup> См. Е. Еуге, Указ. раб., т. II, стр. 472; см. также Ch. Sturt, Narrative of an Expedition into Central Australia, т. I, London, 1849, стр. 112; E. Millett, An Australian Parsonage, London, 1872, стр. 227—228.

<sup>85</sup> G. Grey, Указ. раб., т. II, стр. 233.

<sup>86</sup> Там же, стр. 234.

<sup>87</sup> W. Pridden, Australia, its History and Present Conditions, London, 1843, стр. 74; J. Stephens, The Land of Promise, London, 1839, стр. 72.

<sup>88</sup> H. W. Haysgarth, Recollections of Bush Life in Australia, London, 1848, стр. 107. Имеется ряд сообщений о том, что аборигены проявляли своеобразную заботу о кенгуру, сознательно выжигая старую траву, чтобы обеспечить для кенгуру пастбища с молодой травой. Этот прием стали затем применять и белые поселенцы-скотоводы (см. G. Grey, Указ. раб., т. II, стр. 235; J. D. Lang, Phillipsland, London, 1847, стр. 145; T. L. Mitchell, Journal of an expedition into the interior of Tropical Australia, London, 1848, стр. 306, 412—414).

<sup>89</sup> I. Heckewelder, Nachricht von der Geschichte, den Sitten und Gebräuche der Indianischen Völkernschaften, Göttingen, 1821, стр. 289.

<sup>90</sup> Там же, стр. 289—290.

за счет охоты, именно объекты ее были, соответственно, и объектами собственности. «Для селкнама земля имеет значение лишь постольку, поскольку на ней имеются животные, на которых ведется охота, потому что именно от этих животных зависит его собственная жизнь и повседневная производственно-трудовая деятельность общины»<sup>91</sup>. Не принадлежавшие к локальной группе должны были для входа на ее территории получить особое разрешение; при дружественных отношениях в таком разрешении отказывали в очень редких случаях. Но если посетители нуждались в пище, то им не позволяли ходить на охоту. Они могли получать лишь часть тех животных, которые были убиты членами данной группы. «Когда гости в редких случаях ходили на охоту вместе с владельцами, то убитые ими животные ни в коем случае не считались их собственностью»<sup>92</sup>. Они могли получить долю добычи только от старшего из членов данной группы. Здесь даже собственный труд гостей, затраченный на то, чтобы добыть животное при охоте, не превращал добытых ими животных в их собственность. Объясняется это именно тем, что даже не пойманные или не убитые животные на территории данной группы являются, тем не менее, ее собственностью. Эта собственность охраняется весьма тщательно, тогда как простой приход членов других групп на указанную территорию при существовании мирных отношений — довольно обычное дело.

Р. О'Коннор отмечал, что аборигены Тасмании «относятся к своим охотничьим территориям так же ревниво, как поселенцы к своим фермам, и выражают недовольство, если обнаруживают, что... поселенцы охотятся на их территории»<sup>93</sup>. В пределах своих групповых территорий тасманийцы, очевидно, рассматривали животных — объекты охоты, — как свою собственность. Об этом свидетельствуют неоднократно встречающиеся в дневнике Р. Кнопвуда (1805—1808) упоминания о том, что тасманийцы отбирали у охотившихся англичан убитых ими кенгуру<sup>94</sup>. Один из научившихся говорить по-английски тасманийцев, отвечая на вопрос губернатора Тасмании Артура о причинах враждебности коренного населения острова к англичанам, обвинял колонизаторов в зверском истреблении тасманийцев и в том, что колонизаторы отняли у тасманийцев их «кенгуровые земли» (kangaroo ground), или даже, как он говорил, их «валлябиевые земли» (his own Wallaby ground)<sup>95</sup>. Тем самым этот тасманиец хотел сказать, что ценность данных земель для коренного населения острова заключалась в тех кенгуру, или даже в том особом виде кенгуру — валляби, которые водились на этих землях и на которых тасманийцы охотились. Другими словами, экономический смысл владения землей у тасманийцев заключался в собственности на объекты охоты (и собирательства), имевшиеся на данной земле. Отняв эти земли у тасманийцев, колонизаторы лишили их средств к существованию. Полное истребление аборигенов Тасмании показывает, какие «блага» приносит колониализм отставшим в экономическом развитии народам.

Приведенные факты подтверждают, что собственность группы на определенный участок земли в тех условиях, когда основным видом дея-

<sup>91</sup> M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer*, т. I, *Die Selk'nam*, Mödling bei Wien, 1931, стр. 424.

<sup>92</sup> Там же, стр. 428.

<sup>93</sup> «Copies of all correspondence... on the subject of the military operations lately carried on against the aboriginal inhabitants of Van Diemen's Land», стр. 55 (в кн.: *Colonies and Slaves. One volume... Session 14 June — 20 October, 1831*, т. XIX, London, 1831).

<sup>94</sup> «The Diary of the Rev. Robert Knopwood, 1805—1808», «Papers and Preceedings of the Royal Society of Tasmania for the year 1946», Hobart, 1947, стр. 119; «Papers and Proceedings of the Royal Society of Tasmania for the year 1947», Hobart, 1948, стр. 74.

<sup>95</sup> См. H. Melville, *Australasia and Prison Discipline*, London, 1851, стр. 360—361.

тельности данной группы является охота и собирательство, есть, в сущности, собственность на объекты данной производственной деятельности, имеющиеся на данном участке, как это вытекает из существующей системы производственных отношений. Именно в этом заключается экономический смысл владения определенным участком земли на данном этапе общественного развития.

Но это еще раз доказывает полную несостоятельность теорий, «открывающих» существование частной собственности на землю на том этапе развития общества, представителями которого являются австралийские племена. Субъектом собственности на животных в пределах определенной территории выступает у австралийцев не отдельный индивидум, а группа в целом<sup>96</sup>. Непосредственным выражением этого является широкое общественное распределение продуктов индивидуальной охоты. Такая система общественных отношений лишает всякого экономического смысла понятие индивидуальной или частной собственности на землю. Так как объекты охоты на данном этапе развития добывались в условиях, когда труд и производство имели непосредственно общественный характер, т. е. в условиях, когда эти объекты опосредствовались коллективистскими производственными отношениями, то за объектами охоты закрепляется форма общественной собственности и животное, убитое на территории группы, считается общей собственностью вне зависимости от того, было ли оно добыто индивидуально или коллективно. «Вся добытая пища становится общей собственностью группы»<sup>97</sup>. Общественная собственность, будучи результатом господства коллективистских производственных отношений, функционирует здесь как основа производственных отношений (в действительности оба момента взаимодействуют в неразрывной связи). В обществе на данной ступени развития возникает система заинтересованности каждого в общей собственности и общей заинтересованности в собственности каждого, вытекающая из системы коллективистских производственных отношений и укрепляющая их. «Каждый заинтересован в собственности соседа и заботится о ней, потому что это часть коллективного богатства семьи... Каждый член рода чувствует интерес в том, что используется его соседом, так как он сам участвует в этом»<sup>98</sup>.

В заключение нельзя не привести замечательную во всех отношениях речь вождя одного из австралийских племен, направленную против английских колонизаторов и характеризующую объекты собственности группы и отношение членов группы к этим объектам. Англичане, колонизируя Австралию, варварски истребляли коренное население. Австралия стала в буквальном смысле заповедным полем охоты на чернокожих. Земли, на которых местные племена с незапамятных времен охотились и собирали, использовались англичанами для плантаций и разведения овец, а занимавшие эти земли племена изгонялись и истреблялись. Методы первоначального накопления капитала, разоблаченные Марксом, были здесь поистине кровавыми. Вот с какими словами обратился вождь австралийского племени, объявленный англичанами вне закона, к главному адвокату колонии Дж. Муру: «Почему вы, белые люди, приплываете на ко-

<sup>96</sup> Это обстоятельство было впервые отмечено и особо подчеркнуто Р. М. Лайоном, работы которого впоследствии оказались полностью забытыми (см. R. M. Lyon, A glance at the manners and language of the Aboriginal inhabitants of Western Australia, «The Perth Gazette», 30th March, 1833; см. его же, Copy of an address to the settlers in Western Australia, «Extracts from the Papers and Proceedings of the Aborigines Protection Society», т. II. London, 1841, стр. 117; см. также E. Reclus, Contribution à la Sociologie des Australiens, «Revue d'anthropologie», 3-me série, т. I, Paris, 1886, стр. 243; см. его же, Le primitif d'Australie, Paris, 1895, стр. 105).

<sup>97</sup> H. H. Finlayson, The Red Centre, Sydney, London, 1945, стр. 83.

<sup>98</sup> G. Taplin, The Folklore, Manners, Customs and Languages of the South Australian Aborigines, Adelaide, 1879, стр. 11—12.



раблях в нашу страну и убиваете бедных чернокожих, которые не понимают вас? Слушайте меня: дикие чернокожие не понимают ваших законов; каждое живое животное, которое бродит по стране, и каждый съедобный корень, который растет в земле, являются общей собственностью! Черный человек считает своей собственностью только свою нарядку, свое оружие и свое имя... Он не понимает, каким образом животные или растения могут принадлежать одному человеку в большей степени, чем другому»<sup>99</sup>.

Эта страстная защита законов своего племени также говорит в пользу изложенного выше анализа отношений собственности на данном этапе общественного развития.

#### SUMMARY

Data collected by different authors with regard to the nature of property in land among the Australian aborigines are highly contradictory. Some note the collective nature of property in land among the aborigines, while others claim the existence of individual or even private property in land, with the descent of these individual rights. The main fallacy of those who uphold that personal property in land is to be found among the Australian aborigines is that they do not discriminate between material economic relations and ideological relations. An analysis of extant data testifying to the existence of individual property in land among the aborigines leads to the conclusion that the material relations actually working in this sphere are relations of collective property. Personal claims by certain individuals to part of the group territory belong to the domain of ideological relations and are of a totemic nature. The economic subject of property in land (which in this stage of development amounts to property on the objects of hunting and gathering within the confines of a certain territory) is the group as a whole.

<sup>99</sup> R. Brough Smyth, Указ. раб., т. II, стр. 228. «Признаюсь,—вынужден был сознаться впоследствии сам Дж. Мур,— что у него было почти (!) столько же аргументов, сколько у меня» (G. F. Moore, *Diary of Ten Years Eventful Life of an Early Settler in Western Australia*, стр. 192).

А. И. ПЕРШИЦ

## О КОЛЛЕКТИВНОЙ СОБСТВЕННОСТИ НА СКОТ У КОЧЕВНИКОВ-СКОТОВОДОВ

В поставленной и в основных своих звеньях решенной Энгельсом проблеме возникновения и развития форм первобытной собственности одним из наименее изученных является вопрос о ранних формах собственности на скот. Между тем он имеет немалое значение не только для конкретизации наших общих представлений об экономическом строе первобытно-общинной формации. Известно, что такие воинствующие поборники теории изначальности частной собственности, как патеры Шмидт и Копперс, пытались найти в нем одно из обоснований лженаучного тезиса, согласно которому частная собственность на стада являлась извечным социальным установлением всех народов конституированного ими «патриархально-большесемейного круга», в свою очередь объявленного дериватом патриархальной «пракультуры» наиболее примитивных охотничьих племен<sup>1</sup>. Этот же вопрос старался использовать в своей ревизии марксизма Г. Кунов, писавший в «Марксовой теории исторического процесса, общества и государства»: «Я не буду вдаваться в критику отдельных фраз, а только лишь спрошу: где, у каких примитивных природных народов (Naturvölker) находим мы общественную собственность... на важнейшие средства производства того времени — хижины, домашний скот и орудия?»<sup>2</sup>.

Если мы обратимся к этнографическим данным о собственности на домашних животных у племен, знавших лишь начатки скотоводства, то найдем здесь своеобразную картину переплетения коллективной и личной форм собственности. Так, в Меланезии свиньи в одних случаях считались собственностью всего рода<sup>3</sup>, в других — собственностью отдельных семей, но и в этом последнем случае потребление мяса подчинялось строгим законам коллективного распределения. Человек, заколовший выращенную им свинью, должен был разделить ее мясо между многими лицами, так что самому ему доставалось едва ли не меньше всех<sup>4</sup>. Все это не только свидетельствует об отсутствии каких-либо признаков частной собственности, но и позволяет видеть в индивидуализированных, личных формах первоначальной собственности на домашних животных лишь специфическое проявление коллективной собственности, одну из кон-

<sup>1</sup> См., например, W. Schmidt und W. Koppers, *Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, чч. II—IV, Regensburg, 1924.

<sup>2</sup> Н. Суннов, *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staats-Theorie*, Berlin, 1923, т. II, стр. 92.

<sup>3</sup> C. B. Humphreys, *The Southern New Hebrides*, Cambridge, 1926, стр. 334.

<sup>4</sup> См.: В. М. Бахта, *Производительные силы папуасов залива Астралабия, «Океанический этнографический сборник», Труды Ин-та этнографии АН СССР, нов. сер., т. XXXVIII, М., 1957, стр. 246—247.*

кретных форм ее существования и воплощения. Напомним, что совершенно аналогично обстояло и с первобытной собственностью на многие, прежде всего ручные, виды орудий труда<sup>5</sup>.

Для меланезийцев, по преимуществу мотыжных земледельцев, разведение домашних животных являлось лишь побочным, сравнительно мало-значительным видом экономической деятельности. Переход отдельных народов к скотоводству как ведущему хозяйственному занятию должен был повести к более четкому оформлению отношений собственности на скот. В связи с этим большую ценность представляют данные о собственности на лам в горных округах древнего Перу, где в силу суровости природных условий и ненадежности урожаев земледельческих продуктов, разведение этих животных получило преобладающее значение. По сообщению одного из испанских авторов середины XVI в., коррегидора округа Куско Поло де Ондегардо, у аймара Колья-суйю («Холодного плоскогорья») имелись «общинные стада» (the flock of the community), которые «доныне используются сообща» (to this day they are all enjoyed in common). Ондегардо четко отличает эти общественные стада и от тех лам, которые находились в собственности отдельных семей, и от тех, которые считались принадлежащими государству и храмам (of Incas and religion). Отмечая, что шерсть общественных лам подлежала разделу в соответствии с численностью отдельных семей и совершенно независимо от величины их собственных стад, он пишет: «...в расчет совсем не принимали, сколько каждое лицо имело в собственном владении, так как считалось, что оно должно пользоваться этим (т. е. настригом шерсти общественных лам. — А. П.), не терпя ущерба в величине своей доли сравнительно с прочими, даже если количество, которым владела семья, было очень велико»<sup>6</sup>.

Здесь незачем возвращаться к старому спору о характере общественной организации инков и завоеванных ими племен. Вне зависимости от того, что представляла собой «коммуна» Поло де Ондегардо и как далеко зашло в ней разложение первобытно-общинных порядков, совершенно очевидно, что перед нами весьма характерный остаток коллективной собственности на скот, причем в данном случае уже у племен, в основном перешедших к отгонному скотоводству и занимавшихся скотоводством как основным видом своей хозяйственной деятельности.

Мы не знаем, был ли знаком Энгельс с сообщением Ондегардо или какими-нибудь аналогичными сведениями. Однако, исходя из своей общей концепции процесса первобытной истории и анализируя материал Шести-книжия, он действительно подчеркивал два принципиально важных обстоятельства: 1) что скот первоначально мог быть только коллективной собственностью и 2) что вместе с тем уже очень рано должна была появиться частная собственность на стада. Отвечая на вопрос, кому принадлежало новое богатство — стада животных, Энгельс писал: «Первоначально несомненно роду. Однако уже рано должна была развиваться частная собственность на стада. Трудно сказать, являлся ли в глазах автора так называемой Первой книги Моисея патриарх Авраам владельцем своих стад в силу собственного права как главы семейной общины или же в силу своего положения фактически наследственного главы рода. Несомненно лишь то, что мы не должны представлять себе его собственником в современном смысле этого слова. И несомненно, далее, что на пороге достоверной истории мы уже всюду находим стада как обособленную собственность главы семейства совершенно так же, как и произведения искусства варварской эпохи, металлическую утварь,

<sup>5</sup> См. нашу статью «Развитие форм собственности в первобытном обществе как основа периодизации его истории», «Сов. этнография», 1955, № 4, стр. 22—24.

<sup>6</sup> «Report by Polo de Ondegardo», стр. 159—160. В кн.: «Narrative of the rites and laws of the Incas», London, 1873 (Works issued by the Hakluyt's Society, т. 48).

предметы роскоши и, наконец, людской скот — рабов»<sup>7</sup>. Эти же обстоятельства Энгельс вновь подчеркнул, подытоживая в IX главе своего труда обзор развития форм собственности: «Как и когда перешли стада из общего владения племени или рода в собственность глав отдельных семей, об этом мы до сих пор ничего не знаем. Но в основном переход этот должен был произойти на этой ступени»<sup>8</sup> (т. е. средней ступени варварства, по периодизации Л.-Г. Моргана.— А. П.).

Действительно, выделение скотоводческих племен являлось не только показателем определенного уровня развития производительных сил первобытности, но и новым мощным фактором их дальнейшего подъема. Полукочевое и кочевое скотоводство способствовало увеличению производительности и индивидуализации человеческого труда, развитию обмена, появлению избыточного продукта, а следовательно, и зарождению частной собственности. В то же время сам скот, в противоположность земле, представлял собой мобильное, легко отчуждаемое имущество: «Кочевые народы, — писал по этому поводу Маркс, — первые развивают у себя форму денег, так как все их имущество находится в подвижной, следовательно, непосредственно отчуждаемой форме и так как образ их жизни постоянно приводит их к соприкосновению с чужими общинами и тем побуждает к обмену продуктов»<sup>9</sup>. Но, с другой стороны, первое крупное общественное разделение труда представляло собой длительный процесс, начавшийся уже в недрах прешествующей стадии развития первобытного общества, в условиях так или иначе сохранявшейся родовой общины. Поэтому Энгельс имел все основания с уверенностью утверждать, что по началу и кочевникам-скотоводам должны были быть известны присущие этой общине коллективные, родовые формы собственности на скот. Как бы интенсивно ни шел в скотоводческих племенах процесс разложения первобытных экономических отношений, на каком-то этапе эти отношения должны были еще существовать, а позднее хотя бы в виде отдельных пережитков сохраниться и в классовом обществе.

В советской этнографической литературе не раз делались попытки обнаружить и интерпретировать такие пережитки. Подытоживая их, Л. П. Потапов сгруппировал ряд свидетельств, считающихся доказательством былого существования у кочевников-скотоводов родовой общины архаического типа. «Несмотря на то, что в источниках нет данных об общей, родовой собственности на скот, — пишет Л. П. Потапов, — некоторые этнографические материалы могут рассматриваться как косвенное свидетельство этого. Таковы родовые обычаи, широко распространенные у различных народностей Средней Азии, Южной Сибири и Монголии, например уплата скотом калыма за невесту сородичами жениха или уплата куна (цены крови) сородичами роду убитого или изувеченного у казахов, обычаи алтайцев, хакасов, тувинцев, казахов и др., согласно которому племянник имел право получать скот в свою собственность по своему требованию у дяди по матери. Реликтом былой родовой общинной собственности на скот являются тамги — знаки таврения скота. Эти тамги, согласно многочисленным преданиям и свидетельствам кочевников — южных алтайцев, киргизов, казахов и т. д., были в прошлом родовыми знаками собственности на скот, что вполне вероятно»<sup>10</sup>. Далее, останавливаясь на распределении продуктов скотоводства, Л. П. Потапов отмечает, что «в дореволюционном быту ряда народностей сохранились пережитки общинного родового распределения продуктов (мяса,

<sup>7</sup> Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, Госполитиздат, 1954, стр. 54.

<sup>8</sup> Там же, стр. 166—167; см. там же, стр. 165.

<sup>9</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 100.

<sup>10</sup> Л. П. Потапов, О сущности патриархально-феодальных отношений у кочевых народов Средней Азии и Казахстана, «Вопросы истории», 1954, № 6, стр. 76.

кумыса, араки) и обычаи распивания напитков (кумыса, бузы, айрана и пр.). У хакасов и алтайцев былая общность продуктов скотоводческого хозяйства выступала в обряде жертвоприношения овец и лошадей во время родовых общественных молений»<sup>11</sup>.

Подытоженные здесь свидетельства не только, как это совершенно правильно подчеркивает Л. П. Потапов, носят косвенный характер, но и представляются нам весьма неравноценными по своей доказательности. Помощь родичей скотом при выплате калыма или возмещения за пролитую кровь вряд ли может рассматриваться как реликт родовой собственности на стада — это доказывает лишь факт родовой взаимопомощи, при которой сородичи естественным образом давали то, чем они сами располагали. Кроме того, следует учесть, что скот являлся платёжным средством, всеобщим эквивалентом, одной из наиболее ранних форм денег<sup>12</sup>, долгое время выступавшей в этом своем качестве не только в среде кочевых скотоводов, но и у ряда оседлых народов (ср. древнеримское «ресупиа», древнерусское «скот» и т. п.). Не бесспорна как доказательство былого существования родовой собственности на скот и ссылка на право племянника требовать и получать скот у своего матрилинейного дяди. Перед нами — яркий пережиток авункулата, в данном случае его экономических порядков и норм, согласно которым племянник, переходя на жительство к дяде по матери, наследовал его имущество. Иначе говоря, отмеченный обычай отражает экономическую общность не рода, а уже отдельной семьи, на известном переходном этапе состоявшей не из отца и его сыновей, а из матрилинейного дяди и его племянников. В более широком плане этот обычай является свидетельством былого существования материнского рода и матрилинейного порядка наследования, но опять-таки не дает бесспорного доказательства коллективной, родовой формы собственности на скот. Наконец, в полной мере таким доказательством не является и наличие родовых (у некоторых народов также и племенных) знаков таврения скота, так как употребление этих знаков могло быть связано не с коллективной собственностью, а только лишь с коллективной защитой принадлежавшего отдельным семьям скота, опознанием животных, приблудившихся к другим племенам и т. п.

Иное дело — приводимые Л. П. Потаповым чрезвычайно важные данные о пережитках коллективного потребления продуктов скотоводства. Эти данные с очевидностью свидетельствуют об экономической общности рода в сфере распределения. Между тем известно, что характер распределения и потребления продуктов труда всегда определенным образом связан с характером производства, производственных отношений и лежащих в их основе отношений собственности<sup>13</sup>. Общество, в котором наличие частной собственности на средства производства сочеталось бы с коллективным потреблением продуктов труда, было бы совершенной бессмыслицей. Все же и эта группа фактов не дает вполне определенных указаний на характер первоначальных форм собственности на скот у кочевых племен: выше мы видели, что коллективное потребление продуктов труда могло сочетаться с известными формами не частной, но индивидуализированной, личной собственности на средства производства.

Ввиду всего сказанного нам представляются весьма ценными некоторые материалы этнографии бедуинов северной и центральной Аравии, содержащие прямые свидетельства о наличии в отдельных кочевых племенах общественных стад верблюдов. Такие свидетельства мы находим у двух авторов — видного чешского ученого Алоиза Мусила, в первой

<sup>11</sup> Л. П. Потапов, Указ. раб., стр. 76—77.

<sup>12</sup> См.: К. Маркс, К критике политической экономии, Госполитиздат, 1953, стр. 38.

<sup>13</sup> Л. П. Потапов, Указ. раб., стр. 206 сл.

четверти нашего века проводившего детальное географическое исследование северной Аравии и прилежащих к ней с севера арабских стран, и Х. Р. П. Диксона, в прошлом чиновника английской администрации в Кувейте, неоднократно посещавшего внутреннюю Аравию и хорошо знакомого с бытом ее племен.

По словам Мусила, у руала (крупнейшее кочевое, в прошлом почти исключительно верблюдоводческое, племя Сирийской пустыни, откочевавшее сюда из внутренней Аравии в конце XVIII — начале XIX в.), каждый род (clan) обычно имел «общественное стадо» белых верблюдов. Их пасли и охраняли отборные молодые воины, а во время опасности — войн и набегов — общественных верблюдов старались спрятать в самом безопасном месте. Каждого белого верблюда, захваченного бедуинами руала во время набега на соседнее племя, присоединяли к общественному стаду. Общественные стада были гордостью отдельных родов и всего племени; особенно ими гордились в тех случаях, когда за последние пятьдесят лет ни одному врагу ни разу не удавалось отбить такое стадо<sup>14</sup>.

Подобное же стадо общественных верблюдов имелось, по сообщению Диксона, у племени мутайр (одно из крупнейших племен внутренней Аравии, в прошлом также занимавшееся почти исключительно кочевым верблюдоводством). Племя владело этими верблюдами с незапамятных времен и называло их «аш-шуруф», т. е. «благородными». В стаде было около трехсот темных, почти черных чистопородных верблюдов<sup>15</sup>, которых особо выделенные сторожа пасли вдалеке от других, частновладельческих стад и тщательно их охраняли. «Аш-шуруф» считались чем-то вроде «священной эмблемы», за которой «в дни войны и мира шло все племя». В самых тяжелых и опасных битвах лучшие воины племени гнали «аш-шуруф» в авангарде племенного отолчения, чтобы либо защитить их, либо умереть, так как считалось, что эти верблюды должны быть спасены любой ценой. В то же время, замечает Диксон, три сотни верблюдов создавали солидный заслон, прикрывавший сражающихся от вражеских пуль и дротиков. Мутайр владели этим стадом до 1930 г., когда в наказание за восстание 1929—1930 гг. «аш-шуруф» были отобраны у них Абдульазизом ибн Саудом и, сменив племенную тамгу мутайр на индивидуальную тамгу саудидов, перешли в собственность королевского дома<sup>16</sup>.

Имеется еще одно любопытное сообщение, которое нельзя не сопоставить с двумя предыдущими. Французский этнограф Р. Монтань, работавший в 1920—1930-х годах среди шаммарских кочевых племен юго-восточной Сирии и Ирака, отметил, что у них одним из символов шейхского достоинства являлось принадлежавшее шейху стадо белых верблюдов, которых совершенно не использовали в хозяйственных целях<sup>17</sup>. Заметим, что шаммары, как и руала, являются сравнительно недавними выходцами из внутренней Аравии; их переселение началось в конце XVII — начале XVIII в. и продолжалось на протяжении XIX и XX вв.

Таким образом, в своей совокупности приведенные материалы показывают не только пережиточное бытование коллективной собственности на скот у некоторых кочевых племен Аравии, но и определенную транс-

<sup>14</sup> A. Musil, *The manners and customs of the Rwala Bedouins*. New York, 1928, стр. 335—336.

<sup>15</sup> Многие племена внутренней Аравии, в том числе и мутайр, разводили свои собственные породы верблюдов, отличавшиеся определенными статьями и мастью. У мутайр не только «аш-шуруф», но и другие частновладельческие верблюды принадлежали к темнопигментированной разновидности, хотя, вероятно, и были не столь чистопородными. Напротив, у руала, в основном разводивших светло-бурую северную породу, белые общественные верблюды резко выделялись среди остальных животных.

<sup>16</sup> H. R. P. Dickson, *The Arab of the desert*, London, 1951, стр. 584—585.

<sup>17</sup> R. Montagne, *La civilisation du désert, Nomades d'Orient et d'Afrique*, Paris, 1947, стр. 27.

формацию этих пережитков в сравнительно позднее время. Сохранившиеся у руала и мутайр общественные стада верблюдов являлись реликтом, который у других бедуинских племен либо исчез совсем, либо подобно ряду других остатков родового строя был использован наследственными предводителями племен и родов — шейхами.

Сообщение Монтаня интересно еще и тем, что оно прямо говорит об отсутствии какого-либо практического применения «белых верблюдов шейха». По-видимому, не является случайностью и то обстоятельство, что как Мусил, так и Диксон ни слова не говорят о хозяйственном использовании общественных стад в племенах руала и мутайр. Вообще, как мы видели, в обоих случаях на первый план выступают символические, как бы идеологические функции общественных стад, знаменовавших собой могущество, непобедимость и независимость всей родоплеменной группы. Несомненно, что именно этими консервативными надстроечными функциями и объясняется столь редкий, поистине исключительный факт пережиточного сохранения коллективной собственности на скот в позднем патриархально-феодальном обществе кочевых скотоводов. Общественные стада местами удерживались во внутренней Аравии, так же как еще в недавнем прошлом удерживались здесь местами «ас-салах» — мучительная инициация юношей при возведении их в мужское достоинство, женское обрезание, инфибуляция и ряд других, казалось бы, совершенно неожиданных в данных условиях архаических обычаев.

Приходится пожалеть о скудости сообщений Мусила и Диксона, содержащих пока единственное известное нам прямое указание на былое существование коллективных стад у кочевников-скотоводов. Следует продолжить поиски этнографических данных по этой теме, обратившись не только к арабскому, но и к африканскому, среднеазиатскому, кавказскому и другому материалу. Очевидно, однако, что даже и те сообщения, которые уже имеются в нашем распоряжении, являются блестящим подтверждением правоты Энгельса в одном из частных, но немаловажных пунктов его общей концепции развития первобытной собственности.

#### SUMMARY

While the problem of the development of the forms of primitive ownership was advanced by Engels and in large degree solved by him, one of its aspects — that of the early forms of ownership of cattle — remained insufficiently studied. Proceeding from his general conception of the processes of prehistory, Engels noted that cattle was at first the collective property of the clan. However, in Engels' time this thesis could not be sufficiently substantiated by ethnographic data. It was subsequently revised in the works of H. Kunov; W. Schmidt elaborated a thesis antithetic to that of Engels, of the primordial nature of private ownership of cattle. As a matter of fact, collective ownership of domestic animals is to be found not exclusively among the backward tribes which knew only the rudiments of cattle breeding (e. g. the Melanesians) but also among peoples for whom cattle breeding had become the main occupation (cf. the material presented by P. de Ondegardo on the Aymará of the Peruvian highlands) and even among the true nomad cattle breeders. With regard to the latter, this fact until recently could be established only on the basis of indirect and not always indisputable evidence, e. g. by the persistence among these peoples of such survivals of former forms of life as the clan brand, mutual aid rendered in the form of cattle, etc. However, ethnographic data on the Arab nomads give direct evidence of the existence as late as in the 20th century of communal camel herds among certain Bedouin tribes, which had survived because of the conservative functions they had acquired over the centuries, of a symbol denoting the invincibility of a tribal group. Thus, ethnographic data accumulated in recent decades have revealed the untenability of the theses of Kunov and Schmidt, bringing out with striking clarity the correctness of Engels' views with regard to the earliest forms of cattle ownership.



# МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТНОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ С С С Р

В. К. ГАРДАНОВ

## «КОРМИЛЬСТВО» В ДРЕВНЕЙ РУСИ

*(К вопросу о пережитках родового строя в феодальной Руси  
IX—XIII вв.)*

Среди произведений классиков марксизма, являющихся для советских исследователей поучительным образцом применения исторического материализма к анализу социальных отношений в ранние периоды истории общества, труд Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», несомненно, занимает одно из главных мест. Разработанная в этом труде марксистская концепция процесса классообразования и возникновения государства, получившая свое дальнейшее развитие в трудах В. И. Ленина, дала возможность советским историкам выяснить подлинную картину исторических условий образования древнерусского государства и навсегда покончить с антинаучной «норманской теорией», которая с середины XVIII в. довлела над русской дворянско-буржуазной историографией.

Исходя из общепризнанного в советской исторической науке взгляда на древнюю Русь как на Русь феодальную, мы вместе с тем должны помнить, что переход от родового строя и быта к феодальному совершался на Руси, как и в других странах, постепенно, через ряд промежуточных ступеней и институтов. Новые, феодальные порядки и отношения выступали при этом нередко под патриархальной оболочкой и под старыми наименованиями родового строя. С другой стороны, институты родового строя в условиях феодальной Руси трансформировались и приспособлялись господствующим классом к обслуживанию его интересов, к нуждам нового строя.

Именно такому пониманию особенностей вырастающих из недр патриархально-родового строя феодальных отношений (процесса, наблюдавшегося у многих европейских народов, миновавших в своем историческом развитии стадию рабовладельческого строя) учит нас Энгельс в своем труде «Происхождение семьи, частной собственности и государства» и в тесно примыкающих к нему по тематике других исследованиях. В этой связи полезно вспомнить приведенное Ф. Энгельсом в «Происхождении семьи...» замечание Маркса о том, что свойственная человеку «врожденная казуистика» помогает в такие переходные эпохи «находить лазейки для того, чтобы в рамках традиции ломать традицию, когда непосредственный интерес служит для этого достаточным побуждением»<sup>1</sup>.

В числе институтов родового строя, приобретших в условиях феодальной Руси IX—XIII вв. новое социальное значение, скрывающееся,

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, М., 1952, стр. 56—57.



однако, под старой патриархальной терминологией, наше внимание привлечены обычаи, для которого мы предлагаем условное наименование «кормильство». Согласно этому обычаю, дети феодалов, преимущественно, по-видимому, княжеские сыновья, передавались на воспитание специальным лицам — «кормильцам» и «дядькам». Эти лица обычно являлись вассалами отца ребенка, но в результате выполнения своих функций воспитателей они приобретали особые привилегии и становились со своей семьей как бы ближайшими кровными родственниками воспитанника, причем сам кормилец заменял, по существу, для своего воспитанника отца, а его сыновья — братьев.

О существовании в древней Руси института кормильства прежде всего говорит упоминание наших летописей о кормильцах и дядьках. Русская Правда также знает кормильцев-мужчин и кормилиц-женщин, но это, как правило, не свободные люди, а рабы и рабыни, в отличие от летописных кормильцев и дядек, которые принадлежат к феодальному классу и даже к его верхушке, к феодальной знати, как, например, княжеские кормильцы. Очень важно отметить при этом, что в то время как Русская Правда совершенно не знает летописных кормильцев и дядек, занимавших высокое положение в древнерусском обществе, летописи, как правило, ничего не говорят о кормильцах низшего ранга, охраной которых занимается Русская Правда. Нас в дальнейшем будут главным образом интересовать кормильцы и дядьки, принадлежавшие к классу феодалов.

Помимо летописей, кормильцы и дядьки высшего ранга фигурируют также и в других письменных памятниках древней Руси: в житийной литературе и различного рода грамотах. К сожалению, все эти источники говорят о кормильцах и дядьках крайне скупо, ограничиваясь в большинстве случаев лишь полутным упоминанием о лицах, являвшихся воспитателями-кормильцами княжеских сыновей. Огрывочность и скудость имеющихся в письменных памятниках древней Руси известий по интересующему нас вопросу может быть в известной мере восполнена сравнительно-историческим материалом, касающимся институтов, по своему происхождению и основным чертам аналогичных древнерусскому кормильству. В этой связи особый интерес для нас представляет кавказский этнографический материал, относящийся к так называемому аталычеству (от слова «аталык», что значит «воспитатель», «кормилец»), институту, во многом сходному с древнерусским кормильством.

На Кавказе аталычество в его, так сказать, классической форме известно нам у адыгов (черкесов) — предков нынешних адыгейцев, кабардинцев, черкесов. Вот как рисует обычай аталычества адыгский историк Ш. Б. Ногмов: «Дети князей или владельцев отдавались тотчас после рождения уорку или дворянину, который нередко еще за месяц добивался этой чести... В 16 лет воспитатель одевал молодого князя как можно лучше, снаряжал ему хорошего коня, снабжал богатейшим оружием и отвозил в отцовский дом, в который до того сын не мог ездить; при этом возвращении соблюдалось множество обрядов. Отец молодого князя награждал воспитателя лошадьми, скотом и даже холодами и потом отпускал с честью домой. Воспитанник был обязан ничего не жалеть для своего аталыка и исполнять все его желания. Особы женского пола из княжеского рода воспитывались также в чужих домах и ездили к своим только для свидания. Калым отдавался аталыкам»<sup>2</sup>. Ногмов сообщает также, что мальчики воспитывались у женщин до семи лет, после чего они поступали на руки к мужчинам. Это указывает нам, что женщины играли в аталычестве определенную роль.

<sup>2</sup> Ш. Б. Ногмов, История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев, Тифлис, 1861, стр. 33—34. Материалы Ногмова об аталычестве относятся к концу XVIII — началу XIX в. Свой труд по истории адыгов он закончил в 1843 г.

К приведенной характеристике аталычества следует добавить, что кавказские аталыки, как и древнерусские кормильцы, с того времени, как этот институт был впервые замечен и описан у адыгов (черкесов) Интериано в конце XIV в., занимались преимущественно воспитанием детей феодалов. Таким образом, институт аталычества выступает в наших источниках в условиях феодального строя. Однако аталычество на Кавказе сохранило вплоть до XIX в. ряд таких глубоко архаических черт, которые помогают нам лучше понять происхождение и историческую сущность этого обычая, сходного с кормильством в древней Руси.

Важное значение кавказского этнографического материала для понимания древнейших этапов развития общества было специально отмечено Энгельсом в «Происхождении семьи, частной собственности и государства». Ознакомившись с изданной в 1890 г. работой М. Ковалевского «Очерк происхождения и развития семьи и собственности»<sup>3</sup>, в которой автор привлек не известный до того в западноевропейской литературе этнографический материал о кавказских горцах, Энгельс в четвертом издании (1891 г.) своего труда отметил, что Ковалевский «сам мог доказать» существование на Кавказе патриархальной домашней (семейной) общины и «обнаружил и описал род» у ряда местных племен<sup>4</sup>. Как известно, Энгельс высоко оценил сделанное в значительной мере на кавказском этнографическом материале научное открытие М. Ковалевского в отношении исторической роли патриархальной семейной общины. «Мы обязаны Максиму Ковалевскому..., — писал Энгельс, — доказательством того, что патриархальная домашняя община (*patriarchalische Hausgenossenschaft*)..., образовала переходную ступень от семьи, возникшей из группового брака и основанной на материнском праве, к отдельной семье современного мира»<sup>5</sup>.

Максим Ковалевский первым из исследователей попытался раскрыть социальную сущность кавказского аталычества, его истоки. Идя по пути выяснения генезиса кавказского аталычества, он ищет то «отношение, в котором этот обычай стоит к тем отдаленным от нас порядкам, при которых родство по отцу еще не известно и установленная самой природой связь между матерью-родильницей и происшедшим от нее ребенком одна считается источником семейного единения...»<sup>6</sup>.

Хотя догадка М. Ковалевского о том, что корни кавказского аталычества уходят в глубь родового строя, была принципиально правильна, он не сумел установить те действительные отношения, в которых обычай аталычества находился к порядкам матриархата. Он высказал совершенно ошибочное предположение, будто дети потому поступали на воспитание к аталыку, что «принадлежность их тому или другому отцу являлась спорной».

М. Ковалевский не понял и роли феодальных отношений в оформлении кавказского аталычества, хотя имевшиеся в его руках материалы говорили об этом с достаточной отчетливостью.

Проблема аталычества долгое время после того, как ее поднял в 1890-х гг. М. Ковалевский, оставалась не решенной. В 1935 г. М. О. Косвен предложил законченную и аргументированную теорию происхождения аталычества. В этом институте он видит «весьма своеобразно и специфически превращенный, принявший пережиточные, в значительной мере

<sup>3</sup> Опубликована впервые на французском языке в Стокгольме в 1890 г.; в переводе на русский язык издавалась трижды: СПб., 1895; СПб., 1899, и Соцэкгизом в 1930 г. (под ред. М. О. Косвена).

<sup>4</sup> Ф. Энгельс, Указ. раб., стр. 60, 135.

<sup>5</sup> Там же, стр. 58.

<sup>6</sup> М. Ковалевский, Закон и обычай на Кавказе, т. I, М., 1890, стр. 16; ср. также стр. 10, где аталычество отнесено к числу тех кавказских обычаев, «происхождение которых не может быть объяснено порядками родового агнатического устройства и необходимо предполагает существование матриархата и связанных с ним учреждений».

неузнаваемые, целиком обусловленные феодальными отношениями, формы, старый порядок перехода детей в материнский род»<sup>7</sup>.

Вместе с тем М. О. Косвену удалось установить существование совершенно аналогичного кавказскому аталычеству порядка воспитания детей у древнего населения Англии — кельтов Ирландии и Уэльса, гойделов Шотландии, а также у ряда скандинавских народов, в частности у древнего населения Исландии<sup>8</sup>. Таким образом, М. О. Косвену впервые поставлен вопрос о распространении аталычества за пределами Кавказа. Указание М. О. Косвена на существование обычая аталычества у кельтов Ирландии было полностью принято Е. Кагаровым в его исследовании родовой организации древних кельтов, причем Кагаров на основании описания Цезаря отмечает наличие аналогичного обычая и у галлов<sup>9</sup>.

Теперь очевидно, что институт аталычества, который был впервые замечен и описан в научной литературе на основе кавказского этнографического материала, не может уже больше рассматриваться как «странный обычай», присущий только черкесам<sup>10</sup>. Ныне, в результате исследований советских этнографов, аталычество представляется нам уже не чисто кавказским явлением, а широко распространенным у древних народов Европы обычаем, играющим важную роль при переходе от родового строя к феодальному.

Рассмотрим в свете сравнительно-исторического материала имеющиеся у нас данные о кормильстве в древней Руси.

По-видимому, древнейшим обозначением воспитателя-аталыка в русских источниках был термин «кормилец». Этот термин в древнерусских письменных памятниках встречается в различном написании: «кормилецъ», «кормилиць», «кърмильць», «кърмичиць», «кормичиць» и др., которые все восходят к слову «кормить» (кърмити, крьмити, къръмити и т. д.), что значит «питать», «воспитывать»<sup>11</sup>.

Что термин «кормилец» имел прочное употребление в наиболее древних памятниках русской письменности, показывает нам наличие его в таком старейшем памятнике русской литературы, как анонимное «Сказание» о Борисе и Глебе. Древнейший список «Сказания», датируемый XII в., называет воспитателя князя Ярослава I Буду кормильцем: «И бѣ у Ярослава кормилиць, воевода Буды»<sup>12</sup>. Почти буквальное совпадение этого места «Сказания» с соответствующей формулировкой Лаврентьевской и Ипатьевской летописей наводит на мысль, что применение этими летописями термина «кормилец» отражает текст какого-то более древнего письменного памятника летописного характера, который мог послужить общим источником как для «Сказания», так и для названных двух летописей. А. А. Шахматов в свое время обратил внимание на близость текста «Сказания» и летописей, высказав предположение, что составитель «Сказания» пользовался так называемым Начальным сводом 1093—1095 гг., который вошел также в состав Повести временных лет; составление же самого «Сказания» Шахматов относил к началу XII в.<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> М. О. Косвен, Аталычество, «Сов. этнография», 1935, № 2, стр. 55.

<sup>8</sup> Там же, стр. 49—51.

<sup>9</sup> Е. Кагаров, Ф. Энгельс и вопрос о родовой организации древних кельтов, «Историк-марксист», 1940, кн. 6(82).

<sup>10</sup> М. Ковалевский, Указ. раб., т. I, стр. 14—16.

<sup>11</sup> И. И. Срезневский, Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам, т. I, СПб., 1893, стб. 1405—1406.

<sup>12</sup> «Сказание и страсть и похвала святому мученику Бориса и Глеба», по Успенскому сборнику, «Памятники древнерусской литературы», изд. Отделения русского языка и словесности Академии наук, вып. 2, Пг., 1916.

<sup>13</sup> А. А. Шахматов, Разыскание о древнейших русских летописных сводах, СПб., 1908, стр. 33—36, 96. С. А. Богуславский определял время написания древнейшей части «Сказания» до 1076 г. (до смерти Святослава Ярославича). См. С. А. Богуславский, К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преподобного Нестора, «Изв. Отделения русского языка и словесности Академии наук», т. XIX, кн. I, 1914, стр. 133 сл.

Таким образом, можно сделать заключение, что термин «кормилец» был обычным на Руси XI—XII вв. для обозначения воспитателя-аталыка. Иначе он не был бы повторен в таких четырех памятниках этого периода, как Начальный свод, «Сказание» и Повесть временных лет в двух ее основных редакциях — 1116 и 1118 гг., отраженных в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях.

Заслуживает особого внимания, что с термином кормилец в древней Руси соединялось два понятия — о п и т а н и и ребенка и о е г о в о с п и т а н и и. То есть, согласно смыслу термина, древнерусский кормилец когда-то в прошлом, подобно кавказскому аталыку, брал ребенка на полное свое иждивение и попечение, он должен был, по-видимому, не только воспитывать ребенка, но и содержать, кормить его. Сохранялась ли в полной мере эта обязанность кормильцев в условиях феодальной Руси IX—XIII вв., сказать трудно, так как наши источники не дают по этому поводу прямых указаний. Скорее всего, однако, что в феодальный период наиболее архаическая сторона института кормильства отступила на второй план и главной обязанностью кормильца было воспитание ребенка. Отсюда и самый термин «кормилец» расшифровывается для этого периода как «воспитатель». Но вряд ли можно сомневаться, что первоначально термин «кормилец» связывался с представлением об этом лице, как о непосредственно содержавшем и кормившем, питавшем, ребенка. Если принять во внимание, что на Кавказе аталык получал ребенка, как правило, сразу же после рождения<sup>14</sup>, т. е. в грудном возрасте (а это было безусловно пережитком древнейшего порядка), то в связи с этим обычаем речь должна идти и о женщине, вскармливавшей ребенка грудью.

Мы знаем, что в древней Руси женщины, принадлежавшие к господствующему классу, обычно не кормили своих детей грудью. Это делала за них кормилица, о которой говорит «Правда Русская» (как Краткая, так и Пространная). Обращает на себя внимание большая близость терминов «кормилец» и «кормилица», особенно в транскрипции письменных памятников древней Руси.

С термином «кормилец» и «кормилица» тесно связаны летописные «кормиличичи», т. е. сыновья кормильцев-мужчин, и «кормиличиц» Краткой Правды, в котором большинство исследователей справедливо, с нашей точки зрения, усматривает сына кормилицы-женщины. В летописном термине «кормиличич» мы видим перенесение на кормильцев-мужчин понятий, связанных с кормилицей-женщиной. Очевидно, что первоначальный смысл этого термина заключался в родстве и близости не по отцу, а по матери. Молочные братья, естественно, были близкими родственниками, пока классовый раскол общества в древней Руси не привел к тому, что сыновья кормилицы, как и сама кормилица, стали рассматриваться лишь как приближенные слуги из рабов. Это положение и отразила Русская Правда в краткой редакции, трактующая кормилицу и ее сына как холопов высшего разряда, за убийство которых уплачивается 12 гривен вместо 5 гривен, установленных за убийство простого холопа: «Аще рѣба кормилица любо кормиличицъ 12» (Академический I список).— «Аще роба кормилица или кормиличицъ, 12 гривне» (Археографический I список)<sup>15</sup>.

Параллельно с процессом превращения кормилицы и ее сына в рабов шел процесс выдвижения из числа княжих мужей кормильца, сыновья которого теперь стали рассматриваться, по существу, как братья

<sup>14</sup> Ср. приведенное выше сообщение Ш. Б. Ногмова о том, что дети адыгских князей отдавались «тотчас после рождения». Это же подтверждают и другие источники.

<sup>15</sup> «Правда Русская», I. Тексты. Подготовили к печати В. Н. Любимов, Н. Ф. Лавров, М. Н. Тихомиров, Р. Л. Гейрманс, Г. Е. Кочин, под ред. акад. Б. Д. Грекова, М.—Л., 1940, стр. 72 и 80.

княжича, воспитывавшегося их отцом<sup>16</sup>. В результате произошли смешение разных понятий и терминологическая путаница, которая и до сих пор еще вводит в заблуждение исследователей. В этой связи следует отметить ошибочный перевод Л. К. Гетцом (L. K. Goetz) термина «кормиличиц» Краткой Правды немецким словом «Pfleger» («Wen eine leibei-gene Amme oder Pfleger ist, 12 Grivna»). Эту ошибку, на которую указал еще в своей рецензии на труд Л. К. Гетца «Das Russische Recht» А. Е. Пресняков<sup>17</sup>, делает и ряд других комментаторов, также видящих в «кормиличице» Краткой Правды не сына кормилицы, а кормильца-мужчину. Основанием для отождествления «кормиличица» Краткой Правды с кормильцем служит в известной мере упоминание кормильца в соответствующей статье Пространной Правды: «А за кормилца 12, также: и за корми(ли)цю, хотя си буди холод, хотя си роба» (Троицкий список)<sup>18</sup>. Оставляя сейчас в стороне рассмотрение крайне неясного и сложного вопроса о кормильце-мужчине Пространной Правды, мы, однако, считаем нужным подчеркнуть, что упоминание о нем в Пространной Правде не дает нам оснований считать, что и Краткая Правда знает кормильца-мужчину раба.

Наряду с термином «кормилец» в древнерусских источниках для обозначения воспитателя княжеских сыновей употреблялся также термин «дядька», «дядько» и производный от него — «дядьковичь» (т. е. «сын дядьки»). Поскольку происхождение института аталычества связывается с матриархальными порядками, при которых дядя с материнской стороны имеет особые права по отношению к детям своей сестры и выступает на заре аталычества как их непреременный аталык<sup>19</sup>, то для нас представляет особый интерес наличие в древнерусском языке термина «дядька» для обозначения кормильца-аталыка. Для исследователя кормильства в древней Руси было бы, конечно, чрезвычайно важно и заманчиво установить генетическую связь этого термина с термином «уй», обозначающим в древнерусском языке именно дядю со стороны матери. Хотя в наших источниках для феодальной поры мы знаем только один случай, когда воспитателем княжеского сына был его дядя по матери (уй), — мы имеем в виду Добрыню, который был кормильцем Владимира I Святославича, — нам кажется, что наличие в источниках феодального времени термина «дядьковичь», который безусловно связан с термином «дядя», ставшим в русском языке общим обозначением для дяди по материнской и отцовской линии, является важным указанием на связь корней древнерусского кормильства, как и аталычества, с авункулатом.

Наличие в древнерусской письменности вполне установившейся собственной терминологии для обозначения института кормильства, прежде всего в лице самого кормильца или дядьки и его сыновей (кормиличичей и дядьковичей), является важнейшим свидетельством того, что древняя Русь хорошо знала этот институт. Показательно также, что русские, столкнувшись в XVI в. с кавказским аталычеством, сразу же стали называть аталыка кормильцем, или дядькой, о чем свидетельствуют документы того времени<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> П. Мрочек-Дроздовский утверждает: «Звание кормильцев переходило к их потомству, как отчество: кормиличичь, кормиличищ», ссылаясь при этом на Ипатьевскую летопись, где под 1202 г. упомянуты «кормиличичи» (мн. ч.), а под 1208, 1209—1211 гг. — «кормиличч» (П. Мрочек-Дроздовский, Исследования о Русской Правде, М., 1885, вып. II, стр. 185). Однако во всех этих случаях термин «кормиличич» употребляется не как отчество, а в своем прямом смысле, означая сыновей кормильца, а не его более отдаленное потомство. Превращение этого термина в отчество — дело более позднего времени.

<sup>17</sup> «Журнал Мин-ва народного просвещения», 1912, ноябрь, стр. 154.

<sup>18</sup> «Правда Русская», I. Тексты, Указ. изд., стр. 105.

<sup>19</sup> См. М. О. Косвен, Указ. раб., стр. 52—53.

<sup>20</sup> См. С. А. Белокуров, Сношения России с Кавказом, вып. I, 1958—1613 гг., М., 1889; «Кабардино-русские отношения в XVI—XVII вв.», т. I, XVI—XVII вв., М., 1957.

Как уже отмечалось выше, известия письменных источников о кормильстве в древней Руси носят весьма скудный и отрывочный характер. Важнейшим источником по этому вопросу остаются для нас летописи. Однако этот источник по самому характеру своему мало приспособлен для описания такого социального института, как кормильство-аталычество. Немудрено поэтому, что многие существенные черты этого института не нашли своего отражения в летописных заметках и могут быть выведены из них лишь косвенным путем. Летописи ограничиваются, как правило, беглыми и случайными упоминаниями о княжеских кормильцах и дядьках, в связи с теми или другими событиями политической истории древней Руси.

Так, в связи с сообщениями о смерти Игоря Повесть временных лет под 6453 (945) г. указывает, что с малолетним Святославом в Киеве находился его кормилец Асмуд<sup>21</sup>. В следующей хронологической последовательности летописное упоминание о кормильце-дядьке относится к 6526 (1018) г. Названный под этим годом в Повести временных лет кормилец Ярослава — Буды (Буд) упомянут тоже совершенно случайно, лишь в связи с тем, что он начал насмехаться над чрезмерно толстым Болеславом Польским, что послужило поводом к началу битвы между двумя враждебными армиями, стоявшими на берегах Буга<sup>22</sup>. Кормилец князя Владимира (Володимира) Андреевича по имени Поук (Паук) упомянут в летописи под 1171 г. только потому, что он был взят в плен великим князем Мстиславом Изяславичем и отослан во Владимир<sup>23</sup>. Еще более случайно летописное упоминание о кормильце того же князя Владимира под 1151 г. В этом случае кормилец даже не назван по имени, а просто сказано, что Владимира во время сражения «не пусти (в бой.— В. Г.) кормилец его, зане молодъ бѣ въ то время»<sup>24</sup>. Так же случайно упоминается в Ипатьевской летописи под 6710 (1202) г. дядька (кормилец) Мирослав в связи с рассказом о бегстве вдовы галицко-волинского князя Романа Мстиславича с малолетними сыновьями Даниилом и Василько из города Владимира-Волинского<sup>25</sup>.

Если нам известны примеры, когда в летописи княжеский кормилец не назван даже по имени, то, с другой стороны, нам известны случаи, когда в летописном тексте опущено наименование того или другого лица кормильцем, или дядькой, хотя, судя по всему, он выступал именно в этой роли. Так, воспитатель князя Владимира I Святославича Добрыня нигде в летописном тексте не именуется кормильцем или дядькой своего племянника, хотя несомненно был таковым. То же можно сказать о боярине Борисе Захаровиче, появляющемся под 1178 и 1180 гг. в Ипатьевской летописи в качестве кормильца-дядьки князя Владимира Мстиславича и, однако, ни разу не обозначенном этим термином<sup>26</sup>.

Наконец, мы имеем примеры, когда лицо, названное один раз кормильцем, в последующем изложении больше уже не обозначается этим термином. Так, Асмуд в Лаврентьевской летописи под 6468 (945) г. назван кормильцем, в следующей же записи, под 6469 (946) г., — просто по имени. Можно было бы привести еще ряд примеров того, что летописи не особенно распространяются о кормильцах, а в лучшем случае ограничиваются краткими упоминаниями о них, но и сказанного достаточно для подтверждения этого тезиса.

<sup>21</sup> Повесть временных лет по Лаврентьевскому списку, Полное собрание русских летописей (ПСРЛ), т. I, вып. 1, изд. 2-е, Л., 1926, стб. 55; ср. Ипатьевская летопись, ПСРЛ, т. II, вып. 1, изд. 3-е, Пг., 1923, стб. 45.

<sup>22</sup> ПСРЛ, т. I, вып. 1, изд. 2-е, стб. 143; т. II, вып. 1, изд. 3-е, стб. 129.

<sup>23</sup> ПСРЛ, т. II, изд. 2-е, СПб., 1908, стб. 546; т. VII, СПб., 1856, стр. 187.

<sup>24</sup> Ипатьевская летопись, ПСРЛ, т. II, изд. 2-е, стб. 431; ср. ПСРЛ, т. I [изд. 1-е], стр. 143 и т. VII, стр. 53.

<sup>25</sup> ПСРЛ, т. II, изд. 2-е, стб. 718, 719; ср. т. I, [изд. 1-е], стр. 156.

<sup>26</sup> ПСРЛ, т. II, изд. 2-е, стб. 609, 621—623.

Не всегда представляется возможным объяснить, чем вызвано это отсутствие в тексте летописи весьма употребительных на Руси терминов кормилец, дядька в применении к лицам, которые ими несомненно были. Отчасти это, конечно, объясняется испорченностью дошедшего до нас летописного текста, случайными пропусками и ошибками позднейших сводчиков и переписчиков летописей. Но вряд ли можно сомневаться в том, что в ряде случаев эти пропуски носили преднамеренный характер и были сделаны по серьезным политическим мотивам — умалить, снизить общественно-политическое значение института кормильцев, затушевать первенствующую роль кормильца при князе как его главного руководителя, наставника и советчика не только в молодости, но и в зрелом возрасте. Это особенно касается кормильцев IX—X вв., когда складывалось единое древнерусское государство со столицей в Киеве и когда, как об этом несомненно свидетельствует летопись, влияние кормильцев на великого князя или его сыновей было особенно значительно.

Тенденциозная обработка летописного текста с целью сократить в нем все то, что говорило о большом политическом весе кормильцев великих киевских князей — Игоря, Святослава, Владимира, вполне естественна, если принять во внимание, что важнейшей задачей автора Повести временных лет и других историков древней Руси, бравших на себя труд по своду и редактированию летописей, было возвеличивание княжеской династии Игоревичей («Рюриковичей»), возглавлявших тогда русское государство. Движимые высокими патриотическими чувствами, древнерусские историки-летописцы не только в угоду своим заказчикам-князьям, но и по собственному побуждению старались поднять авторитет великокняжеской власти и по возможности вытравить из летописи упоминания о кормильцах, которые в известной мере соперничали с великими князьями. Это особенно должно было иметь место в период, когда все более обострявшаяся феодальная раздробленность ставила под угрозу существование единого древнерусского государства. В это время было особенно важно умолчать о княжеских кормильцах, которые нередко соперничали с отцами своих воспитанников, а иногда оказывали давление и на самих воспитанников, ставших уже великими князьями. Упоминание о таких кормильцах, да и вообще о кормильцах, не вязалось с основной идеей летописных построений того времени, когда составители летописных сводов старались подчеркнуть роль князя как главного представителя государственного порядка и единства Русской земли. При таком аспекте факты, говорящие о видной, а подчас и руководящей роли кормильцев при первых князьях-«рюриковичах», устранялись, смягчались, и события политической истории, связанные с деятельностью кормильцев, рисовались в несколько ином виде, чем это было в действительности. Наиболее ярким и крупным по своему историческому значению примером подобной тенденциозной обработки первоначальных исторических сведений о кормильце-аталыке являются, с нашей точки зрения, летописные известия об Олеге, в котором мы склонны видеть кормильца князя Игоря.

Мы видим, что кормильцы или дядьки русских летописей в подавляющем числе случаев выступают в качестве воспитателей княжеских сыновей. Это и понятно, так как летописи главным образом повествуют о политической истории древней Руси, в которой князья и их воспитатели играли первенствующую роль. Однако из факта упоминания летописями почти исключительно о княжеских кормильцах было бы ошибочно делать заключение, что обычай кормильства-аталычества имел в то время распространение только в княжеской среде, не касаясь других слоев феодального класса. В нашем распоряжении имеется одно летописное известие, которое бесспорно свидетельствует, что дети бояр также воспитывались кормильцами высшего ранга — аталыками. Так, согласно Ипатьевской летописи, у видного галицкого боярина Судислава, совре-

менника и упорного противника князя Даниила Романовича, был кормильцем некий Нездила<sup>27</sup>. Упоминание об этом факте носит опять-таки случайный характер, и если бы не вдова Нездилова, которая склонила своего зятя — воеводу города Ярославля боярина Давыда Вашатича сдать город венгерскому королю, на стороне которого был Судислав, — мы бы ничего не знали о существовании обычая кормильства-аталычества в боярских семьях. Нездила, являясь кормильцем крупного боярина, сам был видным представителем феодального класса. Об этом бесспорно говорит то положение, которое занимала его вдова, и то обстоятельство, что его зять был воеводой города и боярином.

Названный случай с Нездилой дает нам, следовательно, основание считать, что крупные бояре отдавали своих сыновей на воспитание своим вассалам, подобно тому как сами они брали на воспитание сыновей своих сюзеренов-князей. Такой же порядок существовал и на Кавказе, где, например, в Кабарде и Адыгее-Черкесии, первостепенные уорки (дворяне), являясь, как правило, аталыками княжеских детей, своих собственных детей отдавали на воспитание второстепенным уоркам, находившимся в вассальной зависимости от них.

Таким образом, мы можем утверждать, что обычай кормильства распространялся в древней Руси на весь господствующий класс феодалов. Именно в феодальной среде он приобрел те черты, которые позволяют его сближать с соответствующим порядком воспитания детей в Ирландии, Уэльсе, Исландии и других странах Европы, а также на Кавказе. Зато у нас нет никаких оснований говорить о существовании в древней Руси подобного же обычая за пределами феодального класса, как это склонен полагать Мрочек-Дроздовский. «Строй древнерусской семьи, — пишет этот автор, — был одинаков не только у князей, но и во всех классах общества, — разница была только в большей или меньшей зажиточности»<sup>28</sup>.

Мы никак не можем согласиться с этим утверждением. В феодальной Руси IX—XIII вв., конечно, не мог быть один и тот же «строй семьи», точнее — одинаковый семейный быт, у двух разных антагонистических классов: господствующего класса феодалов и угнетенного, эксплуатируемого класса крестьянства. Кормильство, если и существовало за пределами господствующего класса, то, конечно, в иной форме, чем оно имело место у князей и бояр. В этой связи следует обратить внимание на одну из присоединенных к тексту Русской Правды дополнительных статей «Закона судного людям», в которой говорится о «вскормлении» малолетних детей, по-видимому, преимущественно грудного возраста, за определенную плату: «Аще дадять дѣтя въскормити до лжицы, а само вразоумѣть лжицоу взяти, прокорма 3 гривны»<sup>29</sup>. Здесь, надо думать, идет речь о каком-то ином варианте древнерусского кормильства, чем тот, который представляется нам по летописям и другим источникам в княжеской и боярской среде.

В дальнейшем мы будем касаться главным образом примеров, взятых из княжеского быта, поскольку о нем мы имеем больше сведений в наших источниках. Но княжеский быт навряд ли принципиально отличался от боярского, и поскольку мы уже установили, что в боярской среде тоже существовал обычай кормильства-аталычества, наши дальнейшие наблюдения будут относиться к быту феодального класса древней Руси в целом.

До сих пор мы сближали кормильцев и дядек древней Руси с воспитателями-аталыками, исходя прежде всего из того, что они являлись

<sup>27</sup> Ипатьевская летопись, ПСРЛ, т. II, [изд. 1-е], стр. 171; ср. т. II, изд. 2-е, стр. 764—765.

<sup>28</sup> П. Мрочек-Дроздовский, Указ. раб., вып. II, стр. 182.

<sup>29</sup> «Русская правда». Тексты на основании 7 списков и 5 редакций. Составил и подготовил к печати проф. С. Юшков, Киев, 1935, стр. 168.



воспитателями княжеских и боярских детей, подобно тому, как это имело место и в других странах, где отмечается этот обычай. Факт воспитания княжеских сыновей не родителями, а кормильцами или дядьками, устанавливается, как мы видели, летописными текстами вполне определенно. Но возникает вопрос, где проходило воспитание детей под руководством кормильцев: в родительской семье или в семье кормильца?

В существующей литературе о древнерусских кормильцах этот вопрос особо не ставился, хотя он имеет немаловажное значение для характеристики положения кормильцев и их воспитанников в древней Руси. Неопределенную и даже двусмысленную формулировку дает по этому поводу М. П. Погодин. В десятой главе VII тома своих «Исследований...», характеризуя частную жизнь князей, он заявляет: «Князья отдавались родителями на воспитание кормильцам или дядькам, т. е. к ним приставлялись с самых юных лет особые знатные мужи из бояр, которые за ними ходили»<sup>30</sup>.

Таким образом, с одной стороны, Погодин говорит, что княжеские сыновья «отдавались» родителями на воспитание кормильцам, — это можно понять как воспитание в семье кормильца, — с другой же стороны, он отмечает, что кормильцы «приставлялись» к своим воспитанникам и ходили за ними, что можно понимать, как воспитание в родительской семье под присмотром кормильца. Более определенно высказывается по этому поводу Мрочек-Дроздовский, который пишет: «В княжеских семьях при малолетних детях (младенцах) были кормилицы, а при несовершеннолетних...состояли дядьки — кормильцы». Приведа далее в качестве примера семью князя Романа Мстиславича (Галицкого), где, по мнению Мрочек-Дроздовского, старший сын находился на попечении дядьки, а младший — кормилицы<sup>31</sup>, наш автор заключает: «Несомненно, то же было и в других княжеских семьях: везде были при малолетних детях кормилицы, а при несовершеннолетних — кормильцы или дядьки»<sup>32</sup>.

Следовательно, Мрочек-Дроздовский склонен, по-видимому, считать, что в древней Руси дело обстояло так же, как и позднее, в XVIII — первой половине XIX в., когда в феодальных семьях крепостные дядьки приставлялись к молодым барчукам и следили за ними в семье их родителей (вспомним Савельича из «Капитанской дочки А. С. Пушкина»). Мрочек-Дроздовский подробно не развил и не аргументировал свою точку зрения, так как для него, как и для большинства исследователей Русской Правды как бы само собой подразумевалось, что воспитание детей кормильцами, как и кормилицами, происходило в княжеской семье.

Наши источники не дают нам прямых указаний о том, где воспитывались княжеские и боярские дети, — в семье ли родителей или в семье кормильца. А это, конечно, является весьма существенным для характеристики интересующего нас института. Во всяком случае можно считать бесспорным, что в древней Руси наиболее архаические черты атаклычества, столь явственно выступающие на кавказском материале даже в XIX в. и заключающиеся в том, что родители не только отдавали своих детей в семьи кормильцев-атаклов, но и не имели права видеть их, — уже не существовали. Это говорит о том, что феодальные отношения в древней Руси пошли в своем развитии значительно дальше и потому значительно глубже изменили быт господствующего класса. Что родители — не только отец, но и мать — в древней Руси могли видеть своих детей, явствует из рассказов летописи об Ольге, которая после смерти Игоря принимала близкое участие в воспитании своего сына наряду с

<sup>30</sup> М. Погодин, Исследования, замечания и лекции о русской истории т. VII. М., 1856, стр. 448.

<sup>31</sup> Ср. Ипатьевскую летопись, ПСРЛ, т. II, [изд. 1-е], стр. 156; т. II, изд. 2-е, стб. 718—719.

<sup>32</sup> П. Мрочек-Дроздовский, Указ. раб., вып. II, стр. 182.

кормильцем. Это видно и из сообщения Галицкой (Ипатьевской) летописи о том, что мать Романовичей принимает совместно с кормильцем Мирославом меры к спасению своих детей.

Однако было бы неверно считать, что в феодальном быту России не сохранилось никаких признаков и отголосков глубоко архаического обычая избегания родителями их детей и отдачи их в чужую семью, что имеет определенное отношение, как это показало исследование М. О. Косвена, к институту атальчества<sup>33</sup>. В нашем распоряжении имеются некоторые указания на то, что воспитание детей вне дома родителей имело место и на Руси. Прежде всего обратим внимание на то, что еще в XVII в. дети русских царей, как правило, жили в другом помещении, чем их родители. Как известно, в XVII в. царские дети в России тоже воспитывались под руководством кормилиц и дядек, функции которых были аналогичны их коллегам в древней Руси, хотя самый порядок воспитания во многом претерпел существенные изменения. По описанию Г. Котошихина, каждый царевич со дня своего рождения жил в своих особых хоромашах на попечении кормилиц, мам и дядек, кроме которых никто не мог их видеть. «И бывають царевичам и царевнам всякому своим хоромы и люди, кому их оберегати, особые. А до 15 лет и больша царевича, окроме тех людей, которые к нему уставлены, и окроме бояр и ближних людей, видети никто не может, таковыи бо есть. обычай...». Любопытно, что когда царевичам «во младых летех» приходилось ходить в церковь, то и «тогда около их по все стороны несут суконные полы, что люди зрети их не могут, так же как и в церкви стоят, люди видети их не могут же, кроме церковников, а бывають в церкви завешаны тафтою...». Полагать, что здесь дело было только в оберегании жизни царевичей от злодейских покушений не приходится, так как Котошихин специально оговаривает отсутствие в это время в церкви посторонних людей: «и в то время в церкви, кроме бояр и ближних людей, мало иные люди бывають». Лишь после 15 лет царевич мог с отцом появляться на людях: «а по 15 летех укажут его всем людям, как ходит со отцем своим в церковь и на потехи...»<sup>34</sup>.

Сообщение Котошихина подтверждается документальными данными. Известный исследователь домашнего быта русских царей в XVI—XVII вв. И. Е. Забелин на основе архивного материала Оружейной палаты установил, что в XVII в. вскоре после рождения царского сына ему обычно строили отдельные покои. Так, в 1629 г., месяца через три после рождения царя Алексея Михайловича, ему были выстроены новые, отдельные хоромы; в 1635 г. были выстроены отдельные каменные здания для царевичей Алексея и Ивана. До тех пор, пока для царевича не было выстроено отдельное помещение, он находился в особом от родителей комнатах дворца. Тот же порядок соблюдался и при рождении царевен: им также строили отдельные домики-избушки.

Характерно, что отдельные дома для детей строили подальше от дворца, в глубине двора, среди других строений, которые скрывали детские избышки, делали их возможно менее заметными. По словам Забелина, дети здесь жили весьма уединенно, совершенно скрытые от людского глаза, не видя почти никого, кроме людей, к ним приставленных<sup>35</sup>. Вряд ли можно сомневаться в глубокой архаичности происхождения всех этих обычаев, хотя в XVII в. они, конечно, мотивировались причинами совсем другого характера, чем те, которые их в свое время породили.

Перед нами, естественно, встает вопрос: соблюдался ли такой поряд-

<sup>33</sup> М. О. Косвен, Указ. раб., стр. 59—60.

<sup>34</sup> Г. Котошихин, О России в царствование Алексея Михайловича, изд. 4-е, СПб., 1906, стр. 17.

<sup>35</sup> И. Забелин. Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст., т. I, ч. II, М., 1915, стр. 47—48.

док воспитания детей в древней Руси IX—XIII вв.? К сожалению, наши источники не дают нам подробностей о быте княжеских детей в тот период. Косвенные же данные говорят о том, что в древней Руси княжеские дети часто не воспитывались в пределах родительского дома. В этом отношении особого внимания заслуживает тот факт, что малолетние князья со своими кормильцами, как правило, жили даже в другом городе, чем их родители. Особенно это имело место в ранний период истории древнерусского государства. Так, по сообщению Константина Багрянородного, Святослав при жизни Игоря жил в Новгороде. По Ипатьевской летописи, Святослав родился в 645 (942) г., следовательно, он чуть ли не со дня рождения находился в Новгороде, так как в год смерти Игоря (645/945 г.) ему было всего около трех лет. Если даже поставить под сомнение летописную хронологию, которая для этого времени весьма условна, то и тогда из самого летописного текста видно, что Святослав в момент смерти отца был еще ребенком — «дѣтском», как выражается о нем летописец<sup>36</sup>.

Дети Святослава Олег и Владимир также в раннем возрасте покидают Киев и, следовательно, живут вне родительского дома. То же повторяется с детьми Владимира Святославича и последующими поколениями князей — Игоревичей. Для более позднего периода, когда в летописи даются уже точные даты, мы имеем возможность определить возраст князей, живущих отдельно от своих родителей, с гораздо большей точностью. Так, в 1199 г. князь Святослав Всеволодович четырех лет оставляет город Владимир, где живут его родители, и отправляется в Новгород, где находится до тринадцатилетнего возраста (с небольшим перерывом около года)<sup>37</sup>. В 1221 г. князь Всеволод Георгиевич (сын великого князя Георгия Всеволодовича) в возрасте девяти лет посылается отцом в Новгород на княжение и, следовательно, на жительство вдали от родительского дома<sup>38</sup>. В 1201 г. князь Ярослав Всеволодович (отец Александра Невского) в возрасте десяти лет отвозится на княжение в Переяславль южный, тогда как отец его, великий князь Всеволод Георгиевич, живет постоянно на севере — во Владимиро-Суздальской Руси<sup>39</sup>.

Раз в древней Руси до XIII века малолетние князья, как правило, жили не в тех городах, где находились их родители, то само собой напрашивается вывод, что они жили в семье своих кормильцев. Но возникает вопрос: является ли в этот период проживание княжеских детей вне родительского дома пережитком древних обычаев, связанных с происхождением института атаклычества, или это, наоборот, явление, целиком вызванное уже новыми феодальными порядками, интересами великокняжеской династии, стремившейся таким образом прочнее объединить под своей властью отдельные области древней Руси? Ответить на этот вопрос мы пока не можем. Как бы то ни было, однако, самый факт проживания княжеских сыновей вне отцовской семьи, в семье кормильца, не вызывает у нас сомнения для периода IX—XIII вв. как факт, преобладавший в княжеском быту. И из этого проистекает многое. Только живя вдали от родительской семьи и отца, княжич мог видеть в своем кормильце не только воспитателя, но и второго отца, нередко более близкого, чем родной. Результатом же совместной семейной жизни и воспитания являлась и та особая близость, которая устанавливалась между князем и его «кормилчицами» или «дядьковичами».

Есть основания полагать, что и боярские дети воспитывались за пределами родной семьи. И здесь мы опять должны подчеркнуть, что, толь-

<sup>36</sup> См. Лаврентьевскую летопись под 6453 г., ПСРЛ, т. I, вып. 1, изд. 2-е, стб. 55. Ср. Ипатьевскую летопись под 6453 г., где подчеркивается, что Святослав был в это время «велим дѣтеск» (ПСРЛ, т. II, изд. 2-е, стб. 46).

<sup>37</sup> ПСРЛ, т. I, [изд. 1-е], стр. 173—174; т. III, стр. 25; т. IV, стр. 18.

<sup>38</sup> Там же, т. I, [изд. 1-е], стр. 185, 188—189; ср. т. VII, стр. 118, 128.

<sup>39</sup> Там же, т. I, стр. 172, 175; т. VII, стр. 101, 107.

ко живя в семье кормильца, воспитанник мог считать его женою своею матерью, как это, например, имело место в отношении боярина Судислава, называвшего, по свидетельству летописца, вдову своего кормильца матерью: «матерью бо си нарѣчашеть ю»<sup>40</sup>.

Выше нам уже приходилось отмечать, что в древней Руси между кормильцем и его воспитанником устанавливались отношения, аналогичные отношениям между отцом и сыном. В этом, собственно говоря, мы видим главнейший пережиток родовых отношений, отраженных в институте кормильства, существовавшем в древней Руси уже в условиях господства феодализма.

Представление о кормильце как об отце его воспитанника — князя нашло отражение на страницах летописей, в которых кормильцев иногда называют даже отцами своих воспитанников. Так, Ипатьевская летопись сообщает, что Даниил Романович, князь Галицко-Волынский, отправляясь в поход на ятвигов в 1256 г., послал за своим сыном Романом в Новгородок (Новогрудок), и он явился к Даниилу Романовичу «со всеми Новгородци и со тцемъ своим Глѣбом»<sup>41</sup>.

Глеб, названный здесь «отцом» князя Романа Даниловича при наличии родного отца — князя Даниила Романовича, который призывал его из Новогрудка в поход, несомненно, является кормильцем сына Даниила — Романа. Для нас это летописное известие представляет особый интерес, так как оно свидетельствует о том, что в древнерусском обществе на кормильца смотрели как на второго отца. В этой связи следует обратить внимание на то, что название «аталык» на Кавказе происходит от тюркского слова «ата» (отец).

Наши источники свидетельствуют, что князья обычно всю жизнь почитали своего кормильца как родного отца. Об этом очень ярко говорит нижеследующий отрывок из Печерского Патерика («Слово о создании Печерской церкви»): «И бысть послан от Владимира Мономаха в Суздальскую землю сии Георгии (речь идет о близком к Владимиру Мономаху дружиннике Георгии Симоновиче. — В. Г.). Дать же ему на роуцѣ сына своего Георгия (Юрия Долгорукого. — В. Г.). По лѣтѣх же мнозѣхъ съде Владимировичъ (т. е. Юрий Долгорукий. — В. Г.) в Киевѣ; тысящому же своему Георгиеви яко отцу (разрядка моя. — В. Г.), предать область Суздальскую»<sup>42</sup>. Как известно, Юрий Долгорукий окончательно овладел Киевом в 1155 г. Родился он около 1090 г. Следовательно, Юрию Долгорукому было уже почти 65 лет, когда он все еще относился к своему кормильцу, как к отцу. Характерно, что кормилец Юрия Георгий занимал такую важную должность, как тысяцкий, а когда Юрий Долгорукий окончательно покидает Суздальскую землю, переезжая в захваченный им Киев, за который он много лет упорно боролся, то всю Суздальскую область, т. е. свое основное владение, он передал в управление своему кормильцу. Этот пример показывает, что кормильцы еще в XII в. играли очень важную политическую роль даже при таких предприимчивых и самостоятельных князьях, каким был Юрий Долгорукий.

Вслед за кормильцем и его женой самыми близкими членами семьи кормильца к воспитаннику являлись, как мы знаем, кормиличичи. В источниках они выступают всегда как лица весьма близкие к князю, преданные ему и пользующиеся его особым доверием. Они нередко выполняют ответственные и интимные поручения<sup>43</sup>. Кормиличичи играют иног-

<sup>40</sup> Ипатьевская летопись под 6739 (1231) г., ПСРЛ, т. II, изд. 2-е, стб. 765.

<sup>41</sup> Ипатьевская летопись под 6763 (1265) г., ПСРЛ, т. II, изд. 2-е, стб. 831.

<sup>42</sup> «Памятники русской литературы XII—XIII вв., изданные Владимиром Яковлевичем», СПб., 1872, стр. CXIV.

<sup>43</sup> Ср. Ипатьевскую летопись под 6797 (1289) годом: «Се же оуслышав Лев князь, посла Семена своего дядьковича ко сынови своему» и т. д. (ПСРЛ, т. II, изд. 2-е, стб. 930—931).

да и самостоятельную политическую роль. Так, в Ипатьевской летописи упоминаются под 1202 и 1208 (6710 и 6717) гг. два кормиличича — родные братья (по предположению М. С. Грушевского, сыновья кормильца галицкого князя Владимира Ярославича), которые выступали сначала против захватившего Галич князя Романа Мстиславича Волынского и были им изгнаны из Галича. После смерти князя Романа кормиличичи возвратились в Галич и явились инициаторами изгнания малолетних сыновей Романа. Позднее один из кормиличичей, Володислав, даже «вокняжился» в Галиче<sup>44</sup>. Это единственный случай в истории древней Руси, когда боярин, хотя и ненадолго, занял княжеский стол. Конечно, такое исключительное значение кормиличичи могли приобрести только в Галицкой земле, где княжеская власть одно время ослабела, а бояре были решающей политической силой. Но все же общественно-политическое значение кормиличичей было немалым и в других русских областях.

В то время как между воспитанником и семьей кормильца в древней Руси устанавливались отношения близкого, хотя и совершенно искусственного родства, отношения между воспитанником и родительской семьей были нередко враждебны. Изучая по летописям взаимоотношения членов княжеской семьи, мы видим, что братья часто воюют друг с другом, нередко убивают друг друга, иногда восстают даже против родного отца. Наиболее часты столкновения между членами княжеской семьи в X в., когда особое значение имел институт кормильства. Так, Ярополк Святославич идет войной на своего брата Олега, а Владимир Святославич в свою очередь — на Ярополка. Самому Владимиру пришлось позднее столкнуться со своими сыновьями — Святополком и Ярославом. Святополк перед смертью отца находился, по свидетельству летописи, в опале и был лишен своего княжения, а Ярослав, сидевший в Новгороде, готовился к войне с отцом. После смерти Владимира Святополк, как известно, убивает своих трех братьев и сам погибает в борьбе с четвертым братом Ярославом; Ярослав много лет воюет со своим братом Мстиславом и т. д. Конечно, эти княжеские междоусобицы объясняются прежде всего общими социально-экономическими причинами, характерными для раннего феодализма экономической разобщенностью и политической раздробленностью русских земель, что создавало благоприятную почву для этих междоусобиц.

Но следует иметь в виду, что определенную роль в этих междоусобицах сыграл и институт кормильства. Ведь братья-князья, как правило, воспитываются разными кормильцами, т. е. в различных семьях и городах, и потому плохо знают или совсем не знают друг друга. Отцы также мало знают своих сыновей, живущих вдалеке от них, а сыновья плохо знают своих родителей, которых им заменяют кормилец и его жена. Никаких реальных семейных связей, никаких воспоминаний о совместной жизни между этими кровными родственниками не существует. И неудивительно, что при таких условиях появляются Святополки «окаянные», которые, не колеблясь, поднимают свою руку на родных братьев.

При существовании института кормильства реальное кровное родство в княжеских семьях нередко отступало на второй план перед искусственным родством, основанным на этом обычае. Мы знаем примеры, когда брат убивает родного брата, мстя за смерть своего кормиличича, или брат выступает против своего брата, действуя по наущению своего кормильца. Как свидетельствует Повесть временных лет, в междоусобицах сыновей Святослава немалую роль сыграл Свенельд, который, по всем данным, был виновником смерти Игоря, а затем, по-видимому, стал кормильцем самого Святослава, а потом его сына Ярополка, пошедшего

<sup>44</sup> ПСРЛ, т. II, изд. 2-е, стб. 719, 724, 729.

войной на своего брата Олега и по мотивам мести за сына Свенельда — Люта, убитого Олегом<sup>45</sup>.

Таким образом, институт кормильства играл в известной мере отрицательную роль в жизни древней Руси, хотя, с другой стороны, он имел определенное положительное значение для формирования феодальных отношений, установления более прочных связей между сюзереном и вассалом, укрепления древнерусского государства.

Можно считать, что кормильство в древней Руси явилось одной из форм развития вассалитета, дополняя вассальную связь искусственным родством. А поскольку в начале развития феодальных отношений связи между сюзереном и вассалом на Руси были недостаточно сильны, такое подкрепление их обычаем кормильства представляло определенную ценность как для сюзерена, так и для вассала.

Отдача князьями своих сыновей на воспитание обязательно боярам-вассалам приводила к установлению более прочной связи между этими двумя группами господствующего класса. Все кормильцы древнерусских князей, о которых мы знаем, принадлежали к верхам бояр и играли первенствующую роль в княжеской дружине. Превращение этих лиц в кормильцев княжеских сыновей еще более упрочивало и возвышало их положение. Как свидетельствуют источники, княжеские кормильцы занимали высшие должности в государстве; они были посадниками, воеводами, тысяцкими, приобретая вместе с должностью новые источники дохода.

Боярин-кормилец для князя был более верным вассалом, чем кто-либо иной. Правда, этот вассал иногда конкурировал с отцом своего воспитанника, но последнему он обычно служил верой и правдой. С течением времени, когда княжеская власть на Руси окрепла и создалась традиция безусловной верности вассала сюзерену, опасность столкновения между князем и кормильцем его сыновей значительно уменьшилась. Но и в начальный период истории древнерусского государства, когда могущественные княжеские кормильцы, вроде Свенельда, соперничали с князьями, эта опасность не перевешивала положительных для княжеской власти сторон института кормильства.

Древнерусские князья сумели в конце концов ограничить власть и значение кормильцев, не дав им возможности занять место рядом с князьями или даже вместо них возглавить древнерусскую государственность, подобно тому, как это сделали, например, Пясты в Польше<sup>46</sup>.

Для династии Игоревичей («Рюриковичей»), положивших начало единому древнерусскому государству, было очень важно иметь в своем распоряжении верных вассалов в лице кормильцев. Это дало возможность этой династии объединить под своей властью отдельные русские области путем рассаживания своих малолетних сыновей с их кормильцами по важнейшим древнерусским городам — центрам областей в качестве наместников — посадников великого князя киевского.

Большая часть историков толковала обычай рассаживания княжеских детей по волостям и городам как разделение древнерусского государства между княжескими сыновьями. Такое толкование этого обычая для начального периода истории древнерусского государства, когда оно еще складывалось, неверно. В то время это было еще не разделение государства между отпрысками княжеской фамилии, а, наоборот, объединение его в одних руках — великого князя Киевского. Можно с полной

<sup>45</sup> См. Повесть временных лет под 6480—6485 (972—977) гг., ПСРЛ, т. I, вып. I, изд. 2-е, стб. 74; т. II, изд. 2-е, стб. 61—62. Запутанная история с Свенельдом нуждается еще в дополнительных изысканиях (ср.: А. А. Шахматов, Указ. раб., стр. 340—378; А. Е. Пресняков, Княжое право, СПб., 1909, стр. 235—236).

<sup>46</sup> К вопросу об общественно-политической роли кормильцев в древней Руси и в других странах, где имел место институт, аналогичный кормильству-аталычеству, мы рассчитываем вернуться в другой своей работе.

уверенностью полагать, что, рассаживая своих сыновей, первые великие князья киевские — Игорь, Святослав и Владимир — тем самым хотели прочнее скрепить отдельные области древней Руси в единое государство.

До сих пор еще не обращалось должного внимания на те пункты, куда направлялись малолетние княжеские сыновья с кормильцами, недостаточно истолковывалось значение этого обычая. Между тем совершенно очевидны те мотивы, которыми руководствовались князья, рассаживая своих сыновей в начальный период древнерусского государства. Игорь сажает своего сына в Новгороде, потому что Новгород еще только недавно подчинился власти киевского князя. Поэтому естественно, что единственный сын великого князя киевского отправляется им именно в Новгород. Для Святослава Новгород уже не играет прежней роли. Поэтому, отправляясь вторично в дунайскую Болгарию, Святослав оставляет Ярополка как старшего из своих сыновей в Киеве, Олега — в Дrevлянской земле, которая еще совсем недавно восставала против власти великого князя киевского и где погиб отец Святослава — Игорь. В Новгород же Святослав лишь после просьбы новгородцев посылает своего третьего, не вполне законного и полноправного сына Владимира. Характерно, что Святослав, который сам в детские годы, при жизни своего отца Игоря, сидел в Новгороде, высказывает новгородцам сомнение, что к ним кто-либо пойдет княжить: «А бы пошел кто к вам», говорит он. «И отпрѣя Ярополк и Олег, — сообщает летопись, — и рече Добрыня: «Просите Володимера»». Как видим, Добрыня, кормилец Владимира Святославича, правильнее Святослава оценил значение Новгорода; и мы знаем, что позднее Владимир, опираясь именно на новгородцев, захватил великое княжение в Киеве. Анализ летописных известий о том, как Владимир Святославич рассаживал и пересаживал своих многочисленных сыновей, также приводит нас к убеждению, что этот великий князь киевский садил своих сыновей с кормильцами в самых важных областях древнерусского государства.

Неправ был поэтому Пресняков, когда в «Княжом праве» утверждал, что рассаживание сыновей Святослава по волостям дает нам «первый пример раздела княжеских владений между сыновьями киевского князя».<sup>47</sup> Правда, буквально вслед за этим, отделив предшествующую фразу только точкой, Пресняков спешит поправить себя и пишет: «Это, точнее, не выдел сыновьям части владений, но лишь сосредоточение володения областями — в руках княжьей семьи: отец «сажает» сыновей посадниками своими в Киеве и в Деревех»<sup>48</sup>.

Итак, что же это: «раздел» волостей или «сосредоточение» их? В конце концов Пресняков склоняется к правильной точке зрения. Говоря о рассаживании по областям сыновей Владимира Святославича, Пресняков объясняет это «необходимостью укрепить внутреннюю силу нового господства над восточным славянством» и замечает: «Династическая политика Владимира вполне удалась в том смысле, что с тех пор его род монополизировал в своих руках княжое владение на Руси»<sup>49</sup>. Во второй редакции своего курса истории Киевской Руси (1915/16 г.) Пресняков более четко ставит этот вопрос, указывая, что рассаживание сыновей по городам — центрам важнейших областей диктовалось необходимостью «сосредоточить более непосредственную и действительную власть» над ними<sup>50</sup>.

Конечно, Пресняков, высказывая все эти замечания, далек от правильного понимания процесса складывания древнерусского государства; он не видит подлинной социально-экономической основы этого процесса,

<sup>47</sup> А. Е. Пресняков, Указ. раб., стр. 27—28.

<sup>48</sup> Там же, стр. 28.

<sup>49</sup> Там же, стр. 29, 30.

<sup>50</sup> А. Е. Пресняков, Лекции по русской истории, т. I — Киевская Русь, М., 1938, стр. 93.

его классовой сущности, и, являясь сторонником «норманской теории», представляет себе процесс образования государства как нечто чуждое внутреннему органическому развитию восточных славян.

Мы понимаем, что кормильство в начальный период образования русского государства могло играть положительную роль лишь постольку, поскольку оно соответствовало объективно протекавшему историческому процессу формирования классового общества и государства у восточных славян.

Итак, древнерусское кормильство сыграло важную общественно-политическую роль, особенно в период складывания древнерусского государства. Будучи пережитком родового строя, оно вместе с тем явилось формой развития сюзеренно-вассальных отношений, скреплявшихся отношениями искусственного родства. С другой стороны, этот институт в известной мере мешал укреплению в IX—X вв. великокняжеской власти, которая, в конечном счете, сумела ограничить значение кормильцев и использовать их в своих интересах. И в этом, с нашей точки зрения, проявились не столько личные способности руководителей древнерусской государственности, сколько относительная зрелость тех новых феодальных отношений, на которые опирались великие князья в борьбе с отживающими порядками родового строя.

В том, что уходящий своими корнями в родовой строй институт кормильства оказался в древней Руси IX—XIII вв. целиком преобразованным по своей социальной сущности на феодальный лад и лишенным многих присущих ему архаических бытовых черт, мы видим еще одно свидетельство того высокого уровня социально-экономического и культурного развития, которого достигло древнерусское феодальное общество в то время.

#### SUMMARY

While proceeding from the view, current in Soviet historiography, of 9th-13th century Russia being a feudal land, one should also bear in mind that the transition from the tribal system and way of life to those of feudalism occurred in Russia, as in other countries, gradually, by means of several successive stages. The institutions of the tribal system were gradually transformed in feudal Russia and adapted by the ruling class to serve its own interests, for all that they would often appear in a patriarchal guise and bear the old tribal names. Among such institutions the present author has singled out a custom which existed in Russia in the 9th-13th centuries and which he has tentatively termed «*kormilstvo*» (fosterage).

This term is used to denote an old-Russian custom according to which children of feudal noblemen — primarily princes sons — were entrusted to the care of certain persons, whom the chronicles and other old-Russian documents call «*kormiltsy*» (foster-fathers) or «*male nurses*» (not to be confused with the «*kormiltsy*» mentioned in «*Russian Right*»). The «*kormiltsy*» generally were the vassals of the child's father, who, through their tutelage, came to have a strong influence on the young prince and assumed, together with their household, the part of the closest kinsmen of their charge, with the foster-father acting as father, and his sons as brothers, to the latter.

This «*fosterage*» has many features in common with a similar practice current in the Caucasus (where it is called «*atalychestvo*»), which has ethnographical analogies among several ancient Western European peoples (the Celts of Ireland and Wales, Scotland's Goidels, the Gauls).

«*Fosterage*» had played an important social and political role, particularly at the time of the emergence of the Old-Russian state. It was one form of the development of suzerain-vassal relations which it cemented by means of artificially imposed kinship. On the other hand, this institution to a certain degree hindered the consolidation in the 9th-10th centuries of the power of the Grand Dukes, who ultimately succeeded in restricting the power of the «*foster-fathers*», making the latter serve their own ends.



Я. С. СМЕРНОВА

## ВОЕННАЯ ДЕМОКРАТИЯ В НАРТСКОМ ЭПОСЕ

Развивая предложенную Л.-Г. Морганом периодизацию истории первобытного общества, Ф. Энгельс в последнем разделе своего труда «Происхождение семьи, частной собственности и государства» подверг специальному рассмотрению заключительный этап первобытно-общинного строя — эпоху военной демократии. В этом же труде Энгельс блестящим образом показал черты военной демократии в древнегреческом гомеровском эпосе. К сожалению, впоследствии подобного рода анализ народных героических эпосов почти не имел места в нашей научной литературе: едва ли не единственной специальной работой на эту тему является статья С. П. Толстова «Военная демократия и проблема генетической революции»<sup>1</sup>. Между тем, героический эпос, по выражению Маркса, «связанный известными формами общественного развития»<sup>2</sup>, несомненно является одним из важнейших источников для реконструкции основных черт эпохи военной демократии. Немалый интерес в этом аспекте представляет, в частности, нартский героический эпос.

Нартский эпос, богато представленный в фольклоре северокавказских, а отчасти и закавказских народов, занимает видное место среди эпических памятников мира. Являясь общим достоянием всех этих народов, он отражает их этнические связи, многовековое общение, культурную близость и взаимовлияние. В то же время, будучи глубоко национальным у каждого отдельного народа, древний нартский эпос является важным источником для изучения исторического прошлого ряда народов Кавказа. Отсюда тот неослабевающий интерес к сбору и изучению сказаний о нартах, который, возникнув уже более столетия назад, особенно возрос в наше время в связи с общим расцветом науки и культуры в советских республиках Кавказа. Работы акад. В. Ф. Миллера, Н. С. Трубецкого, Л. П. Семенова, Б. В. Скитского, И. В. Джанаева, Ж. Дюмезиля и особенно самая крупная и обобщающая работа о нартах — «Нартовский эпос» В. И. Абаева дали очень много для понимания условий и времени сложения нартского эпоса, понимания его сюжетов и образов.

Тем не менее в отношении ряда важнейших вопросов, встающих при историческом изучении сказаний о нартах, до настоящего времени не достигнуто достаточной ясности. К числу их, в частности, относится вопрос о том, что представляло собой нартское общество и кто такие были сами нарты, или же, иными словами, вопрос о времени формирования основных сюжетов и образов эпоса.

Согласно мнению, утвердившемуся в нашей литературе, нартские сказания складывались на протяжении двух тысячелетий (от скифских

<sup>1</sup> С. П. Толстов, Военная демократия и проблема генетической революции, «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1935, № 7—8.

<sup>2</sup> К. Маркс, К критике политической экономии, Госполитиздат, 1953, стр. 225.

времен и до татаро-монгольского нашествия XIII в.) и отразили в себе две исторические эпохи — родовое общество и родившийся на его развалинах феодализм, причем отразили преимущественно первую из этих эпох — родовое общество. Так, в «Нартовском эпосе» В. И. Абаева указывается, что хотя в посвященных нартам сказаниях оставили след «все типы и оттенки общественных отношений, начиная от матриархата и до феодализма», в основном — это «эпос родового строя»<sup>3</sup>. Та же мысль проводится в вводных статьях к собраниям осетинских<sup>4</sup> и кабардинских<sup>5</sup> нартских сказаний, а также в последней по времени работе о нартах — послесловии к собранию югоосетинских вариантов нартского эпоса. «Являясь, как и все большие национальные эпосы, многослойным (полистациональным), — говорят авторы этого послесловия В. И. Абаев и Б. А. Калоев, — заключая в себе много различных напластований, он тем не менее в своей основе может быть охарактеризован как типичный эпос родового строя с яркими пережитками матриархата (образ Сатаны)»<sup>6</sup>.

Этот тезис представляется нам весьма неточным. Хотя в эпосе, который, по единодушному мнению исследователей, начал складываться уже в VIII—VII вв. до н. э., в скифскую эпоху, должны были запечатлеться и действительно запечатлелись самые различные напластования родового строя, основной и наиболее яркий фон сказаний о нартах составляет не родовый строй в целом, а его несравненно более узкий и определенный период — время распада родового строя, время военной демократии<sup>7</sup>.

Этот фон в одинаковой степени свойствен и осетинскому, и кабардинскому нартскому эпосу, поэтому мы и будем в дальнейшем рассматривать сюжеты этих двух национальных эпосов вместе<sup>8</sup>.

Анализируя комплекс военно-демократических черт, отразившихся в нартском эпосе, мы, естественно, сосредоточим внимание не на выявлении остаточных черт первобытной демократии, достаточно хорошо описанных в названных выше работах, а на чертах разложения первобытно-общинного строя и прежде всего — военной специфике эпохи.

Главное занятие нартов — военные походы (балц осетинских сказаний):

Сильны были нарты, храбрые воины,  
Повсюду славились своим могуществом,  
Проводили нарты весь век в сражениях,—

говорится в осетинском эпосе<sup>9</sup>. Не менее определенны югоосетинские варианты:

<sup>3</sup> В. Абаев, Нартовский эпос, «Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского ин-та», т. X, вып. I, Дзауджикау, 1945, стр. 19, 117.

<sup>4</sup> «Нартские сказания. Осетинский народный эпос», М., 1949.

<sup>5</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», ГИХЛ, 1951.

<sup>6</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», М., 1957, стр. 383.

<sup>7</sup> В литературе о нартах эта мысль высказывалась Б. В. Скитским (см. его статью «Нартский эпос как исторический источник», Сб. «Нартский эпос», Дзауджикау, 1949, стр. 25), однако в дальнейшем она, к сожалению, не получила отклика и развития. В. И. Абаев также отмечает военно-дружинный быт нартов, но неправильно считает его характерным для родового общества в целом (В. Абаев, Нартовский эпос, стр. 98; ср. его же, Историческое в нартском эпосе, Сб. «Нартский эпос», стр. 43).

<sup>8</sup> Нартские сказания абхазов почти не опубликованы, однако и в отношении их имеется следующее характерное показание абхазского этнографа Ш. Д. Инал-Ипа: «Весь быт нартов пронизан героикой боевой жизни. Нескончаемые походы „для добычания славы“ образуют основные сюжетные линии эпоса... Цель войны — грабеж, отбитие скота и сокровищ, взятие неприступных крепостей, принадлежащих злым существам; наряду с этим рассказывается о защите обиженных и многом другом» (Ш. Д. Инал-Ипа, Нартский эпос абхазов, «Тезисы докладов на совещании, посвященном нартскому эпосу народов Кавказа», Орджоникидзе, 1956, стр. 22—23).

<sup>9</sup> «Нартские сказания. Осетинский народный эпос», стр. 417; ср. стр. 35, 39, 51.

Любили нарты дальние походы  
И после битв немногодневный отдых<sup>10</sup>.

То же и в кабардинских сказаниях: например, Канж, «как и все молодые нарты, и после женитьбы много времени проводил в походах, дома бывал редко»<sup>11</sup>. Во время этих походов угоняют скот, захватывают детей и женщин<sup>12</sup>, распределяя их затем на Площади дележа. Пленников превращают в подневольных пастухов<sup>13</sup> и земледельцев<sup>14</sup>, пленниц также заставляют работать<sup>15</sup>.

Воинские добродетели считаются у нартов высшими, а смерть в походе — самой почетной:

Кто бесславно влачит годы последние,  
На нартском кладбище недостоин лежать<sup>16</sup>.

Напротив, труд пастуха малопочтенен. Породниться с пастухом<sup>17</sup>, даже убить его<sup>18</sup> — считается постыдным.

Военный быт буквально пронизывает весь нартский эпос. Если нарты не в походе, они собираются на своем *нихасе* (осет.), или *хасе* (кабард.), где испытывается воинское умение молодежи<sup>19</sup>, где говорят о битвах<sup>20</sup>, пируют и веселятся. «Безусых и безвестных» сюда не допускают:

Тот на хасе быть достоин,  
Кто мечом разрушил горы,  
Кто познал просторы мира,  
Кто прошел моря и сушу,  
Закалая душу в битвах!<sup>21</sup>

Эти испытанные воины пьют здесь из чаши героев (*Уацамонги*, или *Нартауамонги*, осетинского эпоса), точно так же как, по рассказу Геродота и Аристотеля, раз в год пили из особой чаши воины-скифы, умертвившие врагов<sup>22</sup>. Иногда в сказаниях воинская хаса именуется «хасой старейших», но часто в эпосе выступает иное отношение к старикам — столь же презрительное, как и к «сосункам», «безусой» молодежи:

Одряхла Урызмаг, славнейший из нартов,  
Он в походах больше не участник,  
Нартам молодым больше не советчик,  
Коль и нужен совет, Урызмага не спросят,  
А иные вовсе ни во что не ставят,  
Свысока оглянут,—что мол пользы с него!<sup>23</sup>

Это презрение к немощным старцам, зачастую показываемым в смешном виде, а наряду с этим явственное воспоминание о том вре-

<sup>10</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 26.

<sup>11</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 435; ср. стр. 118, 349 и др.

<sup>12</sup> Там же, стр. 220.

<sup>13</sup> Там же, стр. 288.

<sup>14</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 332.

<sup>15</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 415.

<sup>16</sup> «Нартские сказания. Осетинский народный эпос», стр. 51; ср. «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 44, 373, 387.

<sup>17</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 130.

<sup>18</sup> «Нартские сказания. Осетинский народный эпос», стр. 98, 338.

<sup>19</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 50.

<sup>20</sup> Там же, стр. 37.

<sup>21</sup> Там же, стр. 41.

<sup>22</sup> См. В. С. Миллер, Черты старины в сказаниях и быте осетин, «Журнал министерства народного просвещения», 1882, август, стр. 197; G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes*, Paris, 1930, стр. 163.

<sup>23</sup> «Нартские сказания. Осетинский народный эпос», стр. 50.

мени, когда стариков убивали, сбрасывая в пропасть<sup>24</sup>, находит характерную параллель в рассказе Аммиана Марцеллина о военных нравах аланов<sup>25</sup>.

Таким образом, сохраняя еще, в соответствии с традициями первобытной демократии, черты общего народного собрания, нхас, или хаса, в соответствии с новыми военно-демократическими порядками в действительности является лишь собранием боеспособных мужчин-воинов, вооруженного народа, а может быть, уже даже и части его — испытанных воинов-дружинников.

Военные походы выступают как основное и постоянное занятие нартвов. По образному выражению, часто встречающемуся в югоосетинских вариантах сказаний, это — их «годи́чный путь»<sup>26</sup>. В эпосе говорится также о земледелии и скотоводстве, но по сравнению с военными походами эти занятия показаны очень скупо, упоминаются они редко и бегло. Иное дело охота (речь о ней будет ниже). Неожиданно ярко и выпукло выступает одно из ремесленных занятий — металлургия (главным образом железа), кузнечество. Кузнецы и божественные покровители кузнечества — Сафа, Курдалагон, Тлепш, Худим, Айнар-ийий и др. — принадлежат к числу популярных фигур эпоса. В сказаниях очень много говорится о железном оружии — мечах, кольчугах, шлемах, трехгранных наконечниках стрел, упоминаются железные лемехи плугов и серпы, бронзовые или медные котлы и т. п. Выдающаяся роль металла, как бы восторженное почитание его, подчеркивается его необычайным, особым применением: из железа Тлепш делает себе новые ноги<sup>27</sup>, бронзой или медью скрепляют разбитые головы<sup>28</sup>, а самые сильные герои эпоса — Багра́дз и Сослан-Сосруко — целиком сделаны из железа, стали, булата. Эта постоянно подчеркиваемая роль железа, как и военный быт, со всей определенностью уводит нас к тесно связанной с появлением металлов эпохе военной демократии.

Характерную черту военной демократии как эпохи распада родового строя составляет то, что появляются и вступают в борьбу со старыми родовыми новые социальные начала — отношения имущественного и общественного неравенства. Энгельс, говоря о военной демократии древних греков гомеровского эпоса, указывал, что мы видим здесь «древнюю родовую организацию, но вместе с тем уже и начало подрыва ее», «начинающееся разделение общества на классы»<sup>29</sup>. Именно в таком виде и выступает перед нами военная демократия в нартских сказаниях, многим напоминающая военную демократию «Илиады», хотя, может быть, и удерживающая больше пережитков первобытной родовой общины.

Среди нартвов есть уже «родовитые», или «именитые», люди<sup>30</sup>. Есть бедные и богатые нарты, «бедные и богатые роды»<sup>31</sup>. Нарты не равны между собой. Один из сильнейших и популярнейших нартвов — Сослан-Сосруко — сын пастуха. Поэтому в кабардинском эпосе Джилахстан с презрением отказывается выдать за него свою дочь: «Все сыновья пастухов мечтают о Бадах, но не все так дерзки, как ты»<sup>32</sup>. В осетинском

<sup>24</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 213.

<sup>25</sup> См. G. Dumézil, Указ. раб., стр. 153.

<sup>26</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 149, 150, 159 и др.

<sup>27</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 319.

<sup>28</sup> «Нартские сказания. Осетинский народный эпос», стр. 127; «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 256.

<sup>29</sup> Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, 1950, стр. 110—111.

<sup>30</sup> «Нартские сказания. Осетинский народный эпос», стр. 3; «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 91, 115, 133.

<sup>31</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 130; «Нартские сказания. Осетинский народный эпос», стр. 153, 160.

<sup>32</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 91.

эпосе Сослан, в отличие от знатного Батрадза, рисуется коварным и жестоким со слабым врагом, способным поступить бесчестно<sup>33</sup>. То же и в абхазских сказаниях: сын пастуха Сасрыква — «не настоящий нарт», как бы противостоящий другим нартам<sup>34</sup>.

Еще более характерен в этом отношении образ нартского пастуха Куйцука в кабардинском эпосе. Обычно этот образ трактуется как привнесенный позднейшей феодальной средой, но такая трактовка представляется весьма спорной. У Куйцука много общего с Терситом гомеровского эпоса. Так же как и последний, он некрасив, невзрачен, незадачлив, беден<sup>35</sup>, но в то же время он, как и Терсит, является воином. Разница между ними лишь в том, что в аристократическом гомеровском эпосе Терсит выступает как фигура одиозная, в кабардинских же сказаниях, отбор которых для публикации проводился составителями «под социально-политическим углом зрения»<sup>36</sup>, т. е. представлял собой прежде всего отбор наиболее демократических вариантов, Куйцук неизменно выступает как персонаж положительный. Но это — вопрос оценки: независимо от различной социальной направленности нартского эпоса и «Илиады», отраженная в них жизнь — это жизнь военно-демократического общества<sup>37</sup>.

Типично военно-демократический характер носит и власть нартских предводителей. В осетинском эпосе говорится о «старших нартах»<sup>38</sup>, в кабардинском — о пока еще выборных, в соответствии с традициями первобытной демократии, предводителях — *тхамата*<sup>39</sup>. Специфическая особенность их власти — военное предводительство — также живо напоминает нам гомеровскую военную демократию, для характеристики которой Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» приводил следующие слова Маркса: «Короче, слово *basileia*, которое греческие писатели употребляют для обозначения гомеровской так называемой царской власти, при наличии наряду с ней совета вождей и народного собрания, означает только военную демократию (потому что главный отличительный признак этой власти — военное предводительство)»<sup>40</sup>.

В прямой связи с вопросом о характере нартского общества стоит старый, уже не раз поднимавшийся в литературе вопрос о том, кто же такие были нарты. В «Нартовском эпосе» В. И. Абаева приведены решающие, на наш взгляд, аргументы в пользу того, что искать исторических нартвов среди племен и народов древнего Кавказа — занятие бесполезное. Но и предложенное им самим решение этого вопроса — трактовка нартвов как характерных для «солнечной, космической стадии мышления» персонажей древнеосетинской мифологии, детей Солнца (от *Nar-tae*, где *Nar* — солнце, а *tae* — осетинский суффикс фамильной принадлежности)<sup>41</sup> — представляется более чем сомнительным. И сомнительна здесь не только марровская основа концепции. Отнесение

<sup>33</sup> См. В. Абаев, Нартовский эпос, стр. 47.

<sup>34</sup> См. Ш. Д. Инал-Ипа, К вопросу о матриархально-родовом строе в Абхазии, «Труды Абхазского ин-та языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа», т. XXV Сухуми, 1954, стр. 269.

<sup>35</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 75, 228, 405.

<sup>36</sup> Там же, стр. 22.

<sup>37</sup> В. И. Абаев и Б. А. Калоев в послесловии к собранию югоосетинских вариантов нартского эпоса неправильно утверждают, что в гомеровских поэмах «фигурирует институт государства» («Нарты. Осетинский народный эпос», стр. 383). Уже Энгельс специально изучавший общественный строй греков героической эпохи, писал, что в то время еще не доставало одного — государства (Ф. Энгельс, Указ. раб., стр. 111).

<sup>38</sup> «Нартские сказания. Осетинский народный эпос», стр. 3, 400 и др.

<sup>39</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 142, 151 и др.

<sup>40</sup> Ф. Энгельс, Указ. раб., стр. 109.

<sup>41</sup> В. Абаев, Нартовский эпос, стр. 89. О нартах как «детях Солнца» В. И. Абаев говорит и в послесловии к изданному в 1957 г. собранию югоосетинских вариантов эпоса. См. «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 382.

эпосе Сослан, в отличие от знатного Батрадза, рисуется коварным и жестоким со слабым врагом, способным поступить бесчестно<sup>33</sup>. То же и в абхазских сказаниях: сын пастуха Сасрыква — «не настоящий нарт», как бы противостоящий другим нартам<sup>34</sup>.

Еще более характерен в этом отношении образ нартского пастуха Куйцука в кабардинском эпосе. Обычно этот образ трактуется как привнесенный позднейшей феодальной средой, но такая трактовка представляется весьма спорной. У Куйцука много общего с Терситом гомеровского эпоса. Так же как и последний, он некрасив, невзрачен, незадачлив, беден<sup>35</sup>, но в то же время он, как и Терсит, является воином. Разница между ними лишь в том, что в аристократическом гомеровском эпосе Терсит выступает как фигура одинокая, в кабардинских же сказаниях, отбор которых для публикации проводился составителями «под социально-политическим углом зрения»<sup>36</sup>, т. е. представлял собой прежде всего отбор наиболее демократических вариантов, Куйцук неизменно выступает как персонаж положительный. Но это — вопрос оценки: независимо от различной социальной направленности нартского эпоса и «Илиады», отраженная в них жизнь — это жизнь военно-демократического общества<sup>37</sup>.

Типично военно-демократический характер носит и власть нартских предводителей. В осетинском эпосе говорится о «старших нартах»<sup>38</sup>, в кабардинском — о пока еще выборных, в соответствии с традициями первобытной демократии, предводителях — *тхамата*<sup>39</sup>. Специфическая особенность их власти — военное предводительство — также живо напоминает нам гомеровскую военную демократию, для характеристики которой Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» приводил следующие слова Маркса: «Короче, слово *basileia*, которое греческие писатели употребляют для обозначения гомеровской так называемой царской власти, при наличии наряду с ней совета вождей и народного собрания, означает только военную демократию (потому что главный отличительный признак этой власти — военное предводительство)»<sup>40</sup>.

В прямой связи с вопросом о характере нартского общества стоит старый, уже не раз поднимавшийся в литературе вопрос о том, кто же такие были нарты. В «Нартовском эпосе» В. И. Абаева приведены решающие, на наш взгляд, аргументы в пользу того, что искать исторических нартвов среди племен и народов древнего Кавказа — занятие бесполезное. Но и предложенное им самим решение этого вопроса — трактовка нартвов как характерных для «солнечной, космической стадии мышления» персонажей древнеосетинской мифологии, детей Солнца (от *Nar-tae*, где *Nar* — солнце, а *tae* — осетинский суффикс фамильной принадлежности)<sup>41</sup> — представляется более чем сомнительным. И сомнительна здесь не только марровская основа концепции. Отнесению

<sup>33</sup> См. В. Абаев, Нартовский эпос, стр. 47.

<sup>34</sup> См. Ш. Д. Инал-Ипа, К вопросу о матриархально-родовом строе в Абхазии, «Труды Абхазского ин-та языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа», т. XXV. Сухуми, 1954, стр. 269.

<sup>35</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 75, 228, 405.

<sup>36</sup> Там же, стр. 22.

<sup>37</sup> В. И. Абаев и Б. А. Калоев в послесловии к собранию югоосетинских вариантов нартского эпоса неправильно утверждают, что в гомеровских поэмах «фигурирует институт государства» («Нарты. Осетинский народный эпос», стр. 383). Уже Энгельс, специально изучавший общественный строй греков героической эпохи, писал, что в то время еще не доставало одного — государства (Ф. Энгельс, Указ. раб., стр. 111).

<sup>38</sup> «Нартские сказания. Осетинский народный эпос», стр. 3, 400 и др.

<sup>39</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 142, 151 и др.

<sup>40</sup> Ф. Энгельс, Указ. раб., стр. 109.

<sup>41</sup> В. Абаев, Нартовский эпос, стр. 89. О нартах как «детях Солнца» В. И. Абаев говорит и в послесловии к изданному в 1957 г. собранию югоосетинских вариантов эпоса. См. «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 382.

нартского эпоса исключительно к древнеосетинской среде решительно противоречит широчайшее, почти общекавказское распространение нартских сказаний. Да и вообще решать вопрос о происхождении нартос с позиций лингвистики очень трудно: так же хорошо, как из осетинского, объясняется термин «нарт», например, из абхазского (как «материнский род») <sup>42</sup>.

Независимо от каких бы то ни было лингвистических изысканий бросается в глаза другое. Даже в тех поздних, несомненно значительно измененных вариантах, которые донесли до нас записи нартского эпоса осетин и адыгов, нарты далеко не всегда выступают как народ, племя, род или фамилия. Сказания буквально изобилуют выражениями вроде: «стал прославленным нартом», «на поле ратном будешь ты нартом», «нарт из нартов» <sup>43</sup> и т. п. Не менее характерно неперебиваемое осетинское выражение *party poerton*, эмфатически дублирующее термин «нарт», — нечто вроде «самый нартский из нартов» <sup>44</sup>. «Попляшем на по х о д н о й доро ге н артов, зайдем в ш а л а ш и п а с т у х о в», — говорит Батараз великану Уиту в кабардинском эпосе <sup>45</sup>. Очевидно, что во всех этих случаях термин «нарты» означает не представителей какой-либо этнической или фамильно-родовой группы, а воинов, героев, решительно отличающихся от мирных пастухов.

В литературе (Ж. Дюмезиль, В. И. Абаев) уже не раз отмечалось, что для нартов характерны два основных занятия: 1) походы и охота и 2) пиры и пляски. Действительно, нарты, как правило, не работают: они воюют, охотятся и веселятся.

Я — нарт Созырко, нарт огненнокий,  
Я пир люблю и бой люблю жестокий. —

говорит о себе Сослан югоосетинских сказаний <sup>46</sup>. С точки зрения мифологической концепции, образ жизни нартов объяснялся тем, что одно свое занятие они унаследовали от предка-Солнца, другое — от предка-Волка <sup>47</sup>. Но почему в таком случае поколения сказителей, передававших эпос в жизненных образах, наделявших его яркими жизненными чертами, оставили нартов как бы «нетрудовым элементом»? Ведь сказители не были знакомы с концепцией мифологической школы и с учением Н. Я. Марра, они не знали, что такое «тотемическая», «космическая», «солнечная» стадии мышления. В их сказаниях нарты не работают или почти не работают отнюдь не потому, что они являются детьми Солнца и Волка.

Думается, что образ жизни нартов объясняется гораздо проще. Нарты, во всяком случае в своем первоначальном значении, — это не весь народ, а лишь часть его, опозтизированные воины, дружинники, добытчики эпохи военной демократии, те, о ком Энгельс писал: «Грабеж им кажется более легким и даже более почетным, чем созидательный труд» <sup>48</sup>.

Это положение не ослабляется, а, напротив, даже подтверждается тем обстоятельством, что наряду с походами и пирами одним из основных занятий нартов является охота. Некоторые исследователи полагают, что в многочисленных охотничьих эпизодах нартский эпос донес до нас свидетельство о древнейшем занятии народов — носителей нартских

<sup>42</sup> См. Ш. Д. Инал-Ипа, К вопросу о матриархально-родовом строе в Абхазии, стр. 270.

<sup>43</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 456, 145, 278, 287, 373.

<sup>44</sup> См. В. Абаев, Из осетинского эпоса. 10 нартоских сказаний, текст, перевод, комментарий, М.—Л., 1939, стр. 79.

<sup>45</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 302. Разрядка наша.— Я. С.

<sup>46</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 260.

<sup>47</sup> В. Абаев, Нартоский эпос, стр. 95.

<sup>48</sup> Ф. Энгельс, Указ. раб., стр. 170.

сказаний, занятия, позднее сменившемся скотоводством и земледелием<sup>49</sup>. Согласиться с этим невозможно: нельзя допустить, что сказания, в подавляющем большинстве своих эпизодов раскрывающие перед нами позднее, уже разлагающееся родовое общество, общество эпохи военной демократии, в то же время отражают в качестве основного занятия столь раннюю форму хозяйственной деятельности, как охота. Остается признать, что охотничьи экспедиции нарттов — это не снискание средств к жизни, а «богатырская потеха» тех же воинов-добытчиков, не жизненно важный промысел первобытных людей, а скорее удачное времяпровождение, подобное охотничьим забавам позднейших феодалов.

В литературе о нартском эпосе высказывалось предположение, что нартты — пришлые завоеватели, покорившие кавказские племена и составившие их знать. Эта своеобразная «норманская теория» в применении к народам Кавказа впервые была высказана в 1860-х годах В. Б. Пфаффом, считавшим нарттов какими-то азиатскими завоевателями<sup>50</sup>. В 1920-х годах теория Пфаффа была принята и развита М. В. Рклицким. По Рклицкому, нартты — «дружинники — выходцы из какого-либо иранского племени, родственного осетинам, ставшие в качестве завоевателей высшим у них сословием»<sup>51</sup>. В подтверждение своей концепции М. В. Рклицкий ссылается на Н. Я. Марра, считавшего, что знать у народов Кавказа образовалась из пришлых завоевателей<sup>52</sup>. Рклицкий модернизирует нартское общество, стремится найти в нем сложившиеся сословия, среди которых нартты, по его мнению, являются сословием аристократии<sup>53</sup>.

Истина, по-видимому, лежит посередине. Нартты еще, конечно, не класс и не сословие, но уже и не весь народ. Используя образ эпоса, можно сказать, что походные дороги нарттов уже пролегали в стороне от пастушеских шалашей. Нартты — воины-добытчики, уже отчасти отделившиеся и все больше обособляющиеся от простого народа, с тем чтобы впоследствии, с окончательным распадом родового строя, образовать его аристократическую, эксплуататорскую верхушку.

Говоря о нартском эпосе как эпосе в основном военно-демократическом, в заключение коротко остановимся на соотношении различных исторических наслоений в сказаниях о нартах.

Несомненно, что в эпосе можно выделить (и это не раз делалось) мотивы, связанные с различными историческими эпохами: матриархатом, патриархатом, раннеклассовым обществом. Однако к подобного рода систематизации следует относиться очень осторожно. Многие сюжеты эпоса, фигурировавшие в литературе как восходящие к матриархату или же привнесенные феодальной средой, на деле так же характерны и для периода военной демократии. Ведь последний тем и замечателен, что диалектически сочетает в себе элементы родового строя (в том числе подчас и некоторые пережитки материнского рода) с элементами развивающихся классовых отношений.

Возьмем, например, матриархат, который исследователи нартского эпоса зачастую усматривают всюду, где женщина еще сохраняет, так сказать, человеческое подобие. Так, в вводной статье к собранию кабардинских нартских сказаний матриархальными объявляются все без

<sup>49</sup> См., например, предисловие С. Битиева к собранию осетинских нартских сказаний издания 1949 г., стр. VI, или же послесловие В. И. Абиева и Б. А. Калоева к юго-осетинскому собранию издания 1957 г., стр. 385.

<sup>50</sup> В. Пфафф, Материалы по древней истории осетин, «Сборник сведений о кавказских горцах», вып. IV, Тифлис, 1870.

<sup>51</sup> М. В. Рклицкий, К вопросу о нартах и нартских сказаниях, Владикавказ, 1930, стр. 33.

<sup>52</sup> Там же, стр. 15.

<sup>53</sup> Там же.



исключения женские образы эпоса: не только Сатаней, но и Адиюх, Малечипх и др.<sup>54</sup> Между тем, в образе Адиюх показана лишь хорошая помощница мужа, а в образе Малечипх — умная и беззаветно преданная своему нареченному девушка; матриархат отразился здесь не больше, чем в образе верной Пенелопы. Даже и в фигуре Сатаны-Сатаней, несомненно матриархальной, архаические матриархальные черты исследователи нередко смешивают с чертами, характерными и для позднейшего времени. Ведь и в патриархальной большой семье старшая хозяйка, в противоположность невесткам, особенно младшим, отнюдь не была угнетенной и приниженной: она оставалась всеми уважаемой хозяйкой и матерью, с советами которой считались не только женщины, но и мужчины.

Связывали нартские сказания с материнско-родовой эпохой и на основании тотемных имен героев эпоса, объясняемых из осетинского как «волк» (Уархаг), «дикий кабан» (Урызмаг), «зверь» (Сирдон) и т. п.<sup>55</sup> Однако эти имена столь же хорошо объяснимы условиями и воззрениями эпохи военной демократии. Осетинское имя Уархаг, так же как германское Вольф или славянское Волк, нарекалось мальчику, которого хотели видеть сильным и добычливым воином. Характерно в этой связи, что из заимствованных, некавказских мужских имен героев эпоса мы встречаем в сказаниях преимущественно такие устрашающие, как, например, Бендзенег (печенег), Крым-Султан и т. п. Думается поэтому, что многие сюжеты эпоса, трактуемые в литературе как материнско-родовые, при более тщательном рассмотрении могут быть отнесены и ко времени распада родового строя<sup>56</sup>.

Равным образом нет оснований рассматривать все сюжеты, выходящие за рамки первобытной родовой общины, как позднейшие феодальные наслоения. Такие наслоения в эпосе, на протяжении ряда веков бытовавшем в классовом обществе, конечно, имеются, но при анализе их, так же как при анализе матриархальных сюжетов, необходимо различать явления, уже свойственные периоду военной демократии, и явления, проникшие в эпос позднее. Так, военно-демократический, а не позднейший феодальный характер несут отмечавшиеся выше общественно-экономическое неравенство родов, презрение к мирным труженикам-пахотам, образ кабардинского Куйцука и т. п. Но, конечно, уже антифеодальной идеологией веет от такого эпизода осетинского нартского эпоса, как наделение Урызмагом бедной вдовы имуществом эксплуататора-алдара<sup>57</sup>.

Подведем итоги сказанному.

1. Несмотря на пережитки более ранних и наслоения позднейших периодов, общество, рисуемое нартскими сказаниями народов Кавказа, — это типичное военно-демократическое общество с его непрерывными военными походами как постоянным промыслом, с его военно-дружинным бытом и характерным времяпровождением дружинников — охотой, военными играми, пирами.

<sup>54</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 7.

<sup>55</sup> См. В. Абаев, О собственных именах нартского эпоса, Сб. «Язык и мышление», вып. V, М.—Л., 1935.

<sup>56</sup> В отдельных случаях допускались и прямые ошибки, когда чисто патриархальные сюжеты трактовались как материнско-родовые. Так, женитьба Уархага на его снохе, вдове Ахсартата Дзерассе, не могла быть, как это считает В. И. Абаев («Нартский эпос», стр. 35), пережитком группового брака и матриархата уже потому, что в условиях характерной для последнего дуальной экзогамии свекор и сноха должны были принадлежать к одному роду и, следовательно, такой брак был невозможен. Недостаточно обоснованные положения, вызванные стремлением во что бы то ни стало найти побольше матриархальных сюжетов, имеются и у других исследователей нартского эпоса. Так, Ш. Д. Инал-Ипа («К вопросу о матриархально-родовом строе в Абхазии», стр. 270), видит мотив перехода от матрилокального поселения к патрилокальному в... разливе реки Кубань, разделившем абхазскую Сатаней и ее супруга.

<sup>57</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 110.

2. Нарты являются как раз этим военно-дружинным слоем общества героями военно-демократической эпохи, героями ее пышно расцветающего эпоса.

3. Анализ ряда сюжетов и образов нартских сказаний позволяет сопоставить их с таким законченным военно-демократическим эпосом, как «Илиада» Гомера. Но нельзя не подчеркнуть, что народный нартский эпос, в котором отчетливо выражена идея конечной победы «крестьянского башмака», несравненно демократичнее гомеровского. Возникла ли эта идея уже в распада родового строя, когда народы — творцы эпоса впервые столкнулись со «скверной неравенства», или же она проникла в эпос позднее, в условиях антифеодальной борьбы? Ответ на этот вопрос может дать только детальный сравнительный анализ нартских сказаний.

#### SUMMARY

According to the opinion prevailing in special literature the Nart epos is a «typical epos of the clan system» (V. I. Abayev). This thesis is far from being precise: the main background of the Nart legends is not the clan system as a whole, but only its late stage, called by Engels the period of military democracy. An analysis of the main theme and characters of the Nart epics will show that the society reflected in them is a military democracy in its finished form, with incessant military expeditions as a permanent occupation, with forms of life and leisure pursuits characteristic of a retinue — hunting, military games, feasts. The very term «Nart», which many scholars ineffectively try to interpret as an ethnic or mythological name, most probably is of social origin, denoting a retainer, a man-at-arms whose course, to use a figurative phrase of the epos, was leading him away from the shepherd hut.

An analysis of the Nart epos allows of juxtaposing it to such a typical epic of the military democracy as Homer's Iliad. The Nart epics, however, are more democratic for they clearly reflect the idea of the ultimate victory of the «peasant clog». The question of whether this idea took shape already at the time of the disintegration of the clan system, at the very beginning of the process of class formation, or whether it was imparted to the epics by the subsequent feudal milieu, definitely merits special investigation.

М. М. БРОДНЕВ

## ИЗ ИСТОРИИ ЗЕМЕЛЬНЫХ И ИМУЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ У ЯМАЛЬСКИХ НЕНЦЕВ

Из народностей Крайнего Севера ямальские ненцы были в прошлом одной из наиболее отсталых. В их экономике, общественных отношениях и бытовом укладе вплоть до перехода к социалистическим формам хозяйства сохранялись в той или иной степени разложения многие черты родового строя. Ряд русских и иностранных исследователей, писавших о ненцах, отмечали наличие у них родовой организации, экзогамии, родового наследования, обязанность сородичей оказывать друг другу помощь и т. д.<sup>1</sup>

Существенным недостатком как дореволюционной, так и советской литературы о ненцах является крайне слабое освещение их земельных и имущественных отношений; между тем, эти отношения дают конкретное представление о процессе разложения родового строя, о начавшемся классообразовании, о своеобразии условий, в которых проходил переход ненцев на социалистический путь развития. Здесь мы попытаемся несколько восполнить этот пробел.

Земельные отношения у ненцев сложились своеобразно: в одних местах сохранялось родовое владение угодьями, в других сложилась соседская община и отмечены, правда немногие, случаи перехода рыболовных угодий в частную собственность.

Б. М. Житков<sup>2</sup> установил, что в 1908 г. территория Ямала была распределена между родами следующим образом: побережье Байдорацкой губы от устья Ензар-яха до устья Юрибея занимали роды Ламдо, Худи и Сэратэтта, среднюю часть полуострова от верховья Хадаты и Яхады-яха до Юрибея — род Вануйта, район мыса Каменного — род Сусой, Обское побережье от мыса Каменного до Собь-яха — род Езенги, побережье Обской губы от Собь-яха до Се-яха — род Няруй, среднее и нижнее течение Се-яха — род Вануйта, побережье Байдорацкой губы и Карского моря от устья Юрибея до Мара-Сале и среднее течение Ясовей-яха (приток Юрибея) — род Сэратэтта и другие, верхнее течение Ясовей-яха — род Худи, верхнее течение Морды-яха — род Ламдо, среднее и верхнее течение Се-яха — род Хороля, побережье Карского моря от Мара-Сале до устья Се-яха и нижнее течение Се-яха — род Окатэтта, район Яптик-яха и Хабей-яха — род Вэнга, северо-западный угол между Яхады-яха и Пангюнте-яха — род Ямал, район между реками Тамбей-яха и Ненгзута-яха — род Тусяда, среднее

<sup>1</sup> Ф. Энгельс в книге «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (Госполитиздат, 1952, стр. 135) указал, что Мак-Леннан в общем правильно описал родовой строй у самоедов (ненцев). Много места отведено родовым отношениям у ненцев в работах Дунина-Гаркавича («Тобольский север», Тобольск, 1913), а также Дмитриева-Мамонова и Голодовникова («Памятная книжка Тобольской губернии за 1884 год»). Наличие признаков родовой организации у ненцев отмечено Лепехиным, Иславиным, Кастреном, Шренком, Палласом, Зуевым, Житковым и другими авторами. Сводный характер имеет статья Г. Д. Вербова «Пережитки родового строя у ненцев», Сб. «Сов. этнография», II, М.—Л., 1939).

<sup>2</sup> Б. М. Ж и т к о в, Полуостров Ямал, СПб., 1913.

и нижнее течение Вануй-яха — род Яунгат, среднюю часть полуострова от озера Ней-то до верховьев Тамбей-яха — роды Окатэтта и Вануйта, участок между Харасавей-яха и Пухуце-яха — род Окатэтта, участок между Пухуце-яха и Пангхюнте-яха — род Яптик<sup>3</sup>.

Б. М. Житков сделал правильные наблюдения в отношении системы землепользования у ненцев. «Распределение территории между родами,— писал он,— и места стоянок отдельных чумов не абсолютно постоянны. Случается, что чум в силу тех или иных причин вовсе переменил место летней стоянки, передвинувшись даже на территорию чужого рода. Но в общем самоеды, подобно владельцам рыболовных угодий в дельте реки Оби и нижеобским осякам, считают себя вотчинниками, и каждый хозяин чума укажет точно (по урочищам) границы своих пастбищ, а равно и владений своего рода... В черте своих владений самоед ловит рыбу в озерах, гоняет линных гусей и считает своей неотъемлемой собственностью песцовые норы, вблизи которых ставит слопцы и капканы»<sup>4</sup>.

В северной части Ямальского полуострова этот порядок землепользования сохранялся еще некоторое время и при Советской власти. К 1935 г. ненцы уже знали, что земля является собственностью государства и на вопрос о принадлежности земли отвечали: «Земля ничья, земля всех людей». Работники Ямальской культбазы собрали материалы о пользовании пастбищами, расположении слопцов и установили, что на северном Ямале каждый оленевод выпасает стадо примерно на одной и той же территории, занятой хозяйствами данного рода. Слопцы сородичей также были распределены в определенных местах. Расположение слопцов явственно показало границы территории, используемой каждым отдельным хозяйством и родом. Слопцов чужеродцев здесь обнаружено не было. Слопец был, пожалуй, единственным «оседлым» орудием труда в кочевом ненецком хозяйстве, и затрачивать много времени на его устройство мог только тот ненец, который постоянно использовал данную территорию.

Землепользование имело строго определенный традиционный порядок. Так, обычай запрещал бить зверя на территории другого рода. В 1936 г. мы ехали по земле рода Яптик и повстречали стадо диких оленей. У возчика Осорма Окатэтта была винтовка, но на наше предложение стрелять в оленей он ответил удивленным взглядом и сказал: «Здесь стрелять нельзя, это земля Яптиков, они сами убьют их».

Работниками Ямальской культбазы в 1935 г. было установлено следующее распределение территории северной части Ямальского полуострова.

1. Район от Юрибея до Ясовей-яха с юга на север и от побережья Обской губы до среднего течения Се-яха и Ясовей-яха и до верховьев Юрибея с востока на запад занимал род Вануйта.

2. Район между Ясовей-яха и Поруй-яха с юга на север и между Обской губой и верховьями рек Сяорма-яха, Сэр-яха, Поруй-яха и средним течением Ясовей-яха с востока на запад занимал род Серпива.

3. Угодья в границах от Поруй-яха к среднему течению Вануй-яха и далее к нижнему течению Сабэто-яха, с одной стороны, и побережью Обской губы, с другой, использовал род Яунгат.

4. Земли в границах от устья Недерма-яха к среднему течению Тамбей-яха, затем к верхнему течению Хасей-яха вниз по последней до устья и по побережью Обской губы к устью Недерма-яха занимал род Тусяда.

<sup>3</sup> Г. П. Артеев в статье «Кочевье оленеводов северо-западной части Обдорского района» (Сб. «Урал», 1927) дал иное распределение родов на территории Ямала, но материалы Ямальской культбазы и землеустроительной экспедиции 1936 г. показали, что более правильными являются данные Б. М. Житкова.

<sup>4</sup> Б. М. Житков, Указ. раб., стр. 102.

5. Земли в границах от среднего течения р. Тамбей к истокам Яхады-яха, по последней до устья, далее по побережью пролива Малыгина и Обской губы до Хабей-яха, по Хабей-яха до ее верхнего течения и, наконец, к среднему течению Тамбей-яха занимал род Вэненга (Венга).

6. Значительную территорию занимал на северном Ямале род Окатэтта. Граница его владений шла от среднего течения Вэнуй-яха, поднималась по ней до верховьев, затем водораздельным хребтом касалась верховья Тамбея, отсюда шла к верховьям Пясадай-яха и спускалась по Пясадай-яха до устья; берегом Карского моря и проливом Малыгина эта граница продолжалась до устья Яхады-яха, поднималась по ней до истоков и затем шла к среднему течению Тамбея, отсюда к устью Недерма-яха и, наконец, поднималась километров на 30 по Себэте-яха, вела к среднему течению Вануй-яха.

7. Западную часть северного Ямала от Хоя до побережья Карского моря и от Се-яха до Пясадай-яха занимал род Яптик.

Материалы землеустроительной экспедиции также подтвердили наличие родового землепользования и указанные границы родовых владений у североямальных ненцев. Сравнивая распределение территории северного Ямала между родами в 1935 г. с данными Б. Житкова, мы видим, что за 27 лет особых изменений в этом отношении не произошло.

Как уже указывалось, хозяйства использовали строго определенные участки родовой территории, которая была как бы поделена между сородичами. Однако, если ненец лишился оленей, тот, кто нуждался в смене или расширении пастбищ, занимал его участок, даже не спрашивая согласия прежнего владельца. Этот порядок позволял крупным оленеводам захватывать большую и лучшую часть площади. Таким образом, если границы родовых владений были сравнительно устойчивыми, то распределение пастбищ между сородичами часто менялось.

Случаи сдачи в аренду пастбищных участков или других аналогичных способов извлечения выгоды из права владения ими нам неизвестны. Бывало, что из-за гололедицы, эпидемии или по другой причине некоторые оленеводы перегоняли свои стада на чужую территорию, случались и споры на этой почве, но владельцы пастбищ требовали только ухода чужеродцев, у них и мысли не возникало о получении материальной компенсации за пользование их угодьями. В 1934 г. на Ямал перешло из Гыдаямской тундры восемь хозяйств, вклинившихся во владения рода Окатэтта. Владельцы пастбищ сказали им: «У нас мало ягеля, самим нехватает, уходите». Так как пришельцы медлили с уходом, Окатэтта обратились к заведующему районным земельным отделом, недавно приехавшему на Север и не знавшему местных обычаев. Он предложил гыдаямовцам вернуться на прежние места, а владельцам пастбищ посоветовал подать заявление в суд и взыскать за потраву. Ненцы долго не могли понять, что это значит, а когда поняли, сказали: «Такого дела у нас не бывало, как можно требовать деньги за то, что их олени ели ягель на наших пастбищах».

Ненцы относились к земле как к общей собственности, и сложившийся порядок землепользования охранялся соответствующими правовыми нормами.

Родовое владение угодьями не означало, что все члены рода обитали вместе. Как правило, род разобщался на группы, занимавшие определенные участки. Так, в средней части Ямальского полуострова, от верховьев Хадаты и Яхады-яха до Юрибея, кочевала одна группа рода Вануйта, а в районе протоки Юмба обитала другая группа этого же рода. Одна часть рода Окатэтта владела угодьями на побережье Карского моря, от Мара-Сале до Се-яхи, другие же — в районе протоки Мура и Горного Хаманела; расстояние между этими угодьями составляло более 600 км.

В 1936 г. на некоторых родовых угодьях имелись хозяйства, принадлежавшие к другим родам. При выяснении оказалось, что у ненцев с давних времен существует обычай, разрешающий хозяйству пользоваться угодьями рода жены. По этому обычаю часть сородичей кочевала с хозяйствами других родов.

Если на севере Ямальского полуострова родовое землепользование сохранялось до коллективизации, то на юге Ямала оно было нарушено в первом же десятилетии после установления Советской власти. В 1935 г. на территории, ранее занимаемой родом Вануйта, мы обнаружили хозяйства из родов Лапсуй, Анагуричи, Езенги и Пуйко. Такое же положение создалось и на других, в прошлом родовых, угодьях. Упразднение ясака, ростовщичества, обменной торговли позволило многим береговым хозяйствам изменить род занятий: они смогли осуществить свою вековую мечту — обзавелись оленями. Ямальская землеустроительная экспедиция правильно отметила, что «после 1920 года целый ряд хозяйств родов Пуйко, Езенги, Вануйта, занимавшихся ранее рыбным промыслом, обзавелись оленями, ушли в тундру и нарушили трудовое землепользование»<sup>5</sup>.

У приуральских и надымских ненцев родовое пользование угодьями нарушилось еще раньше, будучи вызвано переходом на их пастбища во второй половине XIX в. значительного числа оленеводов коми. Их приход вызвал перераспределение пастбищ и переход от родового пользования угодьями к территориально-общинному, при котором определенную площадь использовали несколько неродственных между собой хозяйств. Материалы землеустроительной экспедиции дают полную картину размещения хозяйств в Приуральской и Надымской тундре. По соседству со стадами ненцев Соляндер, Ядне и Поронгуй выпасались стада коми Канева, Сверчкова и др. На территории, занятой несколькими хозяйствами, определился наиболее целесообразный порядок использования кормовых площадей, установились маршруты кочевий, проходные пути и т. д. Хотя границы угодий были определены точно, земля не считалась собственностью владельцев; освобождающиеся участки безвозмездно занимали другие оленеводы.

Надо иметь в виду, что хозяйства, занимающие общинную территорию, были связаны между собой не только совместным владением землей. Отсталость хозяйства требовала объединения людей. Соседи по земельным участкам коллективно добывали загоном песка, совместно выезжали на добычу линной дичи, общими усилиями устраивали заторы на реках для ловли рыбы, объединяли стада оленей для совместного выпаса, создавали рыбацкие артели и т. д., а также оказывали друг другу разного рода взаимопомощь.

Таким образом, соседская община держалась не только совместным владением землей, но и прочными взаимными экономическими связями, коллективным трудом.

В Тазовском районе имелись огромные площади неиспользуемых пастбищ. Это вызвало приток оленеводов из других мест, многие хозяйства перешли с Енисея. Ко времени проведения землеустройства (1936 г.) родовое землепользование в Тазовской и Гыдаямской тундре было нарушено, хотя и сохранилось преобладание семей того рода, который в прошлом владел этой территорией. В 1936 г. в Гыдаямской тундре из 41 семьи 21 принадлежала к роду Салиндер, а большинство хозяйств, кочевавших на полуострове Евай, принадлежало к роду Евай. Общинного пользования угодьями здесь еще не сложилось, пришлые хозяйства переходили с места на место, часть прежних владельцев откочевала в поисках новых угодий; создалось беспорядочное земле-

<sup>5</sup> Сводная работа подотдела землеустройства Ямальского Окружного земельного отдела.

пользование, при котором некоторые пастбищные площади, особенно вблизи факторий, быстро истощились.

Таким образом, в отношении пастбищных угодий у ненцев к периоду развертывания коллективизации наблюдалось разное положение: в одних местах сохранилось родовое владение, в других шел процесс разложения этой формы, в третьих сложилось общинное землепользование.

На охотничьих угодьях мы останавливаться не будем: большинство ненцев промышляло в тех же местах, где выпасало оленей, и отношение к песцовым угодьям определялось отношением к пастбищам. Только у лесных ненцев, для которых охота была основным занятием, охотничьи угодья имели самостоятельное значение, и интересы оленеводства не всегда учитывались при их выборе.

Изменение земельных отношений можно проследить на примере рыболовных угодий. До появления рыбопромышленников эти угодья были родовыми. Часть безоленных и малооленных ненцев переставала кочевать по тундре, поселялась около рек и занималась ловлей рыбы, охотой; они не теряли связи с другими группами сородичей и в порядке взаимопомощи или обмена получали от тундровых хозяйств продукцию оленеводства, а взамен давали им рыбные продукты.

Рыбные ловли распределялись между родами следующим образом: по Оби Верхние и Малые Яры и Хале-Пугор использовались родом Езенги, Индийские салмы и о. Пуко — родом Пуйко, песок Наричи — родом Наричи, протока Юмба — родом Вануйта, протока Мура — родом Окатэтта, Лайские салмы — родом Яптик; по Тазу ловли от верхних Яров до Хальмерседе — родом Харючи, ловли от Харо-Вануй до верхних Яров — родом Марик, ловли от Хальмерседе до устья Таза — родами Яр, Порангуй и Ламдо.

С приходом рыбопромышленников право владения угодьями стало приносить доход — арендную плату. В 1914 г. ненцы сдавали в аренду 53 угодья. Арендная плата обычно распределялась между теми хозяйствами, которые жили в прибрежной зоне; оленеводы на эти доходы не претендовали. Полученные в 1914 г. деньги за аренду рыбных угодий распределялись так: 2650 руб. за пески Ватынги и Варкута получили 35 хозяйств рода Юганпелик; 1700 руб. за пески Сале-Мал и Малые Яры — 5 семей Езенги; 400 руб. за угодье Ямбура — 2 семьи Хуненги; 40 руб. за Наричинский песок — 3 семьи Наричи; 30 руб. за Горно-Хамачельский песок — 4 хозяйства Окатэтта и т. д.

Большая часть рыболовных угодий фактически перешла в собственность отдельных групп сородичей, которые получали с них доходы и распределяли между собой. Как бы в дополнение к арендному договору промышленник предоставлял владельцам песков орудия лова и лодки, за что ему приходилось отдавать половину добытой рыбы (испольщики назывались полуневодчиками). С развитием промыслов и арендных отношений экономическая связь между береговыми и тундровыми сородичами ослабевала и во многих случаях прекращалась.

Перед революцией круг людей, коллективно владевших рыбными угодьями, был уже замкнут. По отношению к рыбным угодьям новые выходцы из тундры оказались в ином положении по сравнению с их сородичами, ранее осевшими в береговой зоне. Вновь пришедшие не получали доли при распределении денег за сданное в аренду угодье, не допускались в число полуневодчиков, получавших от промышленника некоторые преимущества по сравнению с другими рыбаками, им приходилось браться за любую работу на промыслах или артельно ловить рыбу своими убогими орудиями. Они находились в худшем положении по сравнению с «вотчинниками» (т. е. владельцами угодий). Старый рыбак Тимофей Яр рассказывал, что когда его сородичи, считавшие себя владельцами родового угодья, не приняли его к себе на равных с ними правах, он обращался к старшине, но тот ответил, что ничего

не может сделать: они давно живут в этих местах и уже как бы выделились из рода. Дунин-Гаркавич приводит ряд случаев обращения в суд по спорам из-за рыбных ловель и сообщает, что русские судебные органы становились на сторону тех, кто раньше завладел угодьями<sup>6</sup>.

Приведенные факты показывают, что в бассейнах промышленного рыболовства большая часть угодий из общеродовой собственности превратилась в собственность определенной группы сородичей. Все хозяйства, сдававшие в аренду рыбные ловли, сами коллективно добывали рыбу, т. е. совместное владение участком дополнялось совместным трудом. Такая община сохранила многие признаки родовых отношений, в частности уравнильное распределение продуктов совместного труда. Однако с проникновением промышленного капитала происходило разложение и этой формы — шел процесс перехода угодий в частную собственность. При этом сокращалось число хозяйств в группе, владеющей угодьями: так, песком Ямбура некогда владело больше десяти хозяйств, в 1914 г. он принадлежал двум семьям, а в 1917 г. — только одной семье. Некоторые угодья прямо захватывались отдельными сородичами. Так, угодье Пуйко, по рассказам ненцев, с давних времен принадлежало роду Пуйко: здесь проводили зиму и лето безоленные и малооленные ненцы. С появлением рыбопромышленника Плотникова все дела по аренде и расчетам с ним повел наиболее предприимчивый ненец Хасово Пуйко. Пользуясь своим положением, он стал оставлять большую часть арендной платы себе и только меньшую делить среди сородичей; его сыновья уже брали себе все доходы от сдачи угодья, а перед революцией единственным собственником угодья был Алексей Пуйко, сдававший его в аренду и совершенно не делившийся доходами с сородичами.

Так среди ненцев появились собственники, присвоившие родовые владения и жившие на нетрудовые доходы. Этот процесс быстрее шел там, где угодья были разделены на отдельные участки, используемые отдельными семьями. На Оби отмечено мало случаев перехода угодий в частную собственность. Напротив, среди тазовских и лесных (пуровских) ненцев богатые хозяйства часто захватывали рыболовные места и не позволяли другим не только рыбачить, но и охотиться на их угодьях.

Взгляд на захваченные угодья как на собственность неизбежно должен был породить продажу угодий. Действительно, в предреволюционные годы имело место несколько случаев продажи тазовскими ненцами рыболовных угодий купцу Мамееву и местным богатым Мясю Салиндеру и Ямкуну<sup>7</sup>.

Все же в целом переход угодий в частную собственность и тем более продажа их даже перед самой революцией еще не получили у ненцев широкого развития. Как правило, сохранялось родовое и общинно-соседское землепользование, причем надо иметь в виду, что территориальная община ненцев значительно отличалась от современной ей русской земледельческой общины. Для ненецкой общины были характерны не только общее владение землей, но и коллективные формы труда, общность некоторых средств производства, уравнильное распределение продуктов совместного труда. Ненецкая община не знала переделов земли, имевших место в русской общине.

К. Маркс в набросках писем к В. Засулич указывал: «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»<sup>8</sup>. Несомненно, ненецкая об-

<sup>6</sup> А. А. Дунин-Гаркавич, Тобольский север, Тобольск, 1913.

<sup>7</sup> По материалам подотдела землеустройства Ямальского Окружного земельного отдела.

<sup>8</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXVII, стр. 693.



щина являлась более первобытным социальным образованием, чем более или менее современная ей русская община.

С первого взгляда создается впечатление, что отдельное ненецкое хозяйство являлось экономически самостоятельным, но при внимательном ознакомлении становится ясным, что процесс выделения семьи из рода полностью не закончился. Даже перед коллективизацией сохранились многие нити, связывавшие отдельные семьи с родом: коллективный труд, общее владение средствами производства, взаимопомощь и т. д. Только коллективными усилиями обеспечивался успех охоты на диких оленей, морской зверобойный промысел, лов линной дичи и т. д. У ненцев были распространены рыбацкие артели и загонный лов песка (талара). «Этот первобытный тип коллективного или кооперативного производства,— писал Маркс относительно русской общины,— был, разумеется, результатом слабости отдельной личности, а не обобществления средств производства»<sup>9</sup>.

Одной из форм коллективного труда в оленеводстве была парма — объединение по совместному выпасу оленей. Пармы бывали устойчивыми объединениями, когда в течение нескольких лет одни и те же хозяйства совместно выпасали оленей; бывали и кратковременными, когда стада объединялись только на «комариный» период. Нередко в парму объединялись три-четыре хозяйства, причем часть людей выпасала оленей, а другая уходила на рыбные промыслы. На Ямале Алексей Вануйта, Лука и Павел Анагуричи ежегодно на весенне-летний период объединялись в парму, а высвободившиеся люди занимались рыбным промыслом. Осенью каждая семья забирала своих оленей и уходила к местам охоты. В этом случае парма облегчала борьбу за существование.

Уровень развития производительных сил и обусловленные им коллективный труд и общее владение средствами производства вели к уравнительному распределению продуктов труда. До коллективизации мне приходилось наблюдать за жизнью многих рыбацких артелей. Пять-семь семей объединялись в артель, каждая вносила 20—30 м невода, эти части сшивали, и получался коллективный невод. Когда рыбаки возвращались с добычи, из каждого чума выходили женщины и брали рыбы столько, сколько надо было их семье до следующего улова. Большесемейные брали значительно больше, и это ни у кого не вызывало возражения. Обычно в местах промысла проживали и те семьи, в составе которых не было рыбаков, но они также брали из улова нужное количество рыбы, и ни у тех, кто рыбачил, ни у тех, кто брал рыбу из добычи, в которой не участвовал, даже и мысли не возникало о несправедливости такого порядка. Полученные за сданную рыбу деньги делили только между рыбаками, но делили поровну; дряхлый старик или подросток получали столько же, сколько и башлык — руководитель лова.

Этот порядок сохранялся первое время и в колхозах. Потребовалось несколько лет, чтобы добиться распределения продуктов по количеству и качеству затраченного труда. Когда указывали на несправедливость уравнительного распределения, ненцы обычно отвечали: «У нас такой обычай, я не могу показать себя скупым и жадным, есть-то всем надо».

Проявлением уравнительного распределения было и проживание немущих в чумах сородичей. Ненец, ставший по той или иной причине немущим, шел со своей семьей в ближайший чум и жил там годами, а нередко и всю жизнь. Он считал себя вправе жить у сородича, а хозяин чума терпеливо мирился с этим. Пришелец принимал участие в работе, питался вместе с семьей хозяина, при нужде получал от него одежду.

<sup>9</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXVII, стр. 681.

Отказ нуждающемуся в помощи осуждался общественным мнением как самый тяжкий поступок — воровство или нарушение экзогамии. Плохой или хорошей славой человек прежде всего был обязан своим отношением к взаимопомощи. Обязанность взаимопомощи являлась важной частью правовых норм ненцев. Если в классовом обществе помощь в виде милостыни или подачки — всегда проявление филантропии, то у ненцев обязанность сородичей оказывать друг другу помощь являлась всеобщим законом. Это отмечено многими исследователями (Зуевым, Житковым, Дуниным-Гаркавичем, Вербовым и другими). За многолетнюю жизнь с ненцами и мне приходилось наблюдать много случаев трогательной заботы этих людей о своем собрате.

Хозяйство отдельного ненца не только не являлось экономически самостоятельным, но и не было экономически цельным. Для ненецкой семьи было характерно раздельное владение супругов своим имуществом.

Значительную часть самого ценного имущества в хозяйстве — оленей — составляла собственность жены. Это были олени, полученные женщиной в приданое при выходе замуж; впоследствии число их пополнялось как за счет естественного прироста, так и за счет новых подарков, полученных от родителей. Вот несколько примеров распределения оленей между мужем и женой (по данным, собранным Ямальской культбазой в 1936 г.). • В хозяйстве Окатэтта Хасе собственность жены составляли 67 оленей из 349; в хозяйстве Окатэтта Хасоварнга — 48 из 322, в хозяйстве Яптика Тындики — 38 из 132, в хозяйстве Молоко Окатэтта — 200 из 246. Олени жены, помимо общей пометки для всего стада — на боку оленя, имели особую пометку — на ушах.

Хозяйственный инвентарь и добыча были также раздельны. Мужчине принадлежали ружья, сети, капканы, лодка, т. е. все орудия охоты и рыболовства. Ему же принадлежала продукция охоты и рыболовства: пушнина, рыба, шкуры морского зверя и т. д. Домашняя утварь принадлежала женщине, даже в том случае, если эта утварь была сделана мужчиной (например, скребки, доски, мялки для выделки шкур). Выделанные шкуры и сшитая меховая одежда, даже та, которую носил муж, принадлежали жене. У женщины были собственные нарты, на которых она ездила сама и возила детей; ей же принадлежали нарты, на которых возили чум и домашнюю утварь. Чум обычно был совместной собственностью мужа и жены: без согласия последней муж не мог распорядиться чумом, продать его или передать во временное пользование. Важным следствием такого порядка владения имуществом было то, что жена и муж являлись экономически равными партнерами в своем супружеском союзе: каждый выполнял определенные работы, каждый являлся собственником результатов своего труда и своей части имущества.

Раздельное владение имуществом в семье было связано с сохранившимся до установления Советской власти и проведения коллективизации естественным разделением труда. Изучение этого вопроса на Ямальском полуострове в 1936 г. показало, что все работы, связанные с ловом рыбы, охотой и изготовлением средств производства, являлись мужским занятием, и, наоборот, все работы, связанные с так называемым домашним хозяйством, были занятием женским. Так, вязание сетей, работа легкой, выполнялась исключительно мужчинами, тогда как заготовка топлива и установка чума, работа тяжелая, считалась обязанностью женщины. Единственным видом мужских занятий, в котором участвовала женщина, была охота на песца загоном, но и здесь роль ненки сводилась к тому, что она была загонщиком.

Раздельному владению имуществом соответствовал определенный порядок наследования. В 1935—1937 гг. работниками Ямальской культбазы было установлено, что по ненецкому обычаю после смерти жены

ее имущество, в том числе и олени, становилось собственностью дочерей (пережиток наследования по женской линии), если дочерей не было — сыновей и только в случае отсутствия детей имущество переходило к мужу. В несколько ином положении находилась жена. Она могла быть наследницей мужа, если у него не было детей, но наследство в этом случае равномерно распределялось между женой и братьями умершего. Здесь мы видим расширение мужского права и ущемление прав женщины. Если имелись маленькие дети, жена распоряжалась имуществом умершего мужа на правах опеки, и когда дети вырастали, передавала им его имущество.

В целом, таким образом, шел все еще не закончившийся процесс превращения семьи в самостоятельную экономическую единицу.

Несмотря на сохранившиеся родовые связи, ненцы вступили в советскую эпоху далеко не равными по своему имущественному положению. Имущественное неравенство перед революцией приняло такой характер, что основная масса ненцев была малооленной, а небольшое число крупных оленеводов владело огромным поголовьем.

По данным переписи 1926 г., хозяйства ненцев по наличию в них оленей распределялись следующим образом:

Число оленей	Хозяйства, %	
	оседлые	кочевые
До 10 голов	61,7	17,7
11—25 голов	19,7	22,4
26—50 голов	9,8	18,4
51—100 голов	5,2	14,8
Больше 100 голов	3,6	26,7
	100,0	100,0

Эти данные показывают, что 73,3% кочевых хозяйств имели менее 100 голов, 58,5% — менее 50 оленей, 40,1% — менее 25 голов. Более половины ненецких хозяйств не могли самостоятельно кочевать по тундре. На Ямальском полуострове крупные хозяйства оленеводов, составлявшие 7% общего числа хозяйств, имели 50% общего поголовья оленей. К 1935 г. число оленей в многооленных хозяйствах сократилось в результате проведенных ограничительных мер, но, как показывают материалы землеустройства, 6,6% оленеводов все еще владели 26,9% общего поголовья оленей. На северном Ямале на хозяйство крупных оленеводов в среднем приходилось 16 слупцов, на хозяйство малооленных — 4.

Уравнительное распределение и взаимопомощь несколько сглаживали различия между бедными и богатыми. Не случайно среди ненцев не было профессиональных нищих. Малооленные хозяйства, не имевшие возможности кочевать самостоятельно, могли существовать с помощью более обеспеченных. Родовые традиции до некоторой степени сдерживали развитие частнособственнических отношений. Но взаимопомощь, будучи явлением диалектически противоречивым, имела и другую сторону. Нельзя было требовать платы за оказанную помощь, но в то же время получивший ее не мог уклониться от тех или иных услуг оказавшему эту помощь.

С развитием имущественной дифференциации родовая взаимопомощь подверглась принципиальным изменениям, и формы ее использовались верхушкой ненецкого народа в своих интересах. Так, крупные оленеводы принимали в парму малооленных, а по сложившемуся обычаю объединявшиеся хозяйства пасли стадо по очереди, независимо от того, что одному принадлежало 30, а другому 1500 голов. Используя родовые

обычай, богатые оленеводы имели бесплатную рабочую силу. Еко Анагуричи, крупнейший оленевод Надымской тундры, имел 10 тыс. оленей, разбитых на несколько стад. Для выпаса их он привлек около тридцати семей бедняков, которые получали от него питание и одежду. Вануйта Паними имел около 3 тыс. оленей, и его стадо выпасали четыре безоленные семьи.

В литературе о ненцах часто говорится о батраках в тундре. Однако при изучении форм эксплуатации ненецкой бедноты не обнаружено ни одного случая, чтобы безоленный бедняк и хозяин стада определили условия труда — срок, размер оплаты и т. д., как это делалось при найме батраков в русских селениях. Бедняк приходил в чум богатого оленевода и начинал работать, ни о чем не договариваясь и ни на что не претендуя — он питался, получал одежду, работал. Характерно, что пушнина, добытая пастухами, отдавалась хозяину и он поступал с нею по своему усмотрению. Когда пастух уходил от хозяина, он ничего не получал, даже если в течение многих лет трудился в этом хозяйстве; имущество, созданное его трудом, оставалось собственностью владельца стада.

Часто крупный оленевод принимал непосредственное участие в работе, одинаково со всеми питался и одевался. Он выделялся из числа остальных тем, что распоряжался всеми делами хозяйства, вел «внешние сношения», ездил на ярмарку, продавал продукцию хозяйства, покупал необходимые товары. Но было немало хозяйств, где и внешняя сторона отношений между хозяином и работниками утратила видимость равенства. Вот несколько примеров. Вануйта Паними в 1933 г. имел две тысячи оленей, и трое безоленных ненцев пасли его стадо. Хозяин не работал, сидел в чуме, ездил по гостям; кормил он пастухов отдельно и не платил им. В 1933 г. Сергей Ламбай, живший три года у богача Пончи Окатэтта, обратился в народный суд. На суде выяснилось, что Окатэтта кормил его отдельно от семьи плохой пищей, неоднократно бил, а однажды ударил по голове суковатой палкой.

Некоторые ненцы проявляли значительную активность в извлечении выгод из своего имущественного превосходства перед остальными. Для иллюстрации возьмем хозяйство Высида Окатэтта. Он имел 807 оленей, 25 нарт, 25 комплектов сбруи и чум; стоимость его имущества, по оценке 1934 г., определялась в 17 650 руб. Все работы в его хозяйстве выполняли проживавшие в чуме безоленные ненцы Высоконя Окатэтта и Найдены Окатэтта, которые выпасали оленей и промыслили песка, ничего за это не получая. Высида Окатэтта сам не работал, разъезжал по чумам и дешево скупал у соседей, которые имели мало оленей и не могли ездить на значительные расстояния, пушнину, перепродавая ее затем по дорожной цене на фактории. В 1934 г. он перепродал 82 песцовые шкурки.

Известны характерные случаи превращения взаимопомощи в свою противоположность — в определенную форму эксплуатации. Сади Окатэтта имел 1500 оленей и раздавал их в «подерпо». За это он получал пушнину; кроме того, как правило, он давал необученных к езде быков, получая их обратно уже обученными.

Ненецкое народное творчество в разных вариантах отражает имущественную рознь, несправедливость богачей и борьбу с ними бедняков. В сказке «Три Нохо» рассказывается, как в одном чуме жили Нохо, имевшие 3 тыс. оленей, и сирота Хороля. Хороля «все время оленей караулит... в чум придет не ест, внутри чума не живет, живет у входа, где поленья сложены... сестра Нохо потихоньку кусочки мяса приносит и дает ему»<sup>10</sup>. Дальше рассказывается о том, как бедняк Хороля боролся с богатым Нохо.

<sup>10</sup> Г. Д. Вербов, Ненецкие сказки и былины, Салехард, 1937.

В развитии ненецкого общества шла борьба взаимно противоречивых общественных сил: с одной стороны, родовые традиции, прежде всего различные формы взаимопомощи, поддерживали родовые связи и несколько сглаживали социальные противоречия; с другой — среди сородичей выделялась группа богатых людей, использовавших родовые формы в своих интересах. Разбогатевшие сородичи, стремясь извлечь личную выгоду из своего имущественного превосходства, уклонялись от помощи нуждающимся. Родовые связи мешали им увеличивать богатство, и они старались оторваться от рода, противопоставить родовым интересам свои личные. При сохранявшейся родовой идеологии такое поведение вызывало протест и попытки принуждения разбогатевших к соблюдению родовых порядков. В этом отношении представляет интерес движение Ваули, продолжавшееся более четверти века, с 1825 по 1856 г.

Предания ненцев и архивные документы позволяют сделать вывод, что движение, связанное с именем Ваули, было вызвано прежде всего внутренними противоречиями разлагавшейся родовой организации, обострившимся имущественным неравенством, отрывом обогатившейся части сородичей от народа и нарушением ею родовых обычаев. Это было движение обедневших сородичей, направленное на восстановление родовых порядков. Во всех вариантах ненецких сказаний о Ваули указывается, что ненцы «Ваули главным над собой выбрали, у богатых стали оленей отбирать и между собой делить. Хорошо зажили — есть на ком ездить, вдоволь мяса стало, теплая одежда у всех стала»<sup>11</sup>.

Все приведенные данные показывают, что в XIX — начале XX в. классовые отношения у ненцев своеобразно переплетались с классовыми, находившимися в процессе формирования. К ненцам этого времени применимо положение Ф. Энгельса о том, что «в рамках этого расчленения общества, основанного на узах родства, все больше и больше развивается производительность труда, а вместе с ней — частная собственность и обмен, различия в богатстве, возможность пользоваться чужой рабочей силой и тем самым — основа классовых противоречий...»<sup>12</sup>.

## SUMMARY

Data on the system of land tenure among the Nentsy of Yamal Peninsula in the 19th and early 20th century show that in some areas a tribal system of land tenure was preserved, while in others it was disintegrating; in some areas territorial communities were taking shape while elsewhere the fishing and hunting grounds gradually passed into private ownership. The literary sources analysed by the author and also his personal observations go to show that in the period under review the Nenets family had not yet become a fully independent economic unit and retained many ties binding it to the tribal or territorial community (collective labour, joint ownership of certain means of production, different forms of mutual aid). Neither was the family economically integral: a characteristic feature was the separate ownership of property by each of the spouses, which also determined the order of inheritance.

Statistical data cited in the article, as well as factual material, confirm the existence of a considerable differentiation in wealth among the Nentsy and of a struggle between mutually opposite forces — the tribal ties and traditions, on the one hand, and the exploiter tendencies of those community members who had acquired wealth, on the other; pre-class and class relationships were intertwined, the latter still being in the process of formation.

<sup>11</sup> Подобный вариант записан и опубликован П. Авдеевым в журнале «Советская Арктика», 1936, № 5.

<sup>12</sup> Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, Госполитиздат, 1952, стр. 4.

С. И. ВАЙНШТЕЙН

## РОД И КОЧЕВАЯ ОБЩИНА У ВОСТОЧНЫХ ТУВИНЦЕВ

(XIX— начало XX в.)\*

В современной литературе население таежных районов восточной Тувы (Тоджа, Тере-Холь) известно под названием «восточные тувинцы». В хозяйственном отношении они делятся на оленеводов и скотоводов. В культуре обеих групп восточных тувинцев тесно переплетаются черты, восходящие к культуре таежных охотников Северной Сибири и степных скотоводов Центральной Азии.

Оленеводов восточной Тувы и скотоводов Тоджи, до недавнего времени отличавшихся от тувинцев других районов рядом культурно-бытовых особенностей, нередко называют также «тувинцами-тоджинцами».

При изучении социальной организации восточных тувинцев XIX—начала XX в. особый интерес вызывали обычаи, связанные с сосуществованием соседской кочевой общины, и пережитки родового быта. Этот интерес обусловлен сохранением еще в начале XX в. в быту восточных тувинцев, в силу их относительно изолированного географического положения, ряда архаических черт, исчезнувших у населения других районов Тувы на несколько веков ранее.

В XIX — начале XX в. Тува входила в состав Маньчжурской империи, и для нее в целом были характерны феодальные отношения. Вместе с тем в социальной организации восточных тувинцев определенную роль продолжали играть пережитки родового быта.

Восточные тувинцы строго различали себя по принадлежности к родовым группам<sup>1</sup>. Мы зарегистрировали в восточной Туве следующие родовые группы: Дарган, Даргалар, Демчи, Кара-Соян, Сарыг-Соян, Соян, Саарыг, Тодут, Ак-Тодут, Кара-Тодут, Кезек-Куулар, Кезек-Маады, Кыштаг, Маады, Урат, Хаазыт, Хойюк, Шадык, Шокар, Чогду, Чооду, Балыкчы, Кара-Иргит, Сарыг-Иргит, Хертек, Хоскан (последние пять групп в Тере-Холе). Территорию Тере-Холя населяла также родоплеменная группа Кыргыз, которая, однако, по ряду историко-этнографических особенностей выделяется из числа восточных тувинцев.

Названные родовые группы нельзя, разумеется, рассматривать как не претерпевшие изменений древние образования, сложившиеся в восточной

\* Предлагаемая работа основана главным образом на полевых материалах, собранных автором в восточной Туве в 1951—1958 годах.

<sup>1</sup> Опрошенные нами лица старшего поколения обычно давали ответ на вопрос о своей родовой принадлежности. В силу этого мы не можем согласиться с сообщением М. И. Райкова, будто «немногие из саянцев знают, из какой они кости, а когда спросишь об этом, то скажут название того сумына, в котором они числятся. Деление на сумыны чисто административное, искусственное и притом недавнего происхождения» (М. И. Райков, Отчет о поездке в верховья р. Енисея, совершенной в 1897 г. по поручению РГО, «Изв. РГО», т. XXXIV, вып. IV, 1898, стр. 448—449). Более прав Ф. Кон, отметивший, что «у тоджинцев строго отличают „сююки“ от „арбанов“» (т. е. роды от административных единиц — С. В.). См. Ф. Кон, За пятьдесят лет, Соч., т. III, М., 1934, стр. 97.

Туве в условиях первобытно-общинного строя. Как нам уже приходилось отмечать<sup>2</sup>, родоплеменной состав восточных тувинцев весьма сложен — он включает как тюркские, так и самодийские, кетские и монгольские по происхождению компоненты.

Условия и время появления в восточной Туве названных родовых групп также весьма различны. Среди восточных тувинцев имеются осколки древних племенных групп, зафиксированных письменными источниками. Например, род Урат, видимо, связан своим происхождением с древнейшим монгольским племенем урат (урут), упоминаемым Рашид-ад-Дин<sup>3</sup>. Некоторые этнонимы восточных тувинцев (Чооду, Соян, Маады, Уулар и др.) встречаются как родовые названия у тувинцев центральных, западных и южных районов области, а также у других народов, что указывает на относительную древность этнонимов. Например, этноним Соян (в различных фонетических вариантах) известен, помимо восточной Тувы, в южных и западных районах области, а также у алтайцев<sup>4</sup>, казасов<sup>5</sup>, киргизов<sup>6</sup>, халха-монголов<sup>7</sup> и др.

Нам удалось записать, по всей вероятности древнее, предание о происхождении Соянов. Оно сообщает, что Сояны произошли от брака женщины и медведя, потомство которых жило в пещере Соксал по р. Мургун в Монголии. Постепенно число Соянов увеличилось, и они перешли в урочище Алтай-Холь по р. Тесь, затем численность их столь возросла, что часть их ушла в лес, где приручила оленей, а часть широко расселилась в степях.

Вместе с тем имеются и такие роды, названия которых сравнительно позднего происхождения. К ним относятся роды Даргалар, Демчи и Кыштаг. О последнем сохранилось предание, что он произошел от нескольких семей из рода Чооду, потерявших оленей и вынужденных в силу этого долгое время жить на зимовье (кыштаг), не совершая кочевков.

Даргалары ведут свое происхождение от богатыря Ала Дарга, боювшегося, согласно преданию, с Хорламай-ханом. Из письменных источников известно, что Хорламай (Хурулмай) был участником исторических событий, протекавших в первой четверти XVIII в. в восточной Туве<sup>8</sup>.

Роды (сёек) восточных тувинцев в начале XX в. насчитывали в среднем от одного до нескольких десятков семей, но были и вымирающие родовые группы, представленные всего двум-трем семьями (например, Хойюк, Шокар).

В настоящей статье мы называем родами такие группы восточных тувинцев, члены которых в XIX — начале XX в., будучи связаны экзогамией, осознавали свою принадлежность к одному роду, вели свое происхождение от общих предков, сохраняли память об общей территории расселения и имели общее родовое имя.

Наиболее сохранившимся пережитком родовых отношений у восточных тувинцев, особенно у оленеводов, была экзогамия: брать жену или вступать в половые отношения можно было только с женщиной из другого рода. Экзогамия является, как известно, одним из основных призна-

<sup>2</sup> См.: С. И. Вайнштейн, Очерк этногенеза тувинцев, «Уч. зап. Тувинского научно-исследов. ин-та языка, литературы и истории», Кызыл, 1957, стр. 178—214; его же, Некоторые вопросы этнической истории тувинцев-тоджинцев, «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», в. XXIX, М., 1958, стр. 90—94.

<sup>3</sup> Рашид-ад-Дин, Сборник летописей, т. I, М.—Л., 1952, стр. 78; См. также: Б. Я. Владимирцов, Общественный строй монголов, М.—Л., 1934, стр. 181.

<sup>4</sup> В. Радлов, Этнографический обзор турецких племен Сибири и Монголии, Иркутск, 1929, стр. 11.

<sup>5</sup> W. Radloff, Aus Sibirien, т. I, Leipzig, 1884, стр. 208.

<sup>6</sup> Я. Р. Винников, Родоплеменной состав и расселение киргизов на территории Южной Киргизии, Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции, т. I, М., 1956, стр. 147.

<sup>7</sup> И. Майский, Современная Монголия, Иркутск, 1921, Приложение, стр. 14.

<sup>8</sup> А. М. Позднеев, Монгольская летопись «Эрденин Эрихэ», Материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 г., СПб., 1883, стр. 321.

ков рода. Ф. Энгельс отмечал, что экзогамия — «основное правило рода та связь, которая его скрепляет; это — отрицательное выражение той весьма положительного кровного родства, в силу которого объединяемым индивиды только и становятся родом»<sup>9</sup>. Экзогамия находила свое отражение не только в фактически соблюдавшихся брачных нормах, но и в классификаторской терминологии родства.

У тувинцев, как и у ряда других тюркских народов, терминология родства объединяет прямое и коллатеральное родство. Мы находим здесь общие названия для родственников по прямой и боковой линии. У восточных тувинцев строго различались названия для родственников определенного возраста, отражавшие древние возрастные группы. Например, не существовало термина для обозначения родного брата и сестры, но зато строго различались родные и коллатеральные братья и сестры определенного возраста. Так, термином «дунма» называли своих младших братьев и сестер, а также детей сестры и брата отца (моложе говорящего). Для обозначения старших братьев — родных, двоюродных и троюродных — и младших братьев отца (но старше говорящего) служил термин «ақы», произносимый у оленеводов как «акыйы».

При анализе классификаторской системы родства видны следы разграничения родственников по линии матери и по линии отца, что отражает решающее значение родовой принадлежности в условиях существования экзогамии. Например, брат матери носил название «даай», а брат отца — «ақы».

У тувинцев, в том числе и у восточных, сестра матери старше говорящего называется «даай-ава», бабушка по матери — «даай-эне». Характерно, что у алтайцев для обозначения некоторых родственников матери в том числе дяди по матери, а также свойственников, родственных ему служил термин «тай»<sup>10</sup>. Очевидно, термин «даай» у предков современных тувинцев, как и у алтайцев, обозначал в прошлом членов материнского рода.

Характерным проявлением отцовского рода у тувинцев было явление, отмеченное Ф. Коном: «Браки с ближайшими родственниками матери ничем не ограничены: можно жениться на двоюродной сестре по матери и даже на сестре матери»<sup>11</sup>, тогда как браки внутри отцовского рода были запрещены. Счет родства и наследование велись у тувинцев также по отцовской линии.

Вместе с тем у тувинцев-оленьеводов сохранялись пережитки матрилокальной формы брака, указывающие на существование в прошлом материнского рода. Так, жених после выплаты калыма переезжал в чум невесты, который ставили ее родители рядом со своим жилищем, и жил там от 5 до 30 дней, пользуясь всеми правами мужа. Лишь после этого молодые уезжали в аал мужа.

У тоджинцев-оленьеводов сохранился также очень своеобразный и, видимо, весьма архаичный обычай — калым должен был включать оленье, который считался платой за материнское молоко, которым была вскормлена дочь.

Пережитком былой экономической общности рода в XIX в. являлось право членов рода на охоту за соболем на своей родовой территории, и уже в конце XIX в. этот обычай фактически не соблюдался. Однако наши информаторы еще помнят о родовых территориях, которые в прошлом осваивались членами рода (см. прилагаемую карту родовых территорий тувинцев-тоджинцев).

В некоторых преданиях находит отражение борьба, которую в прощ

<sup>9</sup> Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, М. 1953, стр. 88.

<sup>10</sup> Л. П. Потапов, Очерки по истории алтайцев, М.—Л., 1953, стр. 257.

<sup>11</sup> Ф. Кон, Указ. раб., стр. 133.



лом вели отдельные родовые (возможно, племенные) группы за свои территории. В этом отношении характерно предание, записанное в роде Дарган. Дарганы считают своей родовой территорией местность, включающую правые притоки р. Хам-Сыры: Казас, Кудургалыг, Чазлыг, Уузу, Кадырос, Кызыл-Даш, левобережье р. Чаваш и правобережье р. Кизи-Хем. Согласно преданию, раньше в этих местах жили люди рода Хаазыг, а Дарганы кочевали южнее. Как-то Хаазыты убили мальчика Даргана. Род убитого потребовал от Хаазытов столь большую плату за мальчика, что Хаазыты не смогли ее собрать. Тогда Дарганы, несмотря на сопротивление, заселили те места, где жили Хаазыты, изгнав враждебный род.

В XIX в. род еще сохранял некоторые культовые функции. Так, каждый род имел свое священное (шаманское) дерево «хам-ыяш», у которого члены рода обращались к «хозяину тайги» с просьбами, вешали на деревья подарки «хозяину» — различные ленточки, конские волосы, разбрызгивали у дерева молоко.

Однако в рассматриваемое время род, пережиточно сохраняя еще отдельные функции, уже не выступает как родовая община, объединенная хозяйственными и общественными связями. Лишь некоторые обычаи, возникшие в родовой общине, продолжали сохраняться в изменившихся условиях.

В конце XIX — начале XX в. аалы восточных тувинцев обычно включали представителей различных родовых групп. В летнее время в аалы входило до 20 семей (по данным Венкеля, посетившего Тоджу летом 1946 г., аалы оленеводов включали от 3 до 16 чумов)<sup>12</sup>; в зимнее время аал состоял из 2—5 семей; ранней весной аалы вновь укрупнялись. Как правило, состав семей, входивших в аал, был более или менее постоянным. Это была уже соседская (территориальная) кочевая община.

Обычно в аалах, наряду с представителями рода, на территории которого кочевал аал, жили члены других родов, нередко связанные между собой узами свойства. Оленевод из рода Соян рассказывал, что он в течение ряда лет кочевал вместе с братом матери и его женой. С ними кочевала также дочь брата с мужем. Формально эти три семьи являлись членами трех различных родовых групп, все они имели свои хозяйства, жили в отдельных чумах, но, составляя соседскую общину, кочевали совместно, делили поровну мясо животных, добытых на промысле, все мужчины аала устраивали коллективные облавные охоты и т. д.

Одним из характерных признаков большинства соседских общин восточных тувинцев было примерно одинаковое имущественное положение ее членов, на что нам указывали многие информаторы. Вместе с тем отдельные баи, используя зависимое положение бедняков и ряд традиций, связанных с существованием соседской общины, кочевали в окружении нескольких беднейших семей, которые фактически обслуживали байские хозяйства.

Между отдельными аалами имелись заметные имущественные различия. Об этом свидетельствуют данные, приводимые Венкелем. Так, аал, кочевавший осенью в верховьях р. Кизи-Кема и состоявший из 10 чумов (42 человека), имел 1200 оленей, а соседний аал в устье Кудыргалыха, состоявший из 14 чумов (50 человек), — всего 300 оленей<sup>13</sup>.

Каждому аалу принадлежала обычно более или менее постоянная территория кочевков, пастбы скота и промысла. Осваиваемая соседской общиной площадь составляла лишь небольшую часть территории, ранее принадлежавшей тому или иному роду; включая определенные урочища, она вместе с тем не имела четких границ.

<sup>12</sup> Государственный архив Тувинской автономной области, р-128, оп. 2, ед. хр. 131, л. 15.

<sup>13</sup> Там же, лл. 13—15.

Для соседской общины восточных тувинцев был характерен ряд черт, восходящих к родовому быту. Из них нужно прежде всего назвать обычай «юлюг», заключающийся в разделе мяса диких копытных между всеми жителями аала. Он проходил обычно так. Жители стойбища видели, что вернулся охотник, например, с косулей. Весть быстро разносилась по стойбищу, люди начинали собираться в чуме охотника. Сидя в чуме, все одобрительно высказывались об удачной охоте, хвалили охотника, который рассказывал, где и как он добыл зверя. Затем кто-нибудь из старейших жителей аала начинал делить мясо. При этом присутствующие вспоминали, что в прошлый раз старик выделил такому-то человеку заднюю ногу косули. Теперь ее получал другой. Ребра и грудки делили поровну между всеми. Охотнику оставляли лишь голову, шкуру и мясо со спины. Родственные отношения при таком разделе никакой роли не играли. Аналогичные обычаи коллективного распределения добычи были известны у большинства охотничьих народов Сибири.

Важное значение в хозяйственной жизни соседской общины имели облавные охоты, проводившиеся вплоть до начала XX в. Чаще всего устраивали охоту «туралар», в которой участвовали до 10 охотников аала (только мужчины), независимо от родовой принадлежности. Они разделились на 2—4 стрелков и 4—6 загонщиков. Стрелки прятались в засаде на перевале, а загонщики, оглашая тайгу громкими криками, гнали животных в сторону перевала.

До конца XIX в. проводились также архаичные облавные охоты с засекой «тес». Засеки протяженностью в несколько километров сооружали на перевалах. С этой целью валили деревья с таким расчетом, чтобы они, упав друг на друга, образовали загородку высотой до 1,5 м. В засеке оставляли проходы до 3 м, в которых устанавливали самострелы. В сооружении засеки участвовали все жители аала, и она являлась коллективной собственностью общины. Засеку периодически восстанавливали. В облавной охоте с засекой принимали участие обычно все охотники аала. Они шли цепью в сторону засеки, соблюдая между собой сравнительно большие интервалы, чем достигался охват облавой значительной территории.

Весной (в марте) почти все охотники аалов принимали участие в облавных охотах «ыдалаар» по насту с собаками. Каждая группа охотников делилась на две части — загонщиков «ыдалаар» и стрелков «туспаар». Рано утром, пока сохранялся наст, стрелки прятались в нигине, а загонщики поднимались на лыжах с собаками в горы. Обнаружив следы копытных, охотники устремлялись в погоню за животными, которые, спасаясь от преследования, спускались в долины, где их ждал засада.

В восточной Туве было известно еще несколько видов коллективных охот, организуемых жителями аала (на путях сезонных миграций животных, у солончаков и др.). Вся добыча, полученная в результате коллективной охоты, делилась поровну между ее участниками.

В. И. Дулов, касаясь реального значения пережитков общинно-родового строя в Туве в XIX — начале XX в., писал: «Наиболее прочные экономические связи родового типа сохранились в Тодже и Тере-Холе. Они были представлены здесь охотничьей артелью, основанной на кровно-родственной связи, пережитки которой в обычае «уджа» встречались также и в остальных районах Тувы»<sup>14</sup>. С этим утверждением мы не можем согласиться, так как охотничья артель, как было отмечено выше, складывалась в рассматриваемое время из жителей аала — соседской общины независимо от родственных связей.

Здесь же следует остановиться на обычае «ужа», который, хотя

<sup>14</sup> В. И. Дулов, Социально-экономическая история Тувы. XIX — начало XX в., М., 1956, стр. 162.



упоминается в этнографической литературе<sup>15</sup>, но оставался у тувинцев недостаточно изученным. У восточных тувинцев этот обычай сводился к следующим правилам.

1. Если охотник убил копытное животное, но не успел погрузить мясо на оленя или лошадь и в это время подошел человек (пусть даже совершенно незнакомый), охотник отдавал подошедшему заднюю часть туши «ужа», шкуру «кеш» и одну ногу «бут». Если охотник был пешим, то обычай действовал до того момента, пока мясо не взалено на плечи.

2. Если кто-либо подошел к охотнику, целившемуся в белку, и сказал «ужа» до выстрела, в момент выстрела или после выстрела, но до того, как охотник привязал белку к поясу, то подошедший забирал белку целиком<sup>16</sup>. Если же человек крикнул «ужа» издали и, пока он подходил, охотник повесил белку на пояс, то крикнувший «ужа» ничего не получал. Охотник говорил ему: «Ужан эрте берил-тир» (твое ужа прошло).

3. Таков же был порядок действия «ужа» в отношении соболя, с той разницей, что подошедший получал лишь половину его стоимости. Действие «ужа» сохранялось только до того момента, пока охотник не положил соболя за пазуху.

4. Если охотник вернулся в стойбище и привез добычу в чум, где в это время находился чужой человек, тот, крикнув «ужа», получал соответствующую часть добычи. Если человек зашел в чум после охотника, то «ужа» не применялось.

5. Охотник убил крупное животное, оставил тушу в тайге, сам возвратился в аал. В момент прибытия охотника в чуме находился человек. Если гость отправлялся вместе с охотником за тушей и помогал привезти ее в стойбище, то получал свою долю по обычаю «ужа».

6. Охотник, убив косулю, освежевал ее и, прежде чем погрузить на лошадь, расстелил шкуру на земле мездрой вверх, чтобы она подсохла. В это время появляется человек, произносит «ужа», берет щепотку земли и бросает на шкуру, после чего рывком поворачивает шкуру отвесно, сбрасывая землю. Если большая часть земли осталась на мездре, значит охотник убил косулю совсем недавно, и обычай «ужа» вступает в силу.

7. Два охотника, не входящие в артель, одновременно стреляли в зверя, но у одного из них произошла осечка. Тот, у кого это произошло, все же получал свою долю убитого животного.

8. В одно животное не одновременно стреляло несколько человек, не составляющих артели. Попала лишь пуля одного из них. Определяли, чья пуля сразила животное. Охотник, убивший животное, получал его целиком, за исключением той части, которая по обычаю «ужа» переходит в пользование всех остальных охотников, делящих его между собой поровну.

Обычай «ужа» возник, по всей вероятности, в условиях разложения родового строя и формирования соседской общины, когда нарушается исключительное право членов рода охотиться на родовой территории. Подобный обычай мог сложиться как своеобразный выкуп за право охоты на чужой территории. Любопытный факт, подтверждающий выдвинутое положение, привел нам тоджинский житель К. Эректоол: в начале XX в. один из охотников подал жалобу на другого за то, что последний, охотясь на родовой территории первого, в его присутствии убил зверя, но не дал ему «ужа».

<sup>15</sup> Ф. Кон, Указ. раб., стр. 97—98; Г. Е. Грумм-Гржимайло, Западная Монголия и Урянхайский край, т. III, Л., 1926, стр. 63; Л. П. Потапов, Черты первобытно-общинного строя в охоте у северных алтайцев, «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. X, Л., 1949, стр. 33; В. И. Дулов, Указ. раб., стр. 142—147.

<sup>16</sup> Сходный обычай у алтайцев описывает Л. П. Потапов: «Если тубалар, убив белку, в то же мгновение встречал в тайге какого-либо охотника, хотя бы и совершенно незнакомого, то отдавал этому охотнику убитую белку (Л. П. Потапов, Черты первобытно-общинного строя..., стр. 39). Подобный обычай отмечен также у эвенков (см. А. Ф. Анисимов, Родовое общество эвенков (тунгусов), Л., 1936, стр. 77—78).

Хотя в соседской общине и сохранялись некоторые виды коллективной собственности (территория промысла, засеки, дикие копытные, добытые членами аала), в ней господствовала частная собственность на домашний скот, орудия промысла, основную товарную ценность — пушнину, жилище и пр., что отражало типичный для соседской общины дуализм. Частная собственность порождала внутри соседской общины имущественное неравенство, эксплуатацию бедняков баями, нередко прикрывавшуюся приспособленными к ней пережитками доклассовых отношений.

Из изложенного следует, что, несмотря на сохранение у восточных тувинцев в конце XIX — начале XX в. ряда архаических пережитков, в основе аальных объединений лежали не родовые, а территориальные связи.

В настоящее время в восточной Туве, как и в других районах области, на основе коллективизации и перехода на оседлость развиваются и крепнут новые, социалистические отношения. Складываются глубокие экономические и культурные связи населения всех районов Тувы, успешно преодолевается вековая изолированность восточных тувинцев.

#### SUMMARY

In the 19th and early 20th centuries the Eastern Tuvinians still considered themselves to belong to different clan groups. By that period the clan, though still retaining certain of its functions (exogamy, etc.) no longer appeared as a clan community held together by economic and social ties. The camps (aaly) generally included members of different clan groups who formed a territorial community.

Although the territorial community continued to retain certain forms of collective ownership (hunting and trapping grounds, abatis for battue hunting, the sharing of the meat of the game between all the inhabitants of the village), private ownership predominated with regard to cattle, hunting and trapping implements, furs — the Tuvinians' main commodity value, dwellings, etc. In this the dualism typical of the territorial community was reflected. It were not tribal, but territorial ties that lay at the bottom of aal communities

---

А. П. ДУЛЬЗОН

## ТЕРМИНЫ РОДСТВА И СВОЙСТВА ЕНИСЕЙСКИХ КЕТОВ

Изучение терминологии родства и свойства в языках малых народов Севера несомненно представляет самостоятельный общетеоретический интерес. Однако мы здесь не ставим себе таких задач, а рассматриваем номенклатуру родства в языках коренных народов Западной Сибири с конкретно-исторической целью вскрыть древние взаимоотношения этих народов, особенно в связи с проблемой происхождения чулымских тюрков, называемых обычно чулымскими татарами.

Следует сказать, что записанная нами и приведенная ниже номенклатура родства теперь уже не является активным лексическим достоянием всего местного населения; она сохранилась с «теоретическим» осмыслением только у стариков, да и то не у всех. Обычно люди знают термины только для тех степеней родства, которые у них имеются фактически. Поэтому сбор данных по терминологии родства всегда начинался у нас с переписи всех фактически имеющихся у опрашиваемого родственников и свойственников, после чего выяснялось, как опрашиваемый их называет или называл и как они его называют или называли. Этот метод записи терминологии родства (так называемый «генеалогический» метод) был впервые предложен английским этнографом Риверсом. Сбор материала проводился нами следующим образом.

1. Перед опросом прежде всего составлялась — по сведениям правления колхоза или сельсовета — перепись всего кетского населения, проживающего в данном месте.

2. В каждой семье записывалась подробная родословная ее членов, в которой указывалось имя, отчество и фамилия каждого лица, его возраст, откуда родом и национальность, а также год смерти, если его не было уже в живых, и место жительства, если он обитал в другом месте.

3. Подворный список сверялся с этими родословными, и по ним составлялись формуляры для всех намеченных к опросу лиц. Номенклатура родства большей частью опрашивалась по таким заранее подготовленным формулярам. Это не только сберегало время, но и уменьшало количество ошибок.

4. При опросе особое внимание обращалось на то, чтобы опрашиваемый не переутомлялся. Обычно опрашиваемые были в состоянии активно участвовать в такой беседе не более двух часов.

5. Для каждого родственника или свойственника, по возможности, указывалось его официальное имя, а также — как его зовут на местном языке.

6. Обращалось внимание на то, чтобы при записи номенклатуры родства была выявлена звательная форма (форма непосредственного обращения к данному родственнику), наряду с употребляемой притяжательной формой первого лица единственного числа.

7. Ставилась задача опросить максимальное число мужчин и женщин для установления номенклатуры родства и свойства в конкретной отнесен-

ности к данному лицу: как он (она) кого называет или зовет при обращении и как его называют различные родственники или свойственники.

Для точного обозначения степени родства или свойства у кетов, как, впрочем и у всех других малых народов Севера, существует описательная система: дочь моей дочери, муж дочери моей дочери, сын старшего брата мужа дочери моей дочери, отец жены сына старшего брата мужа дочери моей дочери и т. п. Приведем некоторые из таких названий на кетском языке: *оп даоп* — отец отца, *амдām* — мать матери, *тире бисеп* — брат мужа, *бисепт̄ һып* — сын брата, *аб тире һōне бисеп* — младший брат моего мужа, *ап бисепт̄ тера оп* — отец мужа моей сестры, *аб ка бисепт̄ т̄ит* — муж моей старшей сестры. Эта система имеет своей целью объяснить родственное отношение.

Но наряду с указанной описательной системой употребляется довольно подробно разработанная классификационная система обозначений родства, которая только называет степень родства, в связи с чем классификационные термины употребляются в речи главным образом тогда когда соответствующий родственник присутствует или когда к нему не посредственно обращаются. Главное и самое замечательное в этой терминологии состоит, однако, не в том, что отдельные термины обозначают ту или иную фактическую степень родства, а то, что они включают ее в своеобразно обобщенные классы степеней родства. Именно поэтому такие системы названий родственников или свойственников принято называть классификационными.

Приведем краткое объяснение применяемой нами транскрипции.

Буквы	Их фонетическое значение
ь	гласный звук неполного образования, близкий к звуку <i>ы</i>
ь̄	сверхкраткий гласный звук <i>и</i>
а̄	передний гласный звук, по месту образования средний между <i>э</i> и <i>а</i> , акустически близкий к английскому гласному <i>a</i> в слове «тап»
α	связьобразный гласный звук, средний между <i>а̄</i> и <i>а</i>
о̄	слабо лабиализованный гласный звук среднего ряда и среднего подъема
э̄	нелабиализованный открытый гласный звук переднего ряда среднего подъема, напоминающий русское <i>э</i> в слове «этот»; применяется во избежание чтения буквы <i>e</i> как «je»
й	после гласных обозначает неслоговое <i>и</i>
тт	удвоение буквы обозначает долготу звука
!	знак ударения, стоит перед ударным слогом
к	глубокий заднеязычный (увулярный) смычный глухой согласный звук
γ	глубокий заднеязычный (увулярный) фриктивный звонкий согласный
ј	среднеязычный звонкий фриктивный согласный звук, который произносится, например, в русском слове «яма» — «јама».
w	губно-губной звснкий фриктивный звук, совпадающий с английским <i>w</i> в слове «we».
l	согласный звук, средний между твердым и мягким русским <i>л</i> , совпадающий с немецким звуком <i>l</i> ; перед гласными переднего ряда нами не применяется, но следует иметь в виду, что этот звук, в отличие от русского <i>л</i> , в таком фонетическом соедстве очень мало палатализуется
нг	заднеязычный носсовый звук, совпадающий с немецким или английским <i>ng</i>
ʔ	обозначает взрывной гортанный согласный звук (Knacklaut)
˘	обозначает мягченность (палатализацию) согласного звука, за которым этот значок поставлен; например — т'ат'а «тятя»
—	обозначает долготу гласного звука.
	Остальные буквы обозначают соответствующие русские звуки.

Термины родства и свойства записаны нами в 1955 г. на Курейке, левом притоке Енисея, от ее устья вверх до оз. Мадуйка, в пределах Курейского кочевого совета, и в 1956 г. на Елогуе, левом притоке Енисея, в пределах Елогуйского кочевого совета.

Как уже говорилось номенклатура родства и свойства енисейских кетов является классификационной. В этой номенклатуре имеются точные названия только для обозначения родного отца и родной матери, а также мужа или жены и родного сына и дочери данного лица.

Приведем сначала эти точные названия:

1. *yn, on*, зват. форма: *o'bo* — отец; отец моего мужа (Е)\*  
(ср. у Кастрена: *yn, yon*<sup>1</sup>);  
*abon, abun* — мой отец (КЕ);  
*appa* — папа (название, употребляемое детьми);  
*am*, зват. форма: *a'mō* — мать (ЕК) (ср. у Клапрота: *ам, амма*)<sup>2</sup>.  
*a'bam* — моя мать;
2. *tīt, tit, tet* — муж (молодой);  
*tēt* — муж (Е) (ср. у Кастрена: *tēt*);  
*bat, bāt*, зват. форма: *da'db* — муж (ср. у Кастрена: *baʷat*);  
*kym, kīm* — жена (молодая; КЕ);  
*baма bām*, зват. форма: *ba mō* — жена (ср. у Кастрена: *baʷam*);
3. *hyn, hyn*, зват. форма: *hy'bo* — сын;  
*hun, hūn*, зват. форма: *hyn'ō* — дочь;  
*hoʷn* — дочь (Е) (ср. у Кастрена: *hun, huon*), множ. число *koʷt* —  
мои родные дети (ср. у Кастрена: *кат* — дети). Иногда этими же терминами («сын», «дочь», «дети») обозначаются и родственники; так, например, названы были *koʷt*: муж дочери, муж сестры, муж сестры мужа данного лица (моложе его).

Все перечисленные названия четко различают пол — либо посредством разных корней, либо посредством аффиксации; типичным женским исходом основ является *-м* или *-ма*.

Все остальные термины обозначают целые классы родственников или родственников. При этом отдельные из них также различают пол (дед — бабушка, сват — сватья), но в большинстве случаев в них деление по полу не проводится, в результате чего одними и теми же словами обозначаются, например: брат и сестра, внук и внучка, племянник и племянница, зять и сноха, младший брат мужа и младшая сестра жены, муж старшей сестры и жена старшего брата, сын или дочь старшего брата матери и т. п. Эта особенность чужда как тюркской, так и селькупской номенклатуре родства<sup>3</sup>. По данным Моргана, эту особенность в широкой мере показывают диалекты каренского языка, который относится к китайско-тибетской семье языков.

Рассмотрим классификационные термины кетского языка.

1. *Ab kʷyn, kün*, зват. *kʷ'bo*. Этот термин охватывает различные группы родственников, относящихся к трем поколениям.

Родственники-мужчины из поколения дедов относятся сюда полностью, независимо от линии родства и свойства как с отцовской, так и с материнской стороны. Конкретно нами отмечены следующие родственники, обозначаемые данным термином: отец моего отца (КЕ, многократно), отец моей матери (многократно), отец отца моего мужа (2 раза), отец матери моего мужа, старший брат отца моего отца, старший брат матери моего отца, сын старшего брата отца матери моего отца, отец жены старшего брата моего отца, отец жены младшего брата моего отца (старше моего отца), отец жены брата моей матери.

Из поколения родителей термином *kün* обозначается группа старшего брата моего отца или моей матери, т. е. старший брат моего отца (моей матери), сын старшего брата отца моего отца, сын сына старшего брата отца моего отца и т. д. Конкретно нами отмечены следующие родственники с этим названием: старший брат моего отца (КЕ, многократно),

\* Термины, записанные на Елогее, имеют помету (Е); записанные также и на Курейке, снабжены пометой (КЕ); все остальные записаны на Курейке.

<sup>1</sup> «M. A. Castrén's Versuch einer jensisei-ostjakischen und kottischen Sprachlehre», St. Petersburg, 1858.

<sup>2</sup> J. Klaproth, Asia polyglotta, Paris, 1823.

<sup>3</sup> См. А. П. Дульзон, Термины родства и свойства в языках Нарымского края и Причулымья, «Ученые записки Томского государственного педагогического института», т. XI, 1954, стр. 63 и сл.



старший брат моей матери, муж (старшей?) сестры моего отца, муж старшей сестры моей матери, муж сестры мужа сестры моего отца, сын старшего брата отца моего отца (множественно).

Систематически этим же термином обозначается отец по браку, а так же группа лиц аналогичной степени родства по браку. Нами записано отец моего мужа (множественно), отец моей жены, отец жены моего старшего брата (2 раза), отец жены моего младшего брата, старший брат матери моего мужа, отец мужа младшей сестры моего мужа, брат отца моего мужа, старший брат отца моего мужа, муж сестры отца моего мужа, сын младшего брата отца моего мужа. Как видно из этого перечня, отца по браку называют *kün*, преимущественно женщины; мужчины же, как мы увидим дальше, отца по браку, т. е. отца жены, обычно называют *кыбат*. Следует отметить, что отец по браку может называться также *оп*, т. е. «отец».

Любопытно, что термином *kün* обозначаются также некоторые родственники из поколения говорящего; обычно этот термин применяют женщины для обозначения мужчин, родных по браку: сын брата отца моего мужа (3 раза), старший брат моего мужа (КЕ, множественно), муж сестры моего мужа, сын старшего брата отца моего мужа, сын младшего брата отца моего мужа, сын брата отца моего мужа (старше меня), брат жены младшего брата моего мужа, отец жены сына брата моего мужа, муж моей старшей сестры, муж сестры моей жены (намного старше ее), муж старшей сестры моей жены. Соответствующих родственников по браку мужчина, как правило, называет *кыбат*.

Широкое употребление термина *kün* в значении «отец моего мужа», «брат моего мужа» и т. п. имеет свою аналогию в селькупском языке (ср. там употребление термина *ил'д'ам*).

2. *аб ku'ma, ku'ma* (ср. у Кастрена: *хима, хима*). Употребление этого термина вполне аналогично предыдущему.

Из поколения бабушек нами отмечены следующие конкретные степени родства, обозначаемые этим именем: мать моего отца (КЕ, множественно); жена старшего брата отца моего отца; жена брата отца моего отца, мать жены младшего брата моего отца; мать моей матери, мать матери моего мужа.

Из поколения родителей термином *кима* обозначается группа старшей сестры, моего отца (моей матери) и мать по браку. Перечислим конкретные случаи, которые нами отмечены: старшая сестра моего отца, старшая сестра моей матери; мать жены моего старшего брата (2 раза), жена старшего брата моего отца (2 раза), жена отца жены брата моего мужа; мать мужа младшей сестры моего мужа, мать матери жены моего сына; мать моего мужа (множественно), младшая сестра отца моего мужа, сестра отца моего мужа, жена брата отца моего мужа; мать моей жены, младшая сестра отца моей жены, сестра матери моей жены. Родственники по браку из поколения говорящего: старшая сестра моего мужа (3 раза), жена старшего брата моего мужа (2 раза), старшая сестра жены младшего брата моего мужа, старшая сестра моей жены.

Употребление термина *кима* (вместо *кимам*) для обозначения матери по браку, имеющее свою параллель в употреблении термина *kün* вместо *кыбат*, можно рассматривать как результат кето-селькупского языкового смешения. На Курейке, как и на Елогее, кеты и селькупы проживают в непосредственном соседстве и смешанные браки встречаются у них часто; многие кеты и селькупы в большей или меньшей степени двуязычны; во многих случаях знание обоих языков, кетского и селькупского, одним и тем же лицом доходит до большого совершенства.

3. *кал'к*, зват. *ка'ло* (муж. р.), *ка'лө* (жен. р.), множ. число *'кал'эн* (ср. у Кастрена: *калак* — племянница, племянник). Этим термином обозначаются внуки и правнуки по прямой линии, а также дети, внуки и

правнуки всех боковых линий, как по кровному родству, так и по браку, независимо от пола; кроме того, этим же словом я могу называть жену своего сына или мужа дочери. Дети по прямой линии, как мы уже видели, имеют особые названия: *һып*, *һун*, множ. число: *ко?т*.

Приведем материал наших записей, расположенный в соответствии с полом обозначенных родственников.

а) сын моего сына (КЕ, многократно), сын моей дочери (многократно), сын моего младшего брата (многократно), сын моей младшей сестры, сын сына брата моего отца (многократно), сын сына дочери брата моего отца, сын сестры моей жены, сын брата моего мужа, сын младшего брата моего отца (моложе меня), сын сестры мужа моей дочери, дети сына моей младшей сестры, сын младшего брата мужа моей дочери, муж младшей сестры моей жены (он должен бы называться *бетат*, но они родственники), муж сестры моей жены (намного моложе); сын старшего брата мужа моей дочери, сын брата моего отца (Е), старший брат мужа моей дочери, муж моей дочери, муж моей младшей сестры (я — женщина);

б) дочь моего сына, дочь моей дочери (многократно), дочь моего младшего брата (многократно), дочь старшего брата моей жены, жена сына старшего брата моей жены, дочь сына младшего брата моего отца (многократно), жена моего младшего брата (многократно), жена сына старшего брата моего отца моложе меня (неоднократно), жена сына сына старшего брата моего отца, дочь сына брата моего отца, младшая сестра моей жены, дочь сестры моей жены, младший брат мужа моей дочери; дочь брата моего отца (Е), жена младшего брата моего мужа (неоднократно), жена брата отца мужа моей дочери; жена сына младшего брата моего мужа, дочь сына брата моего мужа, жена моего младшего брата, жена брата моей жены, жена старшего брата мужа моей дочери, жена старшего брата мужа моей сестры, жена старшего брата мужа моей дочери, жена старшего брата жены моего брата, жена моего сына (многократно), жена сына моего сына, мать мужа дочери моей дочери, младшая сестра мужа моей дочери, жена сына моей младшей сестры, дочь моего младшего брата, жена младшего сына моего старшего брата (я — женщина), дочь сына младшего брата отца моего мужа, жена сына мужа моей дочери: дочь младшего брата моего мужа; жена брата мужа дочери моего старшего брата, жена сына моего младшего брата (Е), сын моего младшего брата (Е), дочь моего младшего брата (Е), дочь сына моего младшего брата (Е).

4. *аб бисеп*, зват. *бисо'бо* (муж. р.), *бисёбё* (жен. р.), множ. ч. *бисиниминг*. Этот термин обозначает брата или сестру как по прямой линии, так и по всем боковым. Кроме того, этим термином охватывается группа лиц из поколения родителей, а именно, младший брат моего отца, младшая сестра моего отца, младшая сестра моей матери (единично). В ряде случаев мы отметили употребление термина *бисеп* при наличии родства по браку, когда следовало бы употреблять термины *болес'* или *болъсьм*; иногда такое словоупотребление оправдывается одновременным наличием родства по крови.

Старшие или младшие братья или сестры терминологически не выделяются.

Следует заметить, что вообще различным подразделениям родственников или свойственников по возрасту (старшинству) кетская терминология уделяет мало внимания; этим она существенным образом отличается от чулымско-тюркской. В случае нужды указанное разграничение производится описательно посредством слов *ке* (*ка*, *ка*) — большой и *һоне* — малый, меньший, при этом выясняется, что в группу *ке бисеп* входит старший брат или старшая сестра по прямой и всем боковым линиям, а также младший брат или младшая сестра отца или матери говорящего; в группу же *һоне бисеп* входит младший брат или младшая сестра по всем линиям родства и сын или дочь старшего брата или старшей сестры говорящего. Аналогичные классы родства имеются в селькупском языке.

Приведем материал наших полевых записей:

а) *ке* (*ка*, *ка*) *бисеп* — моя страшная сестра (КЕ, многократно), мой старший брат (КЕ, многократно), младший брат моего отца (многократно), младшая сестра моего отца (многократно), сын старшего брата моего отца (старше меня; неоднократно), дочь старшего брата моего отца (старше меня), младшая сестра моего отца (старше меня), младшая сестра моей матери (я — мужчина).

б) *һоне бисеп* — мой младший брат (КЕ, многократно), сын или дочь моего старшего брата, дочь или сын моей старшей сестры (неоднократно), дочь младшего брата

моего отца, сын старшего брата моего отца, моложе меня (неоднократно), сын младшего брата моего отца, моложе меня (неоднократно), дочь младшего брата моего отца.

При наличии родства по браку термин *бисеп* был употреблен в следующих случаях: мать жены сына младшего брата моего отца, сын старшего брата отца мужа моей дочери, сын младшего брата отца моего мужа (старше меня), братья и сестры отца моего мужа (моложе него), сын старшего брата отца мужа моей дочери, отец жены сына младшего брата моего отца, сын старшего брата моего мужа, сын сестры моего мужа, жена сына моего старшего брата, младший брат отца моего мужа, сын брата отца мужа моей дочери (я — *olul бисеп* для него, т. е. отец жены сына брата его отца; *olul* значит — дальний); жена сына младшего брата моего отца (моложе меня), жена сына старшего брата моего отца (он старше, она моложе меня), дочь старшего брата моего мужа (моложе меня); сестра матери жены моего сына, дочь сестры матери жены моего сына, мать жены сына моей сестры; мать жены сына сестры моей жены, мать жены сына сестры моей матери (я — женщина); младшая сестра моего мужа, младшая сестра мужа моей сестры, сын или дочь младшего брата отца моего мужа, жена сына моего старшего брата.

Некоторые из наших осведомителей на Елогье употребляли наряду со словом *бисеп* выражение *бис'тим де'нг*, обозначая им: сына моего старшего брата, сына брата моего отца, сына сына брата отца моего отца. Один из осведомителей объяснил нам, что *бистим де'нг* значит — братья. Мы уже указали выше, что нами отмечена форма мн. числа *бисниминг* — братья; Кастрен указывает: *бисеп*, мн. ч., *бисндеафн*, *бисндефн*. Отсюда можно сделать вывод, что корневой частью слова *бисеп* в ед. числе является *бис*. Этот элемент входит в состав терминов *бистул* и *амдѣбис*, которые будут рассмотрены дальше.

5. *куй*, *кой*; этим термином обозначается в основном группа брата или сестры матери и их детей (ср. у Кастрена: *куй* — тетя, жена старшего брата; *куой*, мн. ч. *куојанг* — дядя, брат матери).

Приведем материал наших записей: младший брат моей матери, младшая сестра сестры (2 раза), старший брат мужа моей младшей сестры, муж сестры моей матери (я — женщина); младший брат мужа старшей сестры моего мужа (старше меня), жена младшего брата мужа старшей сестры моего мужа, мать мужа дочери сестры матери моей жены, брат жены брата моего отца, жена брата жены брата моего отца, отец жены моего старшего брата (я — женщина); жена отца жены моего старшего брата, дочь брата моей матери (старше меня; я — женщина), сын сестры отца матери моей матери; сын или дочь старшего брата моей жены, муж младшей сестры моего отца, братья и сестры матери моего мужа, жена старшего брата мужа моей сестры (я — женщина), брат моей матери (Е), сын сестры моего отца, старше меня (я — женщина); ! *кајанг*, ! *кајенг* — дети старшего брата моей матери (Е).

6. *аб'әнѣ'*, *әнѣ'*, *ән*, *бѣне*: муж моей дочери (многократно), жена старшего брата моей жены, муж дочери старшего брата моей жены, жена сына младшего брата моего отца (3 раза), жена сына младшего брата моего отца, муж дочери сына старшего брата моего отца, муж моей младшей сестры (многократно), муж дочери моей сестры; муж дочери моего старшего брата: *јен*, *јѣн* — муж моей дочери (Е), муж моей сестры<sup>с</sup> (Е), *ән* — муж дочери младшего брата моего отца; муж сестры моего отца (моложе меня), муж моей дочери (Е); *ән*, *ән* — жена моего сына (Е), *ән* — жена моего младшего брата (Е). Кастрен отмечает: *зән'е*, *зән* — зять, *зән'әм*, *зән* — жена сына, жена младшего брата.

7. *бе'п*, зват. *ба'во*, *ба'во* — жена моего старшего брата (многократно), муж моей старшей сестры (многократно), отец жены сына младшего брата моего отца (2 раза), муж младшей сестры моей матери, жена сына старшего брата моего отца, старше меня (неоднократно), муж сестры моего отца, старше меня; жена младшего брата моего отца (2 раза), жена брата моей матери, муж моей сестры (Е); муж сестры моего отца (Е), жена старшего брата моего отца, жена младшего брата отца моего мужа, жена сына младшего брата отца моего мужа, сестра отца жены моего брата, муж сестры моего отца (Е), жена моего старшего брата (Е).

8. *бистул* обозначает родственников по браку, моложе говорящего, в основном группу братьев и сестер моей жены или моего мужа и их детей.

Конкретно нами записано: сын старшего брата моего мужа (4 раза), младший брат моей жены, старшая сестра жены моего младшего брата, дочь старшей сестры моей жены, сын младшего брата отца моего мужа, сын брата моей жены (моложе меня), сын брата отца мужа моей дочери (неоднократно), младшая сестра моей жены, младший брат моего мужа, младший брат моей жены (старше меня), брат моей жены, сын брата моего мужа, муж дочери сестры матери жены моего сына, дочь брата моего мужа, дочь брата мужа сестры моего мужа, брат моей жены (Е), сын брата моей жены (Е), сын старшего брата моей жены (Е), младший брат моего мужа (Е), сын младшего брата отца моего мужа, младшая сестра моего мужа, жена сына старшего брата моего мужа, жена сына старшего брата моего отца, брат моего мужа, сестра моего мужа (в обоих случаях моложе мужа), жена сына моей сестры, старшая сестра жены младшего брата моего мужа, младшая сестра моей жены, сестра мужа дочери моего старшего брата.

Слово *бистул* осмысливается говорящими как уменьшительное от слова брат (братья), в нем можно выделить указанные уже выше *бис* и *дул* — маленький. В самостоятельном употреблении *бис* встречается в выражении: *амду бис*, *амдъ бис* — дочь или сын сестры моей матери (Е). Это выражение, по-видимому, представляет собой описательный термин, имеющий значение: «по материнской линии брат».

9. *кы'бат*, *кы'ват* обозначает родственника по браку, мужчину (старше говорящего), в основном группу отца мужа или жены, или старшего брата моего мужа или моей жены. Конкретно нами записано: отец моей жены (многократно), сын старшего брата отца матери моего мужа, муж сестры отца моей жены (по-эвенкийски: *амака*), сын старшего брата отца моего мужа (2 раза), муж моей сестры (старше меня), сын младшего брата отца отца моей жены, сын брата моей жены (старше меня), старший брат моей жены (3 раза), отец моей жены (Е), брат моей жены (Е); *кыбатбāt*, сын старшего брата отца моей жены; *кыбүат*, *кыбүит* — старший брат моего мужа (Е), отец моего мужа (Е).

10. *кы'мам*, *кы'мам бām*; этот термин обозначает родственников по браку, женщину (старше говорящего), в основном группу матери моей жены или моего мужа или старшей сестры моего мужа или моей жены. Нами отмечены следующие конкретные родственники с этим названием: мать моей жены (КЕ, многократно), старшая сестра моей жены (КЕ, неоднократно), сестра отца моей жены, жена старшего брата моей жены (старше меня и ее), младшая сестра отца моей жены.

11. *'хытет*, *хутет* — младший брат моей жены, старший брат жены сына младшего брата моего отца, сын дочери дочери брата моей матери; дети сестры моего отца (Е). В одном случае вместо *хытет* отмечено *'кытът* (ср. также синонимичный термин *бистул*).

12. *хуом*, *хуүъм*, *хоүъм* — младшая сестра моей жены, сестра жены сына младшего брата моего отца; *хзүъм* — жена младшего брата моей жены, жена младшего брата жены старшего брата моего мужа, жена младшего брата жены моего старшего брата (ср. также *бистул*). Наличие полных синонимов в названиях некоторых классов родственников можно объяснить смещением различных диалектов, вошедших в состав языка обследованных нами двух групп кетского населения притоков Енисея.

13. *бе'тат* называют друг друга мужья двух сестер, муж старшей сестры моей жены (3 раза), муж младшей сестры моей жены (3 раза), муж младшей сестры мужа моей дочери, отец жены брата моей жены, муж сестры моей жены (Е); *бетүат*, *бет'кат* — муж сестры моей жены (Е), *бетис де'нг* — муж сестры моей жены (Е).

В слове *бетис* можно выделить *бет* как основу; *бетис* значит: имеющий отношение к *бет*, *бетис де'нг*, следовательно, человек (*де'нг*), относящийся к группе *бет*. Выражение *бетат* имеет, конечно, тот же общий

смысл, но элементом *уат*, означающим несомненно «мужчина», вносится больше конкретизации. Тот же элемент содержится в рассмотренном уже выше *кыбат*; вероятно, его нужно сопоставить с коттовским *hat* (ср. коттовское *hatkit* — муж).

14. *'аттам, ат'там* — жена младшего брата моего мужа (3 раза), мать жены младшего брата моего мужа, жена старшего брата моего мужа (3 раза), жена старшего брата мужа моей дочери, мать мужа дочери моего старшего брата; *'атым денг* — жена брата моего мужа (Е); *'ат нам* — жена брата моего мужа (Е).

15. *bolec'*; этот термин обозначает отца жены моего сына или мужа моей дочери и различных других свойственников-мужчин, которые не охватываются терминами *бистил* и *кыбат*.

Конкретно это имя присваивалось говорящим («я») следующим родственникам: отец жены моего сына (многократно), отец мужа моей дочери (многократно), младший брат жены сына младшего брата моего отца, сын старшего брата отца мужа моей старшей сестры, старший брат жены брата моей жены, муж сестры мужа моей младшей сестры, муж сестры мужа моей дочери, отец жены старшего брата жены брата моего отца, сын старшего брата моего отца, муж сестры мужа сестры мужа моей дочери, муж сестры мужа сестры моего мужа, отец жены старшего брата жены брата моей жены, муж сестры мужа сестры мужа моей дочери (3 раза), муж сестры мужа сестры моего мужа, отец жены сына младшего брата моего отца, сын брата отца мужа моей дочери (2 раза), сын старшего брата отца мужа моей сестры, сын старшего брата мужа моей дочери (2 раза), младший брат мужа моей дочери; отец жены старшего сына младшего брата моего отца, отец жены моего младшего брата (неоднократно), старший брат мужа моей дочери (неоднократно), отец жены младшего брата моего отца, сын старшего брата мужа моей дочери, сын старшего брата мужа моей сестры, сын брата отца мужа моей младшей сестры, отец мужа моей сестры, отец мужа младшей сестры мужа моей дочери, отец жены брата жены моего сына, отец мужа моей младшей сестры, старший брат жены моего сына, отец жены сына моей младшей сестры, старший брат матери мужа моей дочери, младший брат мужа моей дочери (неоднократно), отец жены моего старшего брата, отец жены старшего брата моего мужа, брат жены моего брата (моложе или старше меня), брат мужа моей сестры, брат жены моего сына (Е), отец мужа моей сестры (Е), брат жены сына брата (Е), брат отца мужа моей сестры (Е), отец мужа дочери моего брата (Е), муж дочери моего брата (Е), брат отца моей жены (Е), старший брат мужа дочери моей сестры, младший брат жены моего старшего брата, отец старшего брата жены моего брата, отец жены сына младшего брата отца моего мужа, отец жены младшего брата моего мужа, отец жены моего старшего брата, отец жены моего сына (я — женщина, Е), брат отца жены моего сына (я — женщина, Е), брат жены моего сына (я — женщина, Е), отец мужа дочери брата моего мужа (Е), брат мужа дочери брата моего мужа (Е), брат отца мужа дочери брата моего мужа (Е), брат жены сына моего брата (Е), отец жены моего сына (Е), отец мужа моей дочери (Е), брат жены моего сына (Е).

16. *болъсьм*; этот термин обозначает мать жены моего сына или мужа моей дочери и различных других свойственников-женщин, которые не охватываются терминами *бистил* и *кымам*.

Нами отмечены следующие лица с этим именем: мать мужа моей дочери (многократно), мать жены моего сына (многократно), жена отца старшего брата жены брата моей жены, жена отца жены старшего брата жены брата моей жены, жена старшего брата жены брата моей жены, жена старшего брата жены брата моей жены, мать жены старшего брата жены брата моей жены, мать жены сына младшего брата моего отца, сестра жены сына младшего брата моего отца, мать жены старшего сына младшего брата моего отца, мать жены моего младшего брата, сестра жены младшего брата моего отца, старшая сестра жены сына брата моего отца, младшая сестра мужа моей дочери, мать мужа младшей сестры мужа моей дочери, мать мужа моей младшей сестры, мать жены сына моей младшей сестры, жена младшего брата мужа моей дочери, жена брата жены моего старшего брата, мать жены моего младшего брата, сестра матери жены моего младшего брата, сестра жены моего младшего брата, младшая сестра мужа моей старшей сестры, мать жены старшего брата жены моего брата, мать старшего брата жены моего брата, сестра мужа младшей сестры моего сына, сестра мужа сестры мужа моей дочери, жена старшего брата жены моего брата, сестра мужа сестры моего мужа, мать жены сына младшего брата отца моего мужа, жена сына старшего брата моего мужа, жена сына моего младшего брата, мать жены младшего брата моего мужа, жена старшего брата мужа моей дочери, мать жены моего старшего брата, младшая сестра мужа моей дочери, мать мужа моей до-

чери (Е), мать мужа дочери моего брата (Е), мать мужа моей сестры (Е), мать мужа дочери брата моего мужа (Е), жена брата отца жены моего сына (2 раза, Е); жена брата отца жены моего брата (Е), жена брата отца жены сына моего брата (Е), жена брата отца мужа дочери брата моего мужа (Е), жена сына моего брата (Е), жена брата жены сына моего брата (Е), сестра отца мужа моей сестры (Е).

Отметим еще, что вместо слова *bolec'* иногда употребляется *'attʃ-kit* — отец жены моего сына (я — женщина), мать мужа моей дочери (я — женщина, 2 раза); *'otʃkit* — отец жены моего младшего брата (я — женщина, 2 раза), старшая сестра мужа моей дочери (я — женщина, 2 раза), мать жены моего младшего брата (я — женщина). Точно так же вместо термина *bolʹsʹm* нами отмечено *'attʃ bam* — мать жены моего сына (я — женщина; она старше меня). Необходимо отметить, что оба ответа получены от одной и той же женщины.

17. *денг*; данный термин и его фонетические варианты обозначают следующие степени свойства.

*денго* (зват. форма) — старший брат моей жены (неоднократно), муж младшей сестры моего мужа; сын старшего брата отца моего мужа; муж моей младшей сестры; *dāngo* — сын старшего брата матери моего мужа (2 раза); *данго* — сын старшего брата моего мужа, *дангö* — жена младшего брата моего отца («по имени мне ее называть нельзя было», добавил осведомитель); *dāngö* — жена старшего брата моей жены (3 раза); жена сына младшего брата моего отца (2 раза).

Выше мы уже обратили внимание на то, что слово *денг'* (*dāng*, *данг*), входя в сложные названия родственников, часто употребляется в значении единственного числа («человек»). Это указывает на то, что *денг* первоначально означало не «люди», а группу людей, связанных между собой определенным отношением родства или свойства. В этой связи интересно приводимое Морганом<sup>4</sup> сообщение о том, что китайцы обозначают термином *tang* определенный класс родственников, куда входят, например, сын брата моего отца, жена сына брата моего отца и др. Тот же термин (*tan*, *dan*) встречается в бирманском, а также и во всех каренских диалектах, с которыми кетский язык имеет, по-видимому, и некоторые другие лексические аналогии.

18. *аб'отʃстгнг* — старшая сестра жены моего младшего брата (я — мужчина), старший брат мужа моей младшей сестры (я — женщина). Данный термин надо понимать так: *аб'отʃс тгнг* (-денг), т. е. мой относящийся к группе от человек (ср. у Кастрена *utes ket* — «Schwager»), *ytes* значит в свободном употреблении «близкий».

Как видно из приведенного материала, кетская номенклатура родства и свойства отражает весьма своеобразную систему отношений; она не совпадает ни с чулымско-тюркской, ни с селькупской. Можно отметить следующие ее основные особенности:

1. Кетские термины родства и свойства немногочисленны.
2. Деление по полу в большинстве случаев не проводится.
3. Деление по старшинству тоже систематически не проводится: в нужных случаях оно выражается описательно.
4. В кетской терминологии нет общностей с чулымско-тюркской или селькупской, но есть сходство в выделяемых классах степеней родства. Так, например, кеты, как и селькупы, выделяют в один класс родственников: отца моего отца, старшего брата отца, отца моего мужа, старшего брата моего мужа. Из других аналогий особенно любопытным является то, что в районе распространения средне-чулымского диалекта, где предполагается кетский субстрат, понятия старший брат и младший брат, старшая сестра и младшая сестра очень часто выражаются только описательно; кроме того, здесь и там оба эти понятия включают одинаковый круг родственников.

<sup>4</sup> L. H. Morgan, Systems of consanguinity and affinity of the human family, Washington, 1871, стр. 423.

## SUMMARY

The terms considered in the present article were taken down in 1955-56 in the area of the Kureika and the Yelogui — two Yenisei tributaries — from the words of its indigenous population, the Yenisei Kets. Apart from a descriptive system for denoting the categories of consanguinity and affinity, the Kets also have a classification system. Exact terms are used only to denote a person's father and mother, husband and wife, son and daughter; these terms convey distinctions of sex either through different roots or through affixation. All other terms denote whole groups of relatives or kinsmen, with some of them conveying distinctions of sex (grandfather and grandmother, father and mother of a son-in-law or a daughter-in-law); for the most part, however, the distinction in no observed. Thus, the same words will denote both brother and sister, grandson and granddaughter, nephew and niece, son-in-law and daughter-in-law, my husband's younger brother and my wife's younger sister, my elder sister's husband and my elder brother's wife. According to L. Morgan, this characteristic is widely traceable in the dialects of the Karen language belonging to the Sino-Tibetan family. Seniority distinctions, too, are not systematically observed; when called for, they are expressed in a descriptive way. Though Ket terminology has no identical features with Chulym-Turkic or Selkup (Ostyak-Samo-yedic), a certain similarity can be observed in the established classes of consanguinity categories. Thus, the Kets, similarly to the Selkups, include in one class the following relatives: my father's father, my father's elder brother, my husband's father, my husband's elder brother. In the area where the Middle-Chulym dialect prevails and where the Ket substratum is supposed to exist, the concepts of elder and younger brother, of elder and younger sister are quite frequently expressed in a descriptive way only, just like in the Ket language. Moreover, these two concepts embrace in both cases identical groups of relatives.

---

# МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТНОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ ЗАРУБЕЖНЫХ СТРАН

М. С. ШИХАРЕВА

## СЕЛЬСКАЯ ОБЩИНА У СЕРБОВ В XIX — НАЧАЛЕ XX в.

Теоретические положения Маркса и Энгельса о сельской общине имеют основополагающее значение для конкретных исследований этой формы общественной организации у отдельных народов — исследований, которые, приходится это отметить, все еще проводятся в весьма ограниченных размерах. В частности, очень плохо еще изучена сельская община у сербов. Ни в югославской, ни в другой научной литературе нет ни одной работы, посвященной этой теме. Отдельные сведения о сельской общине, имеющиеся в некоторых этнографических работах и трудах общειсторического характера, очень несистематичны и поверхностны.

Между тем, уже с 1880-х годов вопрос о сельской общине у сербов занял определенное место в науке. Как известно, в это время в связи с подъемом революционного рабочего движения идеологи буржуазии усилили пропаганду идей извечности и незыблемости устоев буржуазного общества, в том числе и частной собственности на землю. Некоторые ученые, как Фюстель де Куланж во Франции или В. И. Сергеевич в России специально пытались опровергнуть существование в древности сельской общины с коллективным землевладением<sup>1</sup>. В Сербии, где в этот период усилились процессы классового расслоения и обезземливания крестьянства, эта теория нашла живейший отклик. Ее идеи подхватили и развили применительно к сербским условиям И. Цвиич, Ст. Новакович, С. Радославлевич, Д. Алимпич, С. Вукосавлевич и др.<sup>2</sup> Они ссылались, в частности, на тот факт, что законодательство, посвященное сельским общинам и их владениям, появилось в Сербии только с 1830—1840-х годов. С. Радославлевич отрицал наличие общинных владений, да и вообще сельской общины в средние века, ссылаясь на то, что в то время якобы не было проведено границ между владениями отдельных сел<sup>3</sup>. И. Цвиич считал, что общинное землевладение, известное сербам в V—VI вв., т. е. в годы переселения их на Балканский полуостров, исчезло в период развитого средневековья и только в турецкое время или после освобождения Сербии «появились и развились

<sup>1</sup> См.: Б. Д. Греков, Крестьяне на Руси, М., 1952, стр. 62.

<sup>2</sup> Ј. Цвијић, Балканско полуострво, т. I, Београд, 1922; ето же, Антропогеографски проблеми Балканског полуострва, «Насеља српских земаља», кн. I. Београд, 1902; Ст. Новаковић, Село, «Глас», кн. 24, Београд, 1891; С. Радослављевић, Еволуција српске задруге. Београд, 1886; Д. Алимпич, Општине, «Народна енциклопедија...», т. III; С. Вукосављевић, О земљишној војини на селу, «Гласник Српске Академије Наука», кн. 2, св. 1, Београд, 1950.

<sup>3</sup> С. Радослављевић, Указ. раб., стр. 23.



виды коллективного землевладения»<sup>4</sup>. То же считал и видный знаток сербского средневековья Ст. Новакович<sup>5</sup>. Наконец, С. Вукосавлевич полагал, что коллективная земельная собственность в Сербии развивалась только в период турецкого господства и под влиянием турецкого законодательства<sup>6</sup>.

Идея отрицания коллективной земельной собственности в период средневековья продолжает пользоваться распространением и в современной югославской науке. Она нашла свое отражение в последнем издании Югославской энциклопедии, где прямо говорится, что «...в Сербии времен Карагеоргия основаны и чтимы частная собственность отдельных сербов и коллективная собственность семейных задруг, сел и общин»<sup>7</sup>.

В сербской литературе существует мнение, что сельская община является искусственной организацией, навязанной народу государством. С. Радославлевич, например, пишет, что «общинные границы у сербов не имеют никакого экономического значения, так как они возникли не из экономических факторов. Причины этого разграничения нужно искать в политической организации сербского общества, а не в народном хозяйстве»<sup>8</sup>. Такое понимание процесса возникновения сельской общины привело к появлению взгляда на общину как на объединение только административного характера, не имеющее никакого экономического значения. В Югославской энциклопедии дано определение общины как «местного, общественного, правового объединения самоуправляющегося характера»<sup>9</sup>.

О сельской общине у сербов до XIV в. имеются лишь отрывочные данные, которые не позволяют воссоздать картину ее хозяйственного и административного устройства. Советский историк Е. Э. Липшиц, исследовав «Земледельческий закон» — ценный памятник по истории аграрных отношений Византии VIII в., пришла к выводу, что «славянские поселения представляли собой в VI—VIII вв. сельские территориальные общины...»<sup>10</sup>. В период заселения Балканского полуострова славянами их родовая организация находилась на стадии разложения; на смену ей приходила организация территориальная, которая, как указал К. Маркс в черновых набросках письма к В. Засулич, оказалась «более способной приспособляться, расширяться и выдерживать соприкосновение с чужими»<sup>11</sup>. Переселение славян на Балканский полуостров ускорило распад родовой организации и смену ее территориальной.

К сожалению, мы не располагаем данными, позволяющими характеризовать развитие территориальной общины у сербов в период раннего сербского средневековья, на исходе которого источники («Законник» Стефана Душана, монастырские описи и грамоты) рисуют картину уже не только сформировавшейся, но и вступившей в период разложения общинной организации.

Если в начале своего существования общины были самостоятельными в экономическом и правовом отношении, то развитие феодализма приводило к тому, что феодалы стали посягать на права общин, оказывавших им, впрочем, сильное сопротивление. Именно благодаря существованию сильных крестьянских общин процесс феодализации в Сер-

<sup>4</sup> J. Цвијић, Балканско полуострво, т. I, стр. 274.

<sup>5</sup> Ст. Новаковић, Указ. раб., стр. 186—196.

<sup>6</sup> С. Вукосављевић, Указ. раб., стр. 213.

<sup>7</sup> M. Bartoš, Baštinsko pravo u Srbiji, «Enciklopedija Jugoslavije», т. I, Zagreb, 1955, стр. 390 (Разрядка моя.— М. Ш.).

<sup>8</sup> С. Радослављевић, Указ. раб., стр. 21.

<sup>9</sup> Д. Алимпиић, Указ. раб., стр. 197.

<sup>10</sup> Е. Э. Липшиц, Славянская община и византийский феодализм, «Византийский временник», т. I (26), М., 1947, стр. 160.

<sup>11</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXVII, стр. 680.

бии протекал несколько замедленно, эксплуатация крестьянства носила смягченные формы, и еще в XIV в. в стране сохранялись остатки свободного крестьянства (себры). Хотя упрочение феодальных отношений неуклонно влекло за собой захват феодалами общинных земель и урезывание общинного самоуправления, в XIV в. община продолжала сохраняться как экономическая и организационная ячейка; более того, община с ее круговой порукой и тесной связью всех ее членов использовалась феодалами в целях облегчения сбора налогов и выполнения различных повинностей.

Члены сельской общины имели как частную, так и коллективную земельную собственность. В частном владении находились двор, приусадебный участок и пахотные земли, в коллективном — различные виды угодий.

Монастырские грамоты и описи монастырских владений помогают нам выяснить вопрос о том, какие именно угодья и земли находились в общинном пользовании. Существовали определенные формы описания села и его владений, как, например: «Дарю... село Вешчани с межами и со всеми правинами..., село Радохожду с заселками и словищами и с планинами<sup>12</sup> и со всеми правинами, село Полошко с межами и с заселками, и с мельницами, и с сенокосами и со всеми правинами села того»<sup>13</sup>. Таким образом, в коллективном пользовании находились пастбища, сенокосы, места охоты и рыбной ловли, мельницы; сюда следует добавить упоминаемые аналогичными источниками леса, водоемы и дороги.

Помимо упомянутой выше общинной собственности, во владениях отдельных сел, возможно, находились и пахотные земли. Например, в грамоте Стефана Душана церкви св. Богородицы (1345) среди других дарений упоминается «село Купача с заселком и с полем и с бродом...<sup>14</sup> и со всеми правинами»<sup>15</sup>. Упоминание «поля» среди других общинных угодий мы находим в грамоте деспота Драгоша монастырю Русику (1377): «...Приношу в дар св. великомученику Пантелеймону село Мокрани с синором, с планиной, с бродом, с виноградниками, ...с мельницами, ...с полем, с лугом, с ловищем, с бродом, с рекой... село Мокриво с синором, с планиной, с бродом, с виноградниками, с садами, с мельницами, ...с полем, с лугом, с ловищем, с рекой, с бродом... Село Зебовце с синором, с планиной, с бродом, с полем и со всем потесом<sup>16</sup>, который оно имело. Село Борисово с синором, с планиной, с бродом, с виноградниками, с садами, с мельницами..., с полем с лугом, с ловищем, с рекой и бродом, село Габрово с синором, с планиной, с бродом, с виноградниками..., с мельницей, с полем, с лугом, с ловищем, с рекой и бродом»<sup>17</sup>.

Однако данные этих источников недостаточно убедительны для доказательства наличия пахотных земель в общем владении всех общин. Мы не можем решить вопрос о наличии и степени распространенности пахотных земель в коллективном владении общины, так как не располагаем достаточным фактическим материалом. Но, как свидетельствуют источники, в большинстве сельских общин в XIV в. пахотные земли не входили в состав коллективных владений села. Есть мнение, что на ранних этапах своего существования — в V—VI вв. — сербская сельская об-

<sup>12</sup> Прави́на — частные и коллективные земли и угодья села; ловище — место охоты или рыбной ловли; плани́на — 1) гора; 2) лесистая гора; 3) коллективное сельское пастбище с определенной системой землепользования.

<sup>13</sup> Ст. Новаковић, Указ. раб., стр. 80; Г. Елєзовић, Турски споменици, Београд, 1940, стр. 77 (Разрядка везде моя. — М. Ш.).

<sup>14</sup> Брдо — гора или холм.

<sup>15</sup> А. Соловьев, Одабрани споменици српских држава средњег века, Београд, 1929, стр. 128.

<sup>16</sup> Потес — комплекс сельских частновладельческих обрабатываемых земель.

<sup>17</sup> «Акты русского на святом Афоне монастыря», Киев, 1873, стр. 372.

щина сохраняла периодические переделы пахотных земель<sup>18</sup>. Сведений о наличии переделов в более позднее время нет.

Владения сельской общины, т. е. частные и коллективные земли и угодья, имели строгие границы. Село как целое не мыслилось без его межи (межа, синор), обозначавшейся особыми знаками (меџинки). Обычно это были большие груды камней, деревья, ручьи, тропинки и т. п. Все средневековые источники, содержащие сведения о селах, непременно подчеркивают значение межи. Село как целое не мыслилось без его межи. Установление и соблюдение границ села имело экономическое значение и было связано с тем, что село было ответственно за любое преступление, совершенное в его границах. Границы села соблюдались очень строго, и любое их нарушение каралось законом. Согласно «Законнику» Стефана Душана (1359), «повреждение сельской межи карается штрафом в сумме 50 перперов, если столкновение было между селами, и 100 перперов, — если с влахами и албанцами; и половина этого штрафа отдается царю, а вторая половина — владельцу села»<sup>19</sup>.

Мы почти не располагаем материалами, позволяющими осветить вопрос о внутреннем управлении сельской общины. До издания «Законника» Стефана Душана сельская община, вероятно, обладала большими правами самоуправления, так как существовал «собор» себров<sup>20</sup>. «Законник» отменил этот «собор» и тем самым подорвал сельское самоуправление. Во главе села стоял старейшина — «кнез», «примиџур», «управник», «престојник», «челник», «катунар»<sup>21</sup>. Община обладала некоторой судебной властью. Судебные дела решались на основе показаний свидетелей и «мазии»<sup>22</sup>. «Законник» Стефана Душана запретил мазию<sup>23</sup>, однако она бытовала еще и в XIX в. Члены сельской общины были объединены обязанностью приселицы<sup>24</sup>, коллективной ответственностью села за преступление, совершенное в его пределах, обязанностью охраны дорог и т. д.<sup>25</sup>

Развитие феодальных отношений, приводившее к раздаче и захвату сельских земель и к усилению судебной власти феодала, имело следствием постепенную утрату сельской общиной ее коллективных владений и самоуправления.

\* \* \*

Начало XIX в. ознаменовалось крупным событием в жизни сербского народа — освобождением от турецкого владычества.

Уничтожение турецкой феодальной системы можно условно считать началом становления в Сербии капитализма, тормозившегося, впрочем, наличием довольно сильных феодальных пережитков, сохранявшихся в силу экономической отсталости Сербии и ее длительной политической зависимости от Турции. Феодальные пережитки имели место как в промышленности (сохранение цехового ремесла), так и в сельском хозяйстве (сохранение патриархальных форм хозяйства, некоторых барщинных работ — «кулук», а также крупных помещиков «великопоседмиков»).

После отмены военно-ленной турецкой феодальной системы землевладения в Сербии сложилось четыре его типа: 1) государственное;

<sup>18</sup> «Historija naroda Jugoslavije», т. I, Zagreb, 1953, s. 100.

<sup>19</sup> «Душанов Законик», «Матица српска», кн. 3, «Нови сад», 1950, ст. 77, стр. 50.

<sup>20</sup> Себр — свободный крестьянин.

<sup>21</sup> «Душанов Законик», ст. 46, стр. 60.

<sup>22</sup> Мазия — «божий суд», основанный на испытании кипящей водой и раскаленным железом.

<sup>23</sup> «Душанов Законик», ст. 84, стр. 50.

<sup>24</sup> Приселица — обязанность крестьян предоставлять ночлег, кормить, охранять и перевозить своего господина, высших царских чиновников и иностранных купцов («Душанов Законик», стр. 47).

<sup>25</sup> «Душанов Законик», ст. ст. 82, 133, 135, 157—159, 187, стр. 50, 57—58, 62, 67.

2) церковное; 3) частновладельческое; 4) общинное. Остановимся на последнем, составляющем предмет нашего исследования.

В Сербии XIX в., как и в предшествующие периоды, каждое село владело определенными землями и угодьями, называвшимися сельским или общинным, атаром<sup>26</sup>. В «Законе об общинах» (1902 г.) указано, что «каждая община имеет свою территорию, на которую простирается ее власть, и эта территория называется общинным атаром»<sup>27</sup>.

В начале XIX в. земли в атаре почти повсеместно имели только жители данного села или общины. Владение землей в чужом атаре было редкостью. В то время еще имелось достаточное количество земель в атаре того села, где жил крестьянин, кроме того, владение землей в чужом атаре было связано с определенными трудностями, так как человек, приобретший здесь землю, не обладал правом пользования прочими сельскими угодьями. Но уже в середине XIX в., в связи с исчезновением свободного фонда земель, ростом товарно-денежных отношений, обнищанием крестьянства и участвовавшей продажей крестьянских владений, увеличивалось число владельцев земель, которые не были жителями данного села или общины.

Как и в прошлом, сельский атар имел строгие границы. Они могли быть изменены только в случае раздела общины или переименования. Границы сельских атаров отмечались специальными знаками «меджницами» («међница», «међаша») <sup>28</sup>. Обычно границы земельных владений села устанавливались государственными чиновниками на основе показаний «почтенных крестьян» (чаще всего сельских старост — кметов) соседних сел. Размежевание и особенно попытки захвата чужих земель вызывали частые распри и тяжбы.

Межевые споры и борьба за сохранение постоянных границ имели место не только в Сербии. Как известно, очень острой была борьба «за межу» в русских общинах. Строгое соблюдение межи и стремление сохранить свои земли были характерны также для болгарских и албанских сел<sup>29</sup>.

В сельском атаре строго различались частные и общинные, коллективные владения. Комплекс коллективных владений села в Сербии в XIX в. был известен под наименованием «комун», или «заједница». Комун обычно составляли следующие земли, угодья и общественные сооружения: 1) сельское пастбище; 2) «забран» — участок леса; 3) сельские дороги; 4) сельские мельницы и сукновальни; 5) каменоломни, если село вело добычу камня; 6) водные источники — колодцы, родники, реки и ручьи в атаре села; 7) сельские комнаты для приезжающих; 8) «судница» — здание сельского суда; 9) место для проведения общественных праздников и сходов; 10) сельское кладбище.

Коллективные сельские пастбища («селина», «планина», «утрина», «баталија», «пусталија», «попаша») имели большое значение в жизни сербского крестьянина. Они, как правило, возникали одновременно с основанием села; иногда их появление было связано с покупкой земель у соседних общин или у государства. Во второй половине XIX в. количество коллективных сельских пастбищ сильно уменьшилось, что было связано с общим процессом обнищания сербского крестьянства. Коллективные пастбища, расположенные вблизи села (селины), служили базой для заготовки сена на зиму и для прокорма того скота, который

<sup>26</sup> Атар — совокупность частновладельческих и общинных (коллективных) земель и угодий.

<sup>27</sup> «Закон о општинама», Београд, 1902, стр. 4.

<sup>28</sup> J. Цвијић, Балканско полуостров, т. I, стр. 274.

<sup>29</sup> Л. В. Маркова. Сельская община у болгар в XIX в. Кандид. диссертация, М., 1954, стр. 63; «Канун Лека Дукагини», § 241 (по работе Ю. В. Ивановой «Канун Лека Дукагини как этнографический источник», Кандид. диссертация, М., 1954, Приложение, стр. 59).

не угоняли на отдаленные пастбища<sup>30</sup>. Земли селины, ввиду их близости к поселению, раньше всего подвергались разделу и переходили в частную собственность отдельных владельцев.

Распространенной формой коллективных сельских пастбищ были планины, обычно удаленные от села на несколько километров. В систему планин входили и дороги, по которым гнали скот. Эти дороги были строго определены, так как часто они проходили по атарам других сел. Большое значение имели и дороги внутри планин, ведущие к водопою<sup>31</sup>. Наличие водопоя (појила) на планине очень ценилось, так как пользование водопоем на чужой планине вызывало дополнительные расходы. В режиме водопоя была установлена определенная система и очередность. Каждый общинник должен был следить за содержанием в порядке водопоя и ведущими к нему дорог. На планинах находились поселения пастухов (катуны), а также загоны и сооружения для скота (станови, прибоји, бачила, јагнила)<sup>32</sup>.

В XIX в. в Сербии были раскорчеваны большие массивы лесов. Уже в 1850-х годах количество лесов по сравнению с 1820-ми годами уменьшилось в два раза. По данным 1897 г., на 2 709 164,70 га всей поверхности Сербии приходилось только 481 213,95 га леса<sup>33</sup>. Лесные участки в комуне в конце XIX в. были очень незначительны. Уже со второй половины и особенно с конца XIX в. общины перестали наделять своих членов лесными делянками: лес использовался исключительно для удовлетворения потребностей общественных учреждений. Лишь иногда, особенно в холодные зимы, община разрешала беднякам брать из леса дрова.

Коллективной собственностью села были и мельницы. Их строительство и ремонт производились за счет общины. Каждое крестьянское хозяйство имело право на пользование мельницей, причем оно, в отличие от прав на прочие виды коллективной собственности, могло передаваться другим лицам. Пользование мельницей производилось в порядке строгой очередности и по определенным отрезкам времени (ред). Реды были очень устойчивы; их число не менялось даже с разделом задруг и образованием новых хозяйств. При разделе задруг ред делился по числу выделившихся хозяйств, в результате чего владение целым редом во второй половине XIX в. становилось уже редкостью: обычно семьи владели от  $\frac{1}{2}$ — $\frac{1}{8}$  реда<sup>34</sup>.

Пользование коллективными сельскими землями и угодьями регулировалось нормами обычного права. Считалось, что каждый член общины обладает равными правами на коллективные владения села. Но в действительности этого равного права не существовало. Сельская верхушка — старосты, члены общинного комитета, зажиточные крестьяне, как правило, получали наиболее плодородные и удобные пастбища и лучшие участки при разделе коллективных земель. В Народную скупщину поступало много жалоб на несправедливое распределение пастбищ между общинниками. Так, в 1875 г. крестьяне с. Баньяни просили Народную скупщину запретить членам общинного комитета пасти свой скот на лучших пастбищах села и обязать их справедливо распределять эти пастбища между всеми<sup>35</sup>. При пользовании пастбищем для свиней («жировнина») наибольшие выгоды получали богатые крестьяне, которые имели много свиней, тогда как неимущие или малоимущие

<sup>30</sup> С. Вукосављевић, Историја селачког друштва, Београд, 1953, стр. 207—210.

<sup>31</sup> С. Вукосављевић, О земљишној својини на селу, стр. 220—221.

<sup>32</sup> С. Вукосављевић, Историја селачког друштва, стр. 237—239.

<sup>33</sup> С. Јовановић, Уставобранители и њихова влада (1838—1858), изд. 2-е, Београд, 1925, стр. 80; Н. Вучо, Привредна историја Србије до првог светског рата, Београд, 1953, стр. 80.

<sup>34</sup> С. Томић, Комунице, «Народна енциклопедија...», т. II, стр. 361—362.

<sup>35</sup> «Протоколи Народной Скупштини», Београд, 1875, стр. 1372—1373.

фактически не могли воспользоваться своим правом на равную долю в силу отсутствия у них скота. Правда, иногда сельское собрание принимало решение о том, чтобы богатый выделил бедняку поросенка из своего стада, но это, конечно, не приводило к фактическому равенству<sup>36</sup>. Крестьянство было бессильно сохранить равное право на коллективные владения, так как богатая верхушка села обладала и экономической мощностью, и административной властью. Часто бедняки были вынуждены неофициально<sup>37</sup> передавать богатым общинникам свои права на пользование комунум в счет долга или за помощь сельскохозяйственными орудиями, скотом, съестными припасами.

Право на общинные владения не было равным и для переселенцев, особенно там, где общину возглавляли коренные жители. Бывали случаи, что переселенцев вообще лишали права пользования коллективной собственностью села и для получения этого права им приходилось обращаться за помощью к государственной власти. Так, переселенцы из Белосавца в с. Ягнили в 1820 г. обратились в княжескую канцелярию с жалобой на коренных жителей с. Ягнили, которые не давали им пользоваться жиром и не пускали никуда, кроме раскорчеванных переселенцами нив<sup>38</sup>.

Обычно житель села приобретал права на комун только в том случае, если он покупал у прежнего хозяина все его владения вместе с домом и становился членом общины, т. е. выплачивал общинные налоги, нес повинности, подчинялся указаниям общинных властей и соблюдал общесельские праздники и обычаи. Переселенец мог стать членом сельской общины только с согласия всех общинников. Как известно, этот обычай существовал и в соседних с Сербией областях; особенно строго он соблюдался там, где еще сохранялись черты племенной организации, например в Черногории, Албании.

Бывали случаи, что крестьяне покидали село и продавали свою землю, но оговаривали неприкосновенность своих прав на коллективную собственность. В таких случаях возвратившийся в село крестьянин вновь получал свою долю в коллективных владениях<sup>39</sup>.

Общинник мог только пользоваться общинной собственностью без права продажи или залога своей доли. Община устанавливала правила пользования общинными землями, угодьями и сооружениями. Соблюдение этих правил было необходимым условием пользования коллективной собственностью. Особенно строго регламентировался режим пользования планиной, лесом и мельницей. Участки пастбищ на планине были четко определены и размежеваны. Были установлены даже места для постройки хижин пастухов (колиб)<sup>40</sup>. Общинное собрание устанавливало сроки выхода на планину и косьбы ливад, и эти сроки никто не смел нарушать. Верховным собственником коллективных угодий оставалась сама община. Только она имела право продать, заложить, разделить или сдать в аренду свои владения. Обычно практиковалась сдача в аренду пастбищ, особенно жировины, и леса тем общинам, которые не имели их в своих владениях. Решение о сдаче в аренду выносило общинное собрание. Стадо чужой общины (нагоница) пускали на строго определенный срок. За предоставление пастбищ община получала компенсацию в денежной или натуральной форме. В районе Смедерева, например, аренда пастбищ оплачивалась деньгами, поступавшими в общинную кассу, и скотом — по 10 свиней с каждого стада, которых раздавали беднякам<sup>41</sup>. Многие общины, имевшие богатые

<sup>36</sup> М. Милићевић, Општине у Србији, Београд, 1878, стр. 36.

<sup>37</sup> По обычному праву общинник не мог продать, сдать или заложить свою долю в общем владении села, если он проживал в данном селе и был членом общины.

<sup>38</sup> «Књажеска канцеларија», кн. II, Београд, 1954, стр. 124.

<sup>39</sup> С. Вукосављевић, Историја селачког друштва, стр. 229.

<sup>40</sup> С. Вукосављевић, О земљишној својини на селу, стр. 220.

<sup>41</sup> М. Милићевић, Указ. раб., стр. 36.

пастбища, злоупотребляли своим положением и требовали за аренду большие суммы денег или вовсе отказывались сдавать пастбища в аренду. В 1839 г. Народная скупщина издала специальный указ, устанавливающий таксу — 32 гроша со стада за пользование жировниной — и обязывающий общины, имеющие излишки жировнины, сдавать их соседним селам, нуждающимся в пастбищах. Кметы должны были заранее объявить, какое количество скота они смогут пустить на свои пастбища<sup>42</sup>.

Общинные леса обычно арендовали торговцы. За аренду леса они платили деньгами или ремесленными изделиями. Сдача в аренду лесов и пастбищ была одним из источников покрытия общинных расходов и задолженностей. Но уже со второй половины XIX в. доходы, получаемые общиной от сдачи в аренду ее коллективной собственности, становились все меньше в силу разложения общины и почти полного исчезновения этой собственности.

Процесс разложения общины, бурно протекавший во второй половине XIX в. и особенно в конце его, являлся следствием роста имущественного расслоения в среде крестьянства. Можно отметить следующие основные пути разложения общинной собственности в сербской деревне: 1) самовольный захват; 2) наделение общинной землей переселенцев и бедных общинников; 3) продажа и конфискация общинных земель за долги; 4) раздел коллективных владений между общинниками.

В первые годы после образования Сербского княжества самовольный захват земли не был запрещен, так как в стране имелись большие массивы необработанных свободных земель. В 1835 г. князь Милош издал указ, согласно которому собственником земли является тот, кто ее раскорчевал и обработал, хотя бы эта земля до того была собственностью какой-либо общины. Но уже в 1844 г. правительство ограничило свободный захват земель. Статьи «Гражданского законника» 1844 г. разрешали производить корчевку только с позволения государственных властей<sup>43</sup>. Однако, несмотря на существование официального запрета, захват общинных земель продолжался, о чем свидетельствуют жалобы, поступающие в Народную скупщину. Так, в 1874 г. Народная скупщина разбирала жалобу крестьян Брчанской общины (Моравский срез, Руднички округ) о том, что семья Топаловичей захватила 50 плугов<sup>44</sup> общинной земли и пользуется ею как своей собственностью<sup>45</sup>. В области Ресавы земли, захваченные из фонда общинных и ставшие собственностью отдельных владельцев, получили даже специальное название — «зават»<sup>46</sup>. Захвату коллективной собственности всегда сопутствовали подкуп сельской верхушки и насилие над бедняками. Наиболее богатая прослойка крестьян захватывала лучшие общинные земли.

В фискальных целях государство пыталось остановить обнищание сербского крестьянства путем раздачи беднякам земель из фонда общинных земель и лесов. Был издан ряд указов (1845, 1847, 1861 гг.), обязывавших общины давать беднякам небольшие наделы. Наибольшее количество земель было роздано по указу 1861 г. Этот указ предписывал общинам, имевшим лес и другие угодья, наделять землей тех общинников, которые настолько бедны землей, что не могут содержать свою семью, т. е. малоземельных и безземельных общинников и переселенцев.

<sup>42</sup> «Зборник закона и уредба, издани у княжеству Србија», т. I, Београд, 1840, стр. 127—128.

<sup>43</sup> «Граждански Законик, за княжество Србија, Обнародован 1844 г.», Београд, 1873, § 231.

<sup>44</sup> Плуг земель — количество земли, вспахиваемой плугом за один день.

<sup>45</sup> «Протоколи Народној Скупштини», Београд, 1874, стр. 275.

<sup>46</sup> С. Мијатовић, Ресава, «Српски етнографски зборник». I од. «Писања српских земаља», кн. 16, Београд, 1930, стр. 119.

Надел передавался в полную собственность, но с оговоркой, что в течение 15 лет крестьянин не имел права его отчуждать <sup>47</sup>.

В течение 10 лет, с 1861 по 1871 г., общины бесплатно наделили землей <sup>48</sup>:

Округ	Число семей	Количество земли <sup>49</sup> (в данах орања)
Алексинацкий	45	111
Белградский	88	154
Вальевский	20	106
Княжевацкий	11	6
Крагуевацкий	203	367
Крайинский	1	1
Крушевацкий	215	296
Подринский	14	27
Пожаревацкий	302	448
Рудницкий	5	18
Смедеревский	2	3
Црноречский	20	21
Чачанский	46	92
Ужицкий	28	100
Шабацкий	15	44
Ягодинский	72	198
Чуприйский	24	24
Всего	1111	2016

В среднем крестьянские хозяйства получили незначительные участки земли, размер которых не превышал и двух дней пахоты. Многие безземельные и малоземельные крестьяне вообще не получили земли. Меры, предпринятые правительством, не остановили процесса обеднения крестьянства. Наделение крестьянина участком земли, который он не имел права отчуждать в течение 15 лет, лишь ухудшило его положение. Привязанный к земле крестьянин попадал в еще большую кабалу к богачам. Фактически он превращался в сельскохозяйственного пролетария с наделом, трудом его пользовались богатые крестьяне.

Для уплаты налогов и погашения задолженности общины были вынуждены продавать свои лучшие владения частным лицам. Распродажа общинных владений особенно усилилась с 1880-х годов. Так, богатые горожане из Ягодина скупили почти все общинные и некоторые частные земли в окрестных селах Прачино, Ракитово, Паньевац, Буковче, Рибник, Рибаре и др. и потом сдавали их в аренду жителям этих же сел <sup>50</sup>. Наряду с этим, во второй половине XIX в. часть коллективных земель конфисковывалась государством в счет погашения общинных долгов.

В среде беднейшего сербского крестьянства имелась тенденция к разделу селины, тогда как богачи противились этому. По нашему мнению, это явление можно объяснить рядом обстоятельств. 1) За счет раздела селины бедняки надеялись увеличить свои земли. 2) Общинный налог на сельское пастище распределялся обычно не по количеству скота, а по числу хозяйств, что было невыгодно малоимущим крестьянам и выгодно богачам, имевшим много скота; в народе даже сложилась поговорка: «сеоска утрина — богаташка испаша» <sup>51</sup> (сельская утрина —

<sup>47</sup> Н. Вучо, Указ. раб., стр. 179.

<sup>48</sup> Там же, стр. 180.

<sup>49</sup> Дан орања — день пахоты = 0,57 га.

<sup>50</sup> С. Мијатовић, Белица, «Српски етнографски зборник», 1 год. «Насеља српских земаља», кн. 30, Београд, 1948, стр. 18—19.

<sup>51</sup> С. Вукосављевић. Историја сељачког друштва, стр. 68.



пастбище богатых). Так как богатые крестьяне самовольно захватывали лучшие коллективные земли, беднота стремилась разделить эти земли, пока они не перешли в руки богатей.

Правительство отрицательно относилось к разделам общинной собственности, так как считало ее источником поддержания благосостояния крестьянства. Тем не менее сельские общины продолжали делить свои владения. Раньше всего подвергались разделу участки земли, наиболее пригодные для земледелия. Так, например, в Златиборе сначала были разделены ровные участки земли, а лесные участки (земля под гором) дольше оставались в коллективной собственности<sup>52</sup>. Характерной чертой разделов общинной собственности была постепенность. Делили не все владения целиком, а раньше одну из частей, потом другую и т. д. Например, раздел общинных владений с. Жарковац (район Белграда) был завершен только на пятый раз<sup>53</sup>. Раздел селины обычно начинался с краев, постепенно проникая к центру. Вопрос о разделе селины и паев отдельных хозяйств решало общее собрание. В большинстве случаев его производили представители общинных властей в присутствии членов общины. В некоторых селах Шумадии официальные общинные власти устранились от раздела, и отдельные родственные коллективы, связанные общностью происхождения, независимо от своей величины, выбирали равное число представителей, производивших раздел селины. Бывали случаи, когда несколько небольших родственных коллективов объединялись и выбирали общего представителя для участия в разделе<sup>54</sup>.

Единого принципа раздела коллективных владений не существовало. В одних селах землю делили по количеству хозяйств, в других — по числу мужчин в хозяйстве, в третьих — по числу душ независимо от пола и возраста<sup>55</sup>. Если землей наделяли только мужчин, то устанавливали максимальную норму надела на одно хозяйство. Например, в с. Жарковац (Белградский округ) раздел производился по числу мужчин в хозяйстве, но было оговорено, что хозяйство не может получить больше четырех паев<sup>56</sup>. Иногда эти принципы раздела сочетались или чередовались, ибо, как правило, раздел был постепенным и производился несколько раз.

Считалось, что земля должна быть поделена на равноценные участки, но в действительности этот принцип нарушался, и бедняки обычно получали наименее удобные участки. Но бывали случаи, когда собрание общинников решало разбить комун на несколько частей и выделять пай в каждой его части. Этот принцип больше соответствовал равному разделу.

Некоторые общины при проведении полного раздела коллективных угодий оставляли неразделенными небольшие участки земли и передавали их в ведение общинного комитета. Эти земли сдавались в аренду, а доходы с них шли в общинную кассу. Бывало, что при разделе коллективных владений богатые члены общины за бесценок скупали у бедняков их пай и сосредоточивали в своих руках много земель. Продажа паев была вызвана, с одной стороны, необходимостью получить деньги для уплаты долгов и налогов, с другой, — тем, что бедноте часто бывало не под силу использовать достававшиеся ей неудобные удаленные участки.

Мы не располагаем официальными данными о времени исчезновения

<sup>52</sup> Љ. Митић, Златибор, «Српски етнографски зборник», 1 од. «Насеља српских земаља», кн. 34, Београд, 1925, стр. 406.

<sup>53</sup> С. Вукосављевић, Историја селачког друштва, стр. 68.

<sup>54</sup> Там же, стр. 71.

<sup>55</sup> М. Ђорђевић, Живот и обичаји у Лесковачкој Морави, «Српски етнографски зборник», 2 од. «Живот и обичаји народни», кн. 31, Београд, 1958, стр. 187.

<sup>56</sup> С. Вукосављевић, Историја селачког друштва, стр. 68.

общинных земель в Сербии, но некоторые косвенные свидетельства<sup>57</sup> и материалы Сербского этнографического сборника<sup>58</sup> показывают, что уже в начале 1880-х годов большинство сельских общин не имело коллективной собственности или имело ее в очень незначительных количествах. Так, хотя большинство сел Ясеницы, Пожаревацкой Моравы, Шумадийской Колубары, Белицы и области по течению Дуная (Смедерево) в конце XIX — начале XX в. еще имело коллективные владения<sup>59</sup>, но они в основном представляли собой земли, не пригодные для обработки (каменистые почвы и леса), и были очень незначительны. Большое «Старо Село» (Шумадия) в начале XX в. имело атар площадью около 29 га<sup>60</sup>; в селах Пожаревацкой Моравы коллективные земли обычно не превышали 10 га<sup>61</sup>.

Основные площади общинных земель в Сербии исчезли в течение второй половины XIX в. С 1880-х гг. можно говорить об отсутствии этих земель в большинстве сербских общин или о сохранении здесь такого, небольшого фонда коллективных земель, что они уже не играли никакой роли в экономике сербской сельской общины.

Значительный интерес для нашей темы представляют общинные традиции, сохранившиеся в частном землепользовании. В Сербии сельская община обладала некоторыми правами на частную земельную собственность своих членов и еще в XIX в. продолжала сохранять контроль над нею. Эти права были связаны с потесным режимом землепользования, т. е. с правом общины устанавливать принудительный севооборот, сроки посева, уборки урожая и т. п. Потес каждой общины состоял из нескольких частей, обычно из трех, в связи с господством трехполья. Каждая часть потеса имела свое наименование: так, еще в конце XIX в. в с. Орашце (Шумадия) имелись потесы Орашский, Врбицкий и Старчевский<sup>62</sup>. Каждый потес имел ограду (царина), защищавшую посевы от потравы; в ограде были устроены ворота, через которые после уборки урожая на жнивые пускали скот<sup>63</sup>.

На землях, объединенных в потесы, существовал принудительный севооборот. Чаще всего решение о посеве той или иной культуры на данном потесе принимало общее собрание<sup>64</sup>. Оно же устанавливало сроки посева и уборки урожая. После того, как истекли установленные общиной сроки уборки, собственник земли не мог жаловаться на потраву, если он оставил в поле хлеб или не обнес сено оградой определенного типа. Так, в с. Дорасава (Шумадия) потрава не возмещалась, если нива была огорожена менее чем семью жердями<sup>65</sup>. По истечении сроков убор-

<sup>57</sup> Известно, что, когда в 1882 г. Народная скупщина решала вопрос об оплате сельских учителей и на обсуждение был поставлен проект о выделении им земли из фонда общинных владений, большинство депутатов высказалось против этого проекта, ссылаясь на отсутствие общинных земель в большинстве сельских общин («Стенографическое дело Народной Скупщины», Београд, 1882, стр. 281).

<sup>58</sup> «Српски этнографски зборник», 1 од., «Насеља српских земаља», кн. 1—34, Београд, 1902—1954.

<sup>59</sup> Б. Дробњакović, Ясеница, «Српски этнографски зборник», 1 од., «Насеља српских земаља», кн. 13, Београд, 1923, стр. 213—214; М. Миладиновић, Пожаревацка Морава, там же, кн. 25, 1928, стр. 51; Ж. Петар, Шумадиске Колубаре, там же, кн. 31, 1949, стр. 87; Ст. Мијтовић, Белица, там же, кн. 30, 1948, стр. 17; Б. Дробњакović, Смедеревско Подунавље и Ясеница, там же, кн. 19, 1925, стр. 203.

<sup>60</sup> Ј. Ердельановић, Етнолошка грађа о шумадинцима; «Српски этнографски зборник», 4 од., кн. 2, Београд, 1951, стр. 12—13.

<sup>61</sup> М. Миладиновић, Указ. раб., стр. 51.

<sup>62</sup> Ј. Ердельановић, Указ. раб., стр. 102.

<sup>63</sup> Ј. Цвијић, Балканско полуострво, т. I, стр. 274—275.

<sup>64</sup> Љ. Павловић, Антропогеографија Ваљевске Тамнаве, «Српски этнографски зборник», 1 од., «Насеља српских земаља», кн. 8, Београд, 1912, стр. 425.

<sup>65</sup> С. Вукосављевић, Историја селачког друштва, стр. 141—142; М. Барјакторовић, О земљишним межама у Срба, Београд, 1952, стр. 34.

ки винограда каждый член общины имел право собирать остатки урожая на чужих виноградниках.

Частные владения были объединены общей системой водоснабжения и дорог. Как правило, водные источники считались собственностью всей общины, независимо от того, на чьем участке находился источник. Через владение любого общинника могли быть проведены искусственные общинные каналы<sup>66</sup>. Кроме того, если это требовалось, собственник земли обязан был оставить незасеянное пространство для дороги<sup>67</sup>.

Система потеса почти повсеместно исчезла лишь к концу 1870-х годов. Коллективные ограды были разрушены; в то же время участилось огораживание отдельных участков<sup>68</sup>. Уничтожение потесного режима явилось следствием дальнейшего развития частного землевладения, разрушавшего сельскую общину.

Власть общины простиралась и на право владельца распоряжаться своей недвижимостью. Нормы обычного права предполагали наличие определенного круга лиц, пользующихся правом преимущественной покупки (право префе куповине) в случае продажи недвижимости. В первой половине XIX в. этим правом обладали все общинники. Первенство отдавалось ближайшим родственникам, затем шли соседи (по обычному праву соседи с восточной и южной сторон обладали большими правами, чем с западной и северной) и другие общинники<sup>69</sup>. В 1847 г. право соседей на преимущественную покупку было официально отменено<sup>70</sup>. Круг родственников, обладающим этим правом, к концу XIX в. очень сузился, — теперь в него входили только лица, которые оказались бы наследниками, если бы продавец умер во время продажи своего имущества<sup>71</sup>. Но фактически соседи и другие общинники продолжали пользоваться этим правом и после 1847 г. — в силу народной традиции. Если продавалась какая-либо недвижимость, то прежде всего ее должны были предложить лицам, обладавшим правом преимущественной покупки, и только в случае их отказа ее мог купить кто-нибудь другой. При изменении цены на продаваемую недвижимость продавец был обязан вновь предложить ее тем же лицам и только после этого продать ее постороннему. В случае несоблюдения этого правила, проданная недвижимость могла быть истребована у купившего при условии возврата ему выплаченной суммы<sup>72</sup>.

Обычай «префе куповине» был пережитком порядков, свойственных кровнородственной общине, земельные владения которой находились в коллективной собственности сородичей. По народным представлениям, сохранившимся в Сербии, соблюдение «права префе куповине» было необходимо потому, что в древности все принадлежало одному общему предку и потомки должны были стараться сохранить его собственность целиком<sup>73</sup>.

Все же во второй половине XIX в. община постепенно теряла контроль над частными владениями, что также было показателем углубления процесса ее разложения. В целом, к концу XIX в. сербская сельская община представляла собой не столько экономическое, сколько административно-территориальное объединение. Этот последний аспект сербской общины также имеет свои интересные особенности.

В Сербии различались два вида общин — городские и сельские, при-

<sup>66</sup> С. Вукосављевић, Историја селачког друштва, стр. 148.

<sup>67</sup> V. Bogišić, Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih slavena, Zagreb, 1874, стр. 439.

<sup>68</sup> Ј. Ердельјановић, Указ. раб., стр. 101—102.

<sup>69</sup> Љ. Протић, Неки правни обичаји око куповине, продаје и трампе, «Гласник Етнографског музеја у Београду», кн. 10, Београд, 1936, стр. 24.

<sup>70</sup> «Зборник закона и уредба...», т. IV, Београд, 1849, стр. 24.

<sup>71</sup> С. Вукосављевић, Историја селачког друштва, стр. 119.

<sup>72</sup> Љ. Протић, Указ. раб., стр. 27.

<sup>73</sup> Там же.

чем как те, так и другие представляли собой низшие территориально-административные единицы. В 1839 г. закон «Об устройстве общин» официально провозгласил самоуправление общин.

Каждая сельская община имела свое общинное собрание. На ранних стадиях существования сельской общины все ее члены имели равное право голоса. Участники общинных собраний назывались «мали», «мало», «кметови мали», а кметы и другие должностные лица — «велики», «велико», «кметови велики»<sup>74</sup>.

Общинное собрание имело значительные полномочия. На нем избирались общинные власти — председатель общинного суда, кметы, члены общинного комитета и их заместители. Собрание обсуждало широкий круг хозяйственных, административных и иных вопросов, связанных с использованием общинной собственности, отчуждением имущества отдельных общинников, трудовой повинностью членов общины, уплатой налогов государству, благотворительностью, санитарно-медицинским и школьным делом и т. п. На общинном собрании решались и некоторые религиозные дела. Общинное собрание могло изгнать кого-либо из своей среды или наложить на него проклятие — анафему. Собрание решало вопрос о названии общины<sup>75</sup>.

Самостоятельность общинного собрания в решении своих дел в значительной мере была кажущейся. Фактически оно было поставлено под контроль полиции. Полицейские власти утверждали даже бюджет общины, если он не превышал 2 тыс. динаров; если бюджет был больше, его утверждал министр финансов<sup>76</sup>.

Перед созывом собрания председатель общинного суда был обязан известить соответствующие органы государственной власти о дне его созыва. Представители государственной власти имели право присутствовать на собрании, распускать его, проверять деятельность общины и ее кассу<sup>77</sup>. Фактически государственные чиновники направляли всю деятельность общины, а если община выносила какие-либо неугодные ей решения, то они отменяли их, ссылаясь на нарушение законов.

До 1866 г. исполнительную власть в селе осуществляли сельские старосты — «кнезы», или «кметы», как их стали называть после освобождения Сербии от турецкого ига. Деятельность кметов была ограничена общинным собранием. В первые годы после освобождения Сербии общинное собрание самостоятельно решало вопросы избрания кмета. Оно могло сместить неугодного ей кмета и выбрать нового или, наоборот, продлить полномочия прежнего. Довольно часто случалось, что одно лицо состояло в должности кмета в течение 25—30 лет<sup>78</sup>. При князе Милоше представители государственной власти впервые получили официальное право вмешиваться в избрание общинных властей. В 1840 г. был издан указ, по которому выборы кметов должны были происходить в присутствии начальников срезов. Последние даже получали право выдвигать кандидатуры<sup>79</sup>. Приезжая в село, «капетан» (срезский начальник) обсуждал кандидатуру нового кмета с несколькими богатыми общинниками. Общинное собрание, подавленное авторитетом власти капетана, обычно принимало предложенную им кандидатуру, и кметом становился человек, угодный сельской верхушке<sup>80</sup>. Так при поддержке государства кулачество приобрело административную власть в сербской общине.

В 1866 г. в общинах появились новые органы власти — общинные комитеты. Члены общинного комитета занимались обсуждением бюд-

<sup>74</sup> Е. Ђорђевић, Село као суд у нашем народном обичајном праву, «Зборник филозофског факултета», кн. I, Београд, 1948, стр. 269.

<sup>75</sup> М. Милићковић, Указ. раб., стр. 16—17.

<sup>76</sup> С. Марковић, Избранные сочинения, М., 1956, стр. 601.

<sup>77</sup> «Закон о општинама», стр. 46—50.

<sup>78</sup> «Споменик Српске Краљевске Академије», т. XXIV, Београд, 1849, стр. 29.

<sup>79</sup> «Зборник закона и уредба», т. I, стр. 202.

<sup>80</sup> М. Милићковић, Указ. раб., стр. 14—15.

жета и прочих финансовых дел, раскладывали налоги по отдельным хозяйствам, выносили решения о сборе дополнительных общинных налогов и повинностей, об использовании общинного имущества, о строительстве и ремонте общинных сооружений, о принятии в общину новых членов и т. п. Одной из важных функций комитета был постоянный надзор за деятельностью общинного суда<sup>81</sup>. Введение общинных комитетов, к которым перешла власть в общине, на деле привело к ликвидации равного права всех общинников в решении общесельских дел. Теперь всю власть в общине официально получила небольшая группа лиц, в основном представители наиболее зажиточных слоев крестьянства, под контроль которой попали и общинное собрание и общинный суд. Как правило, эти же люди обладали и экономической силой, что позволяло им держать своих односельчан в полном повиновении. Таким образом, сельская верхушка получила официальную власть в общине.

В первые годы после освобождения Сербии от турецкого гнета судебная власть принадлежала кмету и общинному собранию. В 1838 г. по «Уставу княжества Сербского» в сельских общинах были созданы специальные примирительные суды. «Каждая сельская община имеет свой примирительный суд, составленный из одного главного кмета, двух помощников и одного бирова»<sup>82</sup>. Учреждение этих судов привело к утрате общинным собранием его судебных функций, что означало уменьшение роли общинного собрания и увеличение роли сельского старосты, который одновременно являлся председателем примирительного суда. Каждая община должна была построить здание суда — «судницу». Примирительный суд разбирал дела о потравках, о межевых спорах и различных других тяжбах на сумму не свыше 100 грошей. Как показывает уже само название, эти суды ставили своей задачей примирение тяжущихся сторон. Но они обладали и дисциплинарной властью, т. е. могли подвергнуть провинившегося аресту на срок не более трех дней или наказанию палками — до десяти ударов<sup>83</sup>. Примирительные суды были подчинены окружному суду, туда они передавали все тяжбы на сумму свыше 100 грошей и все дела о преступлениях, требующих наказания свыше трех дней ареста или десяти палочных ударов<sup>84</sup>. Решение примирительного суда могло быть в трехдневный срок обжаловано в окружной суд.

Все дела в примирительных судах велись устно. В затруднительных случаях суд требовал принесения клятвенной присяги. Сербские крестьяне очень боялись таких клятв, считая принесение их грехом. Человек, клявшийся в суде, терял уважение своих односельчан<sup>85</sup>.

После 1866 г. примирительные суды были реорганизованы и переименованы в общинные суды, которые получили не только судебную, но и обширную исполнительную власть. Они ведали бюджетом общины, налоговыми поступлениями, общественным имуществом, следили за содержанием дорог и мостов, вели учет населения и т. п. Председатель общинного суда, осуществлявший исполнительную власть в общине, председательствовал также в общинном комитете и на общинном собрании. Эту должность мог занимать только человек, плативший не менее 25 динаров прямого налога. В подчинении председателя находились кметы, на обязанности которых лежало наблюдение за порядком и приведение в исполнение решений общинного суда. Члены общинного суда избирались на общесельском собрании, но они могли приступить к исполнению своих обязанностей только после утверждения их вышестоящими орга-

<sup>81</sup> С. Маркович, Указ. раб., стр. 598—599.

<sup>82</sup> «Зборник закона и уредба», т. 1, стр. 98. Биров — должностное лицо общины, исполнявшее обязанности полицейского и рассыльного.

<sup>83</sup> Там же, стр. 8, 99, 238—240.

<sup>84</sup> Там же, стр. 8.

<sup>85</sup> М. Миличевич, Сербская община, «Русская беседа», 1859, № 6, стр. 59—60.

нами государственной власти. Если общинники были недовольны деятельностью членов суда, то они могли только жаловаться окружным государственным чиновникам, а отстранить их от должности сама община до истечения полномочий не могла<sup>86</sup>.

Создание общинных судов привело к образованию внутри сельской общины группы лиц, находившихся под защитой государственной власти и проводивших в жизнь ее законы и постановления. Это способствовало потере общиной ее прежней роли, хотя видимость былой самостоятельности еще сохранялась. Фактически сербская сельская община превратилась в низшую административно-территориальную единицу, внутреннее самоуправление которой было поставлено под контроль государственной власти.

В настоящей статье мы не коснулись ряда общинных традиций, связанных с общесельскими празднествами, народными верованиями и т. п. Этим традициям, стойко сохранившимся в быту крестьянства, даже и тогда, когда община почти утратила свое экономическое значение, нами будет посвящена особая статья.

\*  
\*  
\*

Подведем итоги сказанному. Общинная организация бытовала у сербов вплоть до XIX в. включительно. Однако сама община не оставалась при этом неизменной: в разные исторические периоды ее роль в жизни сербского крестьянства существенно менялась.

Уже в период развитого средневековья сербская сельская община, в связи с развитием частной крестьянской собственности и крупного феодального землевладения, в значительной мере утратила свое прежнее экономическое значение. Этот процесс продолжался и в последующие века, а в XIX в., будучи ускорен начавшимся капиталистическим развитием, привел к почти полной ликвидации общины как экономической единицы. К 1880-м годам большинство коллективных земель было захвачено сельской верхушкой, продано за долги или поделено между общинниками.

Одновременно шел процесс утраты общиной ее древних прав самоуправления. Хотя в первой половине XIX в. сербское правительство официально признало право общин на самоуправление, последнее было поставлено под контроль государства, в результате чего общины фактически превратились в низшие административные единицы, а избиравшаяся общинниками власть — в низших государственных чиновников, защищавших интересы местной верхушки и эксплуататорского государства в целом.

В этих условиях во второй половине XIX в. роль общины свелась к тому, что она привязывала крестьянина к земле, даже если эта земля не могла его прокормить. Чтобы содержать себя и свою семью, большинство крестьян было вынуждено обращаться к деревенским кулакам и неизбежно попадало к ним в кабалу. Прикрепление крестьянина к земле создавало условия для развития в деревне кабальных форм ростовщичества, широко практиковавшихся сельской верхушкой. Обезземеливание крестьянства привело к появлению в деревне сельских рабочих с наделом, всегда обеспечивающих кулацкие хозяйства дешевой рабочей силой.

Как известно, частная земельная собственность вообще создает условия для эксплуатации основной массы крестьянства кулацкой прослойкой. В современной Югославии не учитывают этого факта и считают, что строительство социализма в сельском хозяйстве возможно и при сохранении частной земельной собственности. По их мнению, это

<sup>86</sup> С. Маркович, Указ. раб., стр. 600; «Закон о општинама», стр. 30—34.

строительство должно идти «на основе все более сильных социалистических производительных сил в экономике и особенно в сельском хозяйстве...»<sup>87</sup>. Но о каком развитии «социалистических производительных сил» может идти речь там, где широко сохраняются частнособственнические отношения?

В. И. Ленин говорил о русской общине, что она «...становится во все более и более вредной для крестьянской бедноты»<sup>88</sup>. Это определение роли русской общины в полной мере применимо и к сельской общине Сербии в период капиталистического развития.

### SUMMARY

The territorial community structure among the Serbians has deep-going roots, emerging as it did at the time of the Serbians' settlement in the Balkan Peninsula. The village community remained in the subsequent period too; with the development of medieval forms of life, however, the communities everywhere were subordinated to the feudal lords although they retained some of their former privileges — for example, self-government.

In the 19th century the village community among the Serbians almost completely lost its economic importance for the life of the peasantry. At the same time it lost to a considerable degree its former organizational functions and was reduced to the lowest administrative unit, allowed formal self-government but actually controlled by the state. During that period in which capitalist development was already making progress in Serbia, the remnants of communal structure were used by the village elders to exploit the peasants resorting to the most onerous forms of bondage, and became an impediment to social progress.

<sup>87</sup> «Програм Савеза комуниста Југославије», Београд, 1958, стр. 125—126.

<sup>88</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 3, стр. 127.

Б. Я. ВОЛЧОК

## СЛЕДЫ ДУАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ У НАРОДОВ МУНДА

Ф. Энгельс, подчеркнув связь между родовой экзогамией и дуальной организацией, тем самым показал, что эта последняя является одним из важнейших признаков первоначального материнского рода. Развивая положение Энгельса, советская этнографическая наука констатировала остатки дуальной организации у обширного круга народов СССР и зарубежных стран<sup>1</sup>. Исследования Риверса и индийского ученого Г. Гхурье<sup>2</sup> позволяют присоединить к числу этих народов дравидийские народы Индии; однако оба эти исследователя оставили вне поля своего зрения народы мунда, этнографические сведения о которых дают возможность обнаружить в их прошлом характерные признаки дуально-родового деления.

Как явствует из записанных норвежским ученым П. О. Боддингом преданий крупнейшего народа мунда — санталов, они в древности делились на 12 родов (пар). Семь из этих родов легенда называет потомками семи первых санталых мужчин и женщин, а пять остальных — позднейшими пришельцами. Это изначально четное число родов типично для многих народов, у которых можно проследить дуальную организацию.

Сохраняющиеся у современных санталов одиннадцать из двенадцати первоначальных родов делятся на более мелкие родовые группы — «кхуты». Число кхутов в различных родах различно; в некоторых оно доходит до 40. Названия кхутов частично совпадают у всех родов, а частично не совпадают, но в каждом роде имеются кхуты под названиями «нидж» и «сада» (кхута «сада» нет только в роде Бесра). «Нидж» на сантальском языке — «некто», «кто-то», а также имеет значение «соответствующий», «подходящий», «нужный»; «сада» означает «белый». Во всех родах эти два кхута противопоставляются друг другу. Члены кхута нидж употребляют при церемонии бракосочетания красную краску, а члены кхута сада — нет. По-видимому, этот обычай когда-то разделял всех санталов на две группы.

П. Бисвас, посетивший санталов в 1930-х гг., сообщает, что большинство сантальских кхутов произошло от кхутов «нидж» или «сада»<sup>3</sup>. Об этом же говорят и другие данные. В сантало-английском словаре П. О. Боддинга имеются легенды о происхождении отдельных родов. В легенде о происхождении кхута Битол рода Бесра сообщается, что предки членов этого кхута некогда принадлежали к кхуту Нидж Бесра. Позднее один из членов этого кхута нарушил брачные обычаи санталов, вступив в недозволенные отношения со своей младшей сестрой; виновники

<sup>1</sup> См. С. П. Толстов, Советская школа в этнографии, «Сов. этнография», 1947, № 4, стр. 25.

<sup>2</sup> Govind Ghurye, Dual organisation in India, «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», т. LIII, 1923, стр. 79—91.

<sup>3</sup> P. C. Biswas, Santals of the Santal Parganas, Delhi, 1956, стр. 70.



были изгнаны из кхута Нидж Битол и основали новый кхут — Битол Бесра. Кхут Битол Мурму тоже выделился из кхута Нидж Мурму, так как один из предков этого кхута нарушил табу в отношении родового тотемного животного. Кхут Битол Хембром восходит к кхуту Нидж Хембром.

Есть основания полагать, что наличие во всех санталских родах подразделений «нидж» и «сада», а также указание на то, что все санталы считают себя вышедшими из подразделений «нидж» или «сада», являются следом некогда существовавшей у них дуальной организации, при которой племя было разделено на экзогамные фратрии.

Интересны в этой связи и другие факты. Как уже указывалось, племя санталов первоначально состояло из семи родов — потомков первых семи легендарных санталов. В преданиях есть указание на то, что все семь родовых имен включали в свое название слово «нидж»: потомки первого сына назывались Нидж Киску, второго — Нидж Мурму, третьего — Нидж Саран, четвертого — Нидж Хасдак, пятого — Нидж Маранди, шестого — Нидж Хембром, седьмого — Нидж Туду.

Нам не известны какие-либо определенные данные о дуальной экзогамии у санталов, однако имеются следующие характерные сообщения о правилах заключения браков между отдельными родами. В преданиях сообщается, что члены родов Хасдак и Мурму, а также Киску и Маранди не должны вступать в брак. В отношении двух последних родов предание указывает, что брачное ограничение было введено по причине давней вражды<sup>4</sup>, однако правомерно предположить, что действительной причиной запрета является не вражда, которая может быть более поздним объяснением этого обычая<sup>5</sup>, а принадлежность данных родов к одной экзогамной фратрии, все роды которой имели в своем названии слово «нидж».

Известно, что остатки дуальной организации могут иметь самые разнообразные проявления, в том числе отражаться в характере поселений данного народа. Как отмечает С. П. Толстов, «весьма распространенным является у некоторых народов тип планирования поселения, в котором каждая фратрия занимает отдельную часть деревни. Это мы встречаем в Австралии, в Меланезии и Южной Америке, словом почти везде, где фратрии играют крупную роль в реальной общественной жизни»<sup>6</sup>.

Нечто подобное можно выявить у санталов. Санталская деревня, в отличие от деревень соседних народов, всегда планируется так, что в ней имеется всего одна улица, по обеим сторонам которой располагаются дома. Сколько бы ни было в санталской деревне домов, они всегда расположены именно в таком порядке, и поэтому в больших деревнях улица может иногда растянуться почти на километр. Факт этот становится особенно интересным, если добавить, что слово, обозначающее в санталском языке улицу, — «кулахи» — в переводе означает «разделитель родов»<sup>7</sup>.

Обратимся к другому племени мунда — кхариа. Здесь также можно обнаружить следы прежнего дуального деления. Современные кхариа подразделяются на три крупные группы: Пахари-кхариа (горные кхариа), Дух-кхариа и Дхелки-кхариа. Первая группа — Пахари-кхариа — зани-

<sup>4</sup> «Traditions and Institutions of the Santals» (записано L. O. Skrefsrud в 1887 г., издано P. O. Boddington, Oslo, 1942, стр. 188).

<sup>5</sup> А. М. Золотарев в работе «Очерки по истории дуально-родовой организации» (рукопись хранится в архиве Музея антропологии и этнографии АН СССР, № 257) указывает на то, что любое проявление вражды часто является позднейшим переосмыслением былых экзогамных запретов.

<sup>6</sup> С. П. Толстов, Древний Хорезм, М., 1948, стр. 94.

<sup>7</sup> Совершенно аналогичное поселение отмечено А. М. Золотаревым для одного из народов Соломоновых островов, где «каждая деревня делится на две части, отделенные дорогой. По одну сторону дороги живут люди Амвеа, по другую — Атава. Сады обеих фратрий расположены по отдельности, и они возделывают свои кокосовые пальмы в разных местах» (А. М. Золотарев, Указ. раб., стр. 16).

мает совершенно обособленное положение: какие-либо указания на общее происхождение этой группы с двумя другими отсутствуют. Дух-кхариа и Дхелки-кхариа, по преданиям, когда-то образовывали единое племя и их ранние миграции шли по одним и тем же путям, при этом все легенды и предания содержат сведения о том, что Дхелки-кхариа были первыми поселенцами на Чхота и Нагпуре, а водворению здесь Дух-кхариа предшествовала длительная борьба между этими двумя группами. Иногда даже Дхелки-кхариа не признают за второй группой права называться «кхариа» и считают ее принадлежащей к собственно мунда. В то же время имеются предания о том, что мунда — старшие братья кхариа, что мунда и кхариа произошли от двух братьев<sup>8</sup>, или о том, что от двух братьев произошли две группы кхариа — Дух-кхариа и Дхелки-кхариа.

В монографии С. Ч. Рой приводятся фольклорные материалы о происхождении названий «дух» и «дхелки». Кхариа из группы Дхелки сообщают, что «группа Дух, известная еще и под названием Чхолкои-кхариа, претендует на то, чтобы считаться настоящими кхариа, и это название, под которым они обычно известны. Они, однако, считают нас своими старшими братьями, и, таким образом, мы еще известны под названием Бар, или Барка-кхариа, тогда как они известны под названием Чхот-кхариа (Бар — большой, старший, Чхот — маленький, младший). Многие Дух-кхариа единодушно утверждают, что Дхелки-кхариа известны под названием Бар, или Барка-кхариа, а сами они — под названием Чхота-кхариа, и подтверждают это тем, что считают первых потомками старшего брата, а последних потомками младшего брата»<sup>9</sup>.

Встречающиеся в некоторых мифах указания на то, что кхариа произошли от двух братьев, очень близки к легендам о происхождении ряда народов Океании, древнего Перу и других, что рассматривается А. М. Золотаревым в названной выше работе как важное доказательство в пользу бывшего существования у них дуальной организации.

Важным источником для исследования ранних форм социальной организации являются системы родства. Изучение родственной терминологии, как это уже не раз было доказано, иногда дает возможность реконструировать давно исчезнувшие формы семьи и брака, а вместе с ними — и саму социальную структуру изучаемого общества. «Семья, — писал Л.-Г. Морган, — представляет активный элемент. Она никогда не бывает неподвижной, но развивается от низшей формы к высшей по мере того, как общество переходит от низшей ступени на высшую, и в конце концов переходит из одной формы в другую, более высокую. Системы родства, напротив, пассивны: только спустя много времени отмечают они прогресс, совершенный семьей, и радикальным образом меняются только тогда, когда радикально изменилась семья»<sup>10</sup>. Это положение остается правильным и по сей день; обратившись к системе родства народов мунда, мы видим, что она отражает важные для нашей темы особенности исчезнувшей системы брака.

Все народы мунда, хотя и в разной степени, сохраняют родоплеменную организацию, в основе которой лежит отцовский род и патрилинейный счет родства. Системы родства народов мунда — классификационные системы туранского типа. Существование некоторых описательных терминов не меняет в сущности классификационного характера этих систем. Мы располагаем достаточно полно записанными системами родства нескольких народов мунда — санталов, кхариа, хо. Записи показывают, что на системах родства народов мунда, как и на их языках, отразилось влияние соседних народов. Поэтому терминология родства

<sup>8</sup> R. V. Russel, *Tribes and castes of Central Provinces*, т. III, London, 1916, стр. 445—446.

<sup>9</sup> S. Ch. Roy and R. Ch. Roy, *The Kharias, Ranchi*, 1937, стр. 38.

<sup>10</sup> Л.-Г. Морган, *Древнее общество*, Л., 1934, стр. 250.

содержит ряд наименований, свойственных индоевропейским языкам Индии. Для некоторых категорий родства параллельно существует два термина — свой и заимствованный. Однако процент коренных, собственных терминов довольно велик, что дает возможность использовать их для реконструкции прежних форм семьи народов мунда.

Системы родства народов мунда все еще сохраняют отдельные термины, свидетельствующие о существовании у этих народов в прошлом обязательной формы перекрестно-кузенного брака, характерного для дуальной организации.

Наиболее показательным для систем родства народов с дуально-родовой организацией является наименование одним термином детей брата отца и детей сестры матери, а также детей сестры отца и детей брата матери, так как такие классификации возможны лишь при наличии только двух экзогамных взаимно брачующихся половин. Такой порядок мы находим, в частности, у австралийских племен, являющих собой классический пример общества с дуальной организацией. «Нормальным типом номенклатуры родственников собственного поколения в Австралии, — отметил Е. Ю. Кричевский, — следует признать существование двух основных группировок. Во-первых, дети брата и дети сестры матери различными способами классифицируются с родными братьями и сестрами; во-вторых, дети сестры отца и дети брата матери получают особое наименование»<sup>11</sup>.

Именно такова система родства одного из народов мунда — хо. В этой системе один и тот же термин «унди» употребляется в значении младший брат (говорит женщина), сын брата отца (младший), сын сестры отца (младший), сын сестры матери (младший). Кроме того, «унди» является составной частью сложного термина «унди куи», обозначающего младшую сестру (говорит мужчина), младшую сестру (говорит женщина), дочь брата матери (младшую), дочь сестры отца (младшую), дочь сестры матери и жену младшего брата мужа.

У другого народа группы мунда — кхариа (точнее у одной из его групп — Дхелки-кхариа) также сохранился один термин, указывающий на то, что и здесь дети сестры отца классифицируются с детьми брата матери. Термином «батхи» у кхариа называют дочь брата отца, дочь сестры отца, дочь сестры матери и дочь брата отца<sup>12</sup>.

В системе родства крупнейшего из народов мунда — санталов — наибольший интерес представляет термин «хатом», обозначающий сестру отца и жену брата матери. Иногда он заменяется общеиндийским термином «мами» или «мамо хатом». Наличие одного классификационного термина «хатом» для обозначения сестры отца и жены брата матери свидетельствует о том, что когда-то оба эти родственника воплощались в одном лице. Это могло быть только при наличии перекрестно-кузенного брака — одностороннего или двустороннего.

Кхариа до сих пор еще не обозначают отдельными терминами мужа сестры отца и брата матери, но при этом, утратив свой собственный термин, они используют заимствованный из хинди термин «мама».

О наличии у кхариа в прошлом перекрестно-кузенного брака свидетельствует и термин «каки», обозначающий жену младшего брата отца и младшую сестру матери. Об этом же говорит и термин «айо», означающий «женщина» (вообще) и «мать». Кроме того, «айо» употребляется как основной элемент при образовании некоторых сложных терминов.

<sup>11</sup> Е. Ю. Кричевский, Системы родства как источник реконструкции развития социальной организации австралийских племен. В кн.: «Вопросы истории доклассового общества». Сборник статей к 50-летию книги Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», М.—Л., 1936, стр. 260.

<sup>12</sup> S. Ch. Roy and R. Ch. Roy, Указ. раб., т. I, стр. 157.

Так:

айо — мать  
 гонго<sup>13</sup> айо — жена старшего брата отца  
 хопон<sup>14</sup> айо — младшая сестра матери  
 » — жена младшего брата отца  
 маран<sup>15</sup> айо — старшая сестра матери

И в данном случае, несмотря на последующее добавление к терминам, обозначающим жен братьев отца и сестер матери, слов «младший» и «старший», свидетельствующих о тенденции сужения брачного круга, мы все же имеем дело с классификацией, типичной для перекрестно-кузенного брака, при котором группа братьев одного рода женилась на группе сестер другого рода.

Таковы основные данные, позволяющие поставить вопрос о былом существовании дуальной организации у народов мунда. Разумеется, привлеченный материал весьма отрывочен и в силу этого не дает возможности воссоздать полную картину этой формы социальной организации. Тем не менее, даже те ограниченные этнографические данные, которыми мы располагаем, заставляют предположить, что мунда, как и другие народы, знали дуальную организацию — эту первичную форму родоплеменной структуры.

Наличие признаков дуальной организации еще у одной, генетически не связанной с другими народами этнической группы, свидетельствует в пользу универсального распространения этого института в первобытной истории человечества.

<sup>13</sup> Гонго — старший.

<sup>14</sup> Хопон — младший.

<sup>15</sup> Маран — большой, великий

## НОВЕЙШИЕ ДАННЫЕ О «ТРЕХРОДОВОМ СОЮЗЕ» У БАТАКОВ

В конце XIX в. Л. Я. Штернбергом было установлено наличие у гиляков своеобразных «братств»<sup>1</sup>, которые определены им как триединый кровнородственный трехродовой союз<sup>2</sup>. Сущность внутренней связи этих «братств» сводится к их экзогамности, т. е. к строгому запрету брать жен из своего рода и обязательному или предпочтительному «браку по цепочке», в которой род А данного племени (или подразделения народа) берет жен из рода Б, род Б — из рода В, род В — из рода А. Минимальное число звеньев этой цепочки — три рода — на практике может быть значительно большим (пять, восемь). Весьма существенно, что «братство» трехродового союза не ограничивается брачными связями: экономически они связаны родственной взаимопомощью (особенно в период устройства празднеств, требующих значительных материальных затрат), а социально — совместным участием в военных действиях и т. п. (ср. отношения типа «доха», существовавшие в прошлом у народов советского Дальнего Востока, или «пела» в южной Индонезии).

Сведения о трехродовом союзе у различных народов СССР встречаются в работах многих советских ученых: А. М. Золотарева, Л. Э. Каруновской, Н. А. Липской, Д. А. Ольдерогге и др. Из западноевропейских ученых специально этому вопросу посвятил статью И. К. Бозе<sup>3</sup>. Д. А. Ольдерогге принадлежит первая (и пока единственная) обобщающая работа «Трехродовой союз в Юго-Восточной Азии». Привлекая большой сравнительный материал, автор рассматривает отношения типа трехродового союза у чинов, цзинпо (качин) и других народов приграничных территорий Индокитая, Китая и Индии<sup>4</sup>. Заслугой Д. А. Ольдерогге, помимо самой постановки вопроса, являются указания на то, что трехродовой союз отмечен только у народов с патрилокальным поселением и патрилинейным наследованием (с этим указанием связана и критика им малоубедительных объяснений характера трехродового союза, приводимых в труде Бозе), и весьма наглядно гра-

<sup>1</sup> Термин «фратрия», примененный в этом случае Л. Я. Штернбергом, слишком хорошо известен в научной литературе в его энгельсовском смысле, потому мы предпочитаем его перевод.

<sup>2</sup> Л. Я. Штернберг, «Гиляки» «Этнографическое обозрение, кн. 60, 61, 63 за 1904 г. (позже эта работа вошла в его же книгу «Семья и род у народов Северо-Восточной Азии», «Материалы по этнографии», т. III, Л., 1933).

<sup>3</sup> I. K. Bose, Origin of Tri-Clan and Marriage Classes in Assam, журн. «Man», № 110, 1937. Косвенно эти вопросы затронуты в статье: Ch. Gilhodes, Mariage et condition de la femme chez les Katchines (Birmanie), журн. «Anthropos», т. VIII, 1913. Позже более подробно эти сведения даны в работе: E. R. Leach, Political Systems of Highland Burma, London, 1954; см. также нашу статью «Экономические и социальные отношения у цзинпо (качин)», «Сов. этнография», 1954, № 4.

<sup>4</sup> Д. А. Ольдерогге, Трехродовой союз в Юго-Восточной Азии, «Сов. этнография», 1946, № 4; упоминаемый автором народ «жи» — фактически одно из подразделений цзинпо (качин): «асзи» или «сзи» (по-кит. цзайва).

фически выраженный разбор сведений об отклонениях от принципа брачных связей по трехродовому союзу у куки (чинов Манипура), о которых писал индийский ученый Таракчандра Дас<sup>5</sup>. Эти отклонения оказались, в основном, результатом дробления одного из членов трехродового союза; при этом его отпочкования сохранили обязательства по отношению к двум союзникам их рода-отца.

В начале 1958 г. Министерством информации Республики Индонезии опубликованы материалы, собранные корреспондентом (имя которого не упомянуто) в провинции Северная Суматра у батаков различных районов области Тапанули<sup>6</sup>.

В корреспонденции сообщается, что родоплеменная структура внешне продолжает сохраняться как социальный институт и играет значительную роль в современном батакском обществе. Несомненным свидетельством этому является наличие родов — «марга». Известно более пятидесяти названий марга, которые служат фамильным именем батаков — членов этих марга. До сих пор встретившиеся вдали от дома батаки могут по наименованию марга — фамилии почти точно определить место, откуда происходит собеседник. Насутион и Лубис, например, чаще всего родом из Мандаилинга (южная часть Тапанули); Харахап и Сирегар — из Аниколы (юго-восточная Тапанули) или с юго-западного побережья оз. Тоба; Лумбантобинг и Панганбеан из Силиндунга (юго-западная Тапанули); Си(х)омбинг и Хутасоит — из Хумбанга; Пардэде и Тампуболонг расселены вокруг озера Тоба; Симболон и Наингголай родом из Самосира (о. Самосир на оз. Тоба). Эти наименования родов и местностей батаки хорошо помнят, хотя все они «Домом своих предков» называют Долок Пусук Бухит (гора Пусук Бухит).

В родных местах батаки называют друг друга по личному имени, а в более близких кругах и описательно: «Ама ни...» (отец такого-то, следует имя старшего ребенка). «Омпу ни...» (дед такого-то, следует имя старшего из внуков); «Наи...» (мать такого-то, хотя в обращении детей к матери слово мать — «ибу»). Во время пребывания в чужих местах батаки при встречах с незнакомыми людьми (особенно с батаками же) употребляют личное имя неохотно и чаще всего сокращенно, в редуцированном виде. Напротив, фамильное имя (т. е. название своего рода — марга) произносят с гордостью. При объяснении столь явного сохранения родового имени чаще всего исходят из сложности и многообразия форм обращения в языках индонезийской ветви малайско-полинезийской языковой семьи (особенно сложны формы вежливых обращений между людьми различных социальных слоев в яванском языке). Батак называет «туланг» дядю, брата своей матери. Но этим же термином он должен назвать всех мужчин марга матери ее возрастного класса. Старшего брата отца он называет «амангтуа», младшего его брата — «амангуда»; этими же терминами он назовет и всех старших и младших кузенов отца, а также всех мужчин соответствующей возрастной группы марга отца. Но только к братьям отца (т. е. наследникам родовых отношений по прямой кровнородственной линии) он относится, как к отцу, считает их своими «отцами», а детей их — своими братьями и сестрами. В пути он может встретить незнакомому ему «старшего дядю» (амангтуа) и глубоко оскорбит его, если назовет не соответственно родству и возрасту. Таким образом, называя фамилию (наименование марга), батаки облегчают друг другу возможность соблюсти необходимую

<sup>5</sup> Tarakchandra Das, Kinship and social organization of the Purum — Kuki of Manipur, «Journal of the Department of Letters. University of Calcutta», т. XXXVIII, 1935; позже вышла его же монография «The Purum... an Old Kuki tribe of Manipur», Calcutta, 1945, (см. нашу рецензию в журн. «Сов. этнография», 1950, № 1).

<sup>6</sup> Журн. «Indonesia», т. IV, 1948, № 1, стр. 34. Тапанули, или Тапануаули, — климатически благоприятный район северной Суматры; название его производят от «тапиан» — источник, вода и «наули» — чистый (т. е. «Чистый источник»).

вежливость. Однако важнее всего при встрече с первых же слов оказывать должное почтение представителю марга своих «хула-хула», т. е. марга своей матери. К ним отношение более почтительное, чем к соответственного возраста представителям своего марга, своим «донган сабуту(х)а».

Семья у батаков патриархальна, род основан на отцовском праве. Но значительно более почетное, чем у многих других индонезийских народов, положение женщин нельзя объяснить просто «пониманием того, что женщина — это прямой и очень активный борец за благополучие семьи, на всю жизнь ближайший друг и спутник мужа», как замечает автор упомянутой корреспонденции о Тапанули. Конечно, в этом можно видеть пережиток материнско-правовых отношений. Но главное здесь — представление о роде матери, как об «источнике жизни» рода данного батака, так как и ее сестры, и ее тетки по отцу, и все женщины ее марга — это потенциальные или предпочтительные жены мужчин марга его отца. Таким образом, здесь мы встречаемся с четким представлением о «роде-тесте»: марга, откуда берет жен (теперь предпочтительно, а раньше обязательно) любой мужчина из марга отца данного батака. По существующему обычаю в наши дни молодой батак может брать жену и из других марга (к сожалению, в используемой нами корреспонденции не упомянуто — из каких именно: можно думать, что номинально или фактически это сейчас уже безразлично). Существует, однако, строго соблюдаемое ограничение: батаку нельзя взять в жены девушку из марга, куда отдаются в жены его «намбору» — сестры (девушки его поколения) и в свое время были отданы бабки — сестры его дедов и тетки — сестры его отцов. Дядя — муж тетки (фактически или потенциально, т. е. любой мужчина соответствующей возрастной группы из этого марга) для батака — «амангбору», а представители этого марга в целом — его «бору». Итак, столь же четко вырисовывается и стойкое (даже более стойкое, чем о роде-тесте) представление о марга-зятя.

Материалы корреспонденции о Тапанули позволяют наглядно представить роль каждого из трех марга, связанных обязательствами по «односторонней передаче» (one way traffic) женщин в брачном круге, или по трехродовому союзу. Предположим, что молодой батак из марга Лумбантобинг намерен вступить в брак. Предпочтительной его женой будет девушка из марга его матери (всего лучше, если это будет дочь брата матери) в данном случае Хутабарат. Напрогив, категорически (или сейчас почти категорически) не может стать его женой девушка из марга, куда выдаются замуж его сестры; в данном случае это марга Хутаурук. Даже если брак еще не осуществлен, но договоренность достигнута, все три марга считаются связанными обязательством по «дали(х)ан натолу» трехродовому союзу (вольный перевод «по широкой семье»). Напомним, что данный молодой батак — не первый, устанавливающий связь дали(х)ан натолу между этими марга, а следовательно и совместные действия этой «широкой семьи» уже привычны. Но вот приближается время проведения какого-либо обряда из производственного цикла или одного из празднеств семейного характера, устройство которого по обычаю поручается семье вступающего в брак. Для организации праздника необходимо получить согласие своих донган сабуту(х)а, т. е. членов марга Лумбантобинг. Согласие их необходимо не только потому, что все члены этого марга несут ответственность за своевременность (т. е. за правильный выбор «счастливого дня») и продолжительность праздника, но на них обычно падают и основные материальные затраты. Однако получение их согласия еще не означает, что праздник состоится. «Ведь нельзя готовить пищу [если котел стоит] на одном камне». Приглашаются на совет «бору» — члены марга Хутаурук. Но и их согласие еще не завершает переговоров. «Готовить пищу на двух камнях тоже дело неверное» (позиция неустойчивая), считают батаки. Тогда приглашаются на совет «хула-хула» — в данном случае члены

марга Хутабарат. Теперь вся триединая «широкая семья» дали(х)ан натоу (букв.: «котел на трех камнях») в сборе. Обсуждение вопроса идет весьма демократично; высказать свое мнение имеет право каждый, независимо от его имущественного или социального положения или пола. Однако это не означает, что и во время празднества все пользуются равными правами и несут одинаковые обязанности. Различна и роль марга данного трехродового союза. Как упоминалось, члены марга донган сабуту(х)а несут материальные затраты по устройству празднества; они же составляют список приглашенных. Многообразна на празднестве роль бору. Как говорит пословица, они должны «всякую прореху заполнить, каждый излишек отчерпнуть», т. е. должны быть ловкими, проворными и остроумными помощниками, способными служить и на кухне, и в пиршественной зале. На их обязанности лежит доставка продуктов на кухню, убой животных, идущих в пищу, разнос посланий (в том числе и приглашений гостям). Совершенно иная роль хула-хула марга Хутабарат. Считается, что на празднестве в марга Лумбантобинг им не пристало «работать руками» — ведь лумбантобингцы связаны с ними «неоплатным долгом» за продолжение рода, «за прошлых, настоящих и будущих детей». Своим присутствием хула-хула, как говорится, «придают блеск и величие» имени хозяев празднества. Поэтому они восседают в зале (помещении, где происходит празднование), подают советы, распоряжаются угощением, беседуют с почетными гостями.

Такое различие в правах и обязанностях членов «широкой семьи» на празднестве, устраиваемом одним из них, не может обидеть или унижить других. Ведь роли меняются, когда празднество устраивает семья из другого марга. Так, на празднестве, устраиваемом в марге Симорангкир почетное место советников занимают представители марга Назутион, будучи хула-хула хозяев. Но тот же марга Назутион служит, как подшучивают батаки, «главным куда пошлют» на празднестве в марга Ниангголан и должен выслушивать приказы от Симорангкиров, так как по отношению к Ниангголан Симорангкиры являются хула-хула, а Назутион — бору.

Таким образом, мы можем установить, что каждый марга связан не с двумя, а по крайней мере с четырьмя другими марга отношениями трехродовых «братств» дали(х)ан натоу. Практически в настоящее время число звеньев этой связи значительно больше (как показал Д. А. Ольдерогге, оно может быть определено числом подразделений или отпочкований основных марга батаков, если эти отпочкования продолжают сохранять обязательства их основного рода по отношению к его партнерам по трехродовому союзу). Так, каждый батак является членом сложной системы (по выражению корреспондента из Тапанули — «паутины родственных связей, оплетающей множество различных селений»), и выяснение действительного прямого и относительного родства двух встретившихся вдали от родных мест батаков заняло бы немало времени. Необходимо подчеркнуть, что наличие пережитков или даже внешне целостное сохранение формы родственных связей по трехродовому союзу не может служить (как это нередко утверждается в этнологической литературе) доказательством примитивности данного народа. Мы отнюдь не считаем батакское общество примитивным, задержавшимся на стадии первобытно-родового строя. Корреспонденция о Тапанули подтверждает это. Капиталистические отношения охватывают и батаков. «Хотя дали(х)ан натоу и поныне является важным социальным институтом, — сообщает корреспондент, но все более и более приобретает значение основной социальной ячейки индивидуальная (т. е. малая парная. — Г. С.) семья. Кроме того, денежное обращение постепенно подрывало родовую структуру батакского общества. Все чаще индивидуальные семьи принимают решения и действуют без согласования с прочими родичами, на свой страх и риск. Но благодаря институту частной собствен-



ности индивидуальная семья утверждает себя и как основную экономическую ячейку, становится самостоятельной в обществе». Вместе с тем замечает корреспондент, средний слой батаков не думает отрицать роли дали(х)ан натоу — донган сабуту(х)а, бору и хула-хула, — от которых он не может отказаться при таких важных событиях, как свадьба или похороны. Отсюда можно заключить, что раньше социальный смысл связей по трехродовому союзу был очень широк; у батаков он определялся пословицей: «Сисоли — соли ухум, сиадарари того» (коль [Вы] дружны и равноправны, то нет силы, [Вашей] равной), или, в более краткой формуле: «Готонг ройонг». (т. е. взаимная помощь). Сейчас же эти связи играют роль лишь в очень ограниченной области — в обрядности. Экономическая же основа трехродового союза подорвана частной собственностью и денежным обращением капиталистического общества.

---



# ИЗ ИСТОРИИ ЭТНОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ

Н. Н. ЧЕБОКСАРОВ

## ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ЭТНОГРАФИИ В КИТАЕ

1

Характерной чертой китайской этнографии в наши дни является ее тесная связь с национальной политикой Коммунистической партии Китая и Народного правительства, с практическими задачами демократических и социалистических преобразований у народов Китайской Народной Республики, находившихся до 1949 г. на различных ступенях социально-экономического развития — от первобытно-общинного строя до капитализма. Большое значение исследования китайских этнографов имеют также для разработки многих комплексных историко-этнографических проблем, в особенности проблем развития первобытного общества и закономерностей перехода от него к различным классовым социально-экономическим формациям или непосредственно к социализму. В конкретных условиях современного Китая, вступившего в период развернутого социалистического строительства, проблемы эти, впервые поставленные Марксом и Энгельсом, приобретают особую актуальность и политическую остроту.

Не сразу этнографы Китая заняли свое место в строю активных созидателей социализма: среди них на протяжении всех десяти лет после Освобождения шла острая идейная борьба между прогрессивным, социалистическим, и реакционным, буржуазным, направлениями в науке, между марксизмом-ленинизмом и всевозможными идеалистическими теориями, частично полученными в наследство от старого феодального Китая, главным же образом «импортированными» из капиталистических стран, в первую очередь из США и Англии. «Свержение белого знамени и водружение красного знамени в этнографических исследованиях»<sup>1</sup> не могло произойти мгновенно; только в период Большого скачка — общего быстрого подъема во всех областях экономики, общественной жизни и культуры — процесс этот мог в основном завершиться в год славного десятилетнего юбилея образования Китайской Народной Республики победой марксистско-ленинской методологии. Ясное представление о развитии этнографии в новом Китае можно получить, очевидно, только познакомившись, хотя бы в самых общих чертах, с ее состоянием в предшествующие исторические эпохи.

В эпоху феодализма в Китае — как и во всех других странах мира — не существовало этнографии в качестве самостоятельной исторической науки со своими специфическими задачами, предметом и методами. Но этнографические материалы — всевозможные сведения о культуре и быте народов Среднего государства и соседних стран, об их происхождении, расселении и численности — накапливались, а частично и система-

<sup>1</sup> См. статью Су Кэ-ци на «Свержение белого знамени и водружение красного знамени в этнографических исследованиях», «Миньцзю яньцзю», 1958, № 2.

тизировались с глубокой древности, по крайней мере с периода Шан-Инь (1562—1066 до н. э.), когда существовала уже развитая иероглифическая письменность<sup>2</sup>. Как и везде, накопление данных этнографического характера было связано в древнем Китае с практическими задачами ведения сельского хозяйства, ремесла, торговли, внутреннего управления и внешних сношений. Заметную роль в этом деле играли также религиозно-культовые обряды и все виды поэтического народного творчества, всегда отражающие — частично в реалистических, частично же в фантастических образах, — разные стороны быта и культуры. Трудно найти страну, в которой процесс накопления этнографических знаний, зафиксированных в письменных памятниках, был непрерывным на протяжении столь длительного времени, как это имело место в Китае, где процесс этот охватил по крайней мере 35 столетий (XV в. до н. э. вплоть до XX в. н. э.)!

Еще в период Западного Чжоу (1066—771 до н. э.) в Китае существовали, как известно, специальные чиновники — собиратели народных песен, служивших правителям всех рангов источниками сведений о народной жизни, о нравах и обычаях населения, о его настроениях, думах и чувствах. Сборником таких песен является, в сущности говоря, древнейший памятник китайской народной поэзии — «Шицзин», чрезвычайно богатый яркими характеристиками разных сторон хозяйства, общественного строя, культуры и быта древнекитайского народа, а также легендами и преданиями историко-этногенетического содержания, в которых, наряду с фантастикой, почти всегда имеется и рациональное зерно<sup>3</sup>. Особенно интересен для исторической этнографии первый раздел «Шицзина» — «Го фын» (Нравы царств), само заглавие которого, можно сказать, сугубо «этнографично»<sup>4</sup>. В этом разделе среди 160 песен, собранных в пятнадцати царствах, находятся замечательные поэтические произведения, посвященные таким сюжетам, как «Земледельческий год», «О скупости князя», «Тоска о муже, посланном в поход», «Выход невесты» и т. п. В других частях «Шицзина» — главным образом в разделах «Да я» (Великие оды) и «Сун» (Гимны)<sup>5</sup> — сосредоточено много материалов, имеющих большое значение для разработки вопросов происхождения и истории культуры народов древнего Китая. Очень важны в этом отношении, например, оды «О Государе Зерно» (мифический изобретатель земледелия и предок племен чжоу — Хоу-цзи), «О Вэнь-ване», «Об У-ване» (первые правители государства Чжоу).

Значительный интерес для исторической этнографии представляют также и другие «классические книги» древнего Китая, вошедшие в конфуцианские каноны «Уцзин» (Пятикнижие) и «Сышу» (Четверокнижие). Так, в «Шаншу», или «Шуцзине» (Книга исторических преданий, содержатся ценные документы древнего законодательства и легенды о «золотом веке» правления «совершенномудрых» Яо, Шуня, Юя, Чэн-тана. У-вана; в «Лицзи» (Книга установлений) — древнейшие своды норм обычного права и культовых ритуалов, в особенности — связанных с почитанием предков; в «Чжоуи», или «Ицзине» (Книга перемен) — гадательные гексаграммы (чертежи из шести линий), по которым в старину предсказывали счастье и несчастье<sup>6</sup>. К периоду Западного Чжоу восходят, вероятно, самые древние главы сборника «Шаньхайцзин» (Книга о горах и морях), окончательная редакция которого относится к ханьскому времени (206 до н. э.— 220 н. э.). «Шаньхайцзин» — один из са-

<sup>2</sup> Даты даны по работе Фань Вэнь-лани «Древняя история Китая» (пер. с кит.), изд. АН СССР, 1958, стр. 56—64.

<sup>3</sup> «Шицзин» (пер. с кит.), изд. АН СССР, М., 1957. На русский язык название «Шицзин» обычно переводится как «Книга песен».

<sup>4</sup> Там же, стр. 9—196.

<sup>5</sup> Там же, стр. 329—468.

<sup>6</sup> См., например, у Фан Вэнь-лани (Указ. раб., стр. 174—185).

мых богатых источников для изучения китайской мифологии, в значительной степени имеющей космогонический, этногенетический и историко-культурный характер. В этой книге помещены, в частности, сказания о борьбе легендарного Хуан-ди (Желтого императора) с племенами сань-мяо (три мяо), будто бы жившими в III тысячелетии до н. э. на севере Китая и только позднее, под натиском китайцев, отступившими к югу в бассейн Янцзы<sup>7</sup>. Живой интерес к историко-мифологическим вопросам пронизывает творчество великого китайского поэта Цюй Юаня (340—278 до н. э.); особенно ярко интерес этот выражен в поэме «Вопросы к небу», которая после «Лисао» («Скорбь») является наиболее крупным произведением основоположника китайской литературы<sup>8</sup>.

Первоклассный историко-этнографический источник представляют собой «Шицзи» (Исторические записки Сыма Цяня (145—86 до н. э.), состоящие из 130 глав, распределенных по пяти разделам: бэнь-цзи (основные записи), бяо (хронологические таблицы), шу (описания, или трактаты), шицзя (генеалогические истории) и лечжуань (биографии, или жизнеописания)<sup>9</sup>. Этнографические материалы можно встретить во всех разделах труда Сыма Цяня, но наиболее насыщен ими раздел 3-й (шу), восемь глав которого посвящены описанию этикета, музыки, законов календаря, астрономии и астрологии, обрядов жертвоприношения, ирригации и хозяйства. Сыма Цянь, много путешествовавший по Китаю, хорошо знал его природу и людей, его прошлое и настоящее; большое значение он придавал хозяйственной жизни общества и его экономическому развитию. Среди прочих данных, имеющих огромную научную ценность, в «Шицзи» включено и описание знаменитого путешествия Чжан Цяня, который в 138—126 гг. до н. э. посетил многие страны Центральной и Средней Азии (вплоть до Кушании — государства индоскифов, или юэчжи китайских источников). В рассказах Чжан Цяня, записанных с его слов Сыма Цянем, содержатся разнообразные сведения о народах, обитавших к северу и западу от Китая (сюнну, усунь, юэчжи, кангюй и др.).

Труд Сыма Цяня, охватывающий огромный период от легендарного Хуан-ди (XXVII в. до н. э., согласно древней традиции) до вполне реального У-ди (140—87 до н. э.), открыл собой серию династийных летописей, или хроник, посвященных истории отдельных китайских династий от Западной, или Старшей, Хань (206 до н. э.—24 н. э.) до Мин (1368—1644)<sup>10</sup>. Этнографические сведения, накопление которых происходило на протяжении всей истории феодального Китая, можно найти как в этих хрониках, так и в других произведениях научного или литературного характера того же времени. Так, в хронике «Цяньханьшу» (Летопись династии Старшей Хань), составленной историком Бань Бяо и его детьми Бань Гу (сын) и Бань Чжао (дочь) в I в. н. э., много ярких описаний жизни китайских крестьян. «Весной они пашут,— читаем в этой книге,— летом выпалывают сорные травы, осенью жнут, зимой сохраняют запасы, рубят дрова, убирают казенные помещения. Весной они не могут защититься от ветра и пыли, летом от жары, зимой от холода и мороза, и во все четыре времени года нет дня, чтобы отдохнуть». Там же можно прочесть, что земледельцы «одевались в шкуры быков и лошадей и ели пищу собак и свиней»<sup>11</sup>. Страшная тяжесть феодальной эксплуатации выступает в этих строках очень отчетливо! Немало подобных описаний и в более поздних династийных хрониках.

<sup>7</sup> Там же, стр. 25.

<sup>8</sup> «Антология китайской поэзии» (пер. с кит.), т. 1, М., 1957, стр. 165—179.

<sup>9</sup> Сыма Цянь, Шицзи (Исторические записки), Пекин, 1956; ср. также Сыма Цунь, Избранное (пер. с кит.), М., 1956.

<sup>10</sup> «Эршиу ши» (25 династийских хроник), Пекин, 1956.

<sup>11</sup> Цит. по книге: Л. В. Симоновская, Г. Е. Эренбург, М. Ф. Юрьев, Очерки истории Китая, М., 1956, стр. 29.

Большой интерес для этнографии представляют очень популярные в феодальном Китае книги о различных сухопутных и морских военных походах, разведывательных и торговых экспедициях, путешествиях паломников к «святым местам» и т. п. В «Хоуханьшу» (Летопись династии Младшей Хань, 25—220 н. э.) находим, например, отчет об экспедиции военачальника Бань Чао (сын Бань Бяо, брат Бань Гу и Бань Чжао) дошедшего в 97 г. до долины Мургаба в Средней Азии. В книге «Фогэцзи» (Записки о буддийских странах) монаха Фа Сяня рассказывается с его путешествии в 399—414 гг. в Центральную Азию и Индию, откуда автор вернулся морским путем; попутно сообщаются сведения о природе пройденных стран, нравах и обычаях их населения<sup>12</sup>. Еще более интересно с историко-этнографической точки зрения «Сиюцзи» (Путешествие на Запад) другого буддийского монаха — Сюань Цзана, паломничество которого в Индию через Центральную и Среднюю Азию продолжалось почти 17 лет (629—645)<sup>13</sup>. О приключениях Сюань Цзана и его мифических спутников — царя обезьян Сунь У-куна и свиньи Чу Ба-цзе — китайский народ сложил впоследствии много легенд, которые сами по себе являются ценными фольклорно-этнографическими источниками. К периоду династии Тан (618—907) — «золотому веку» феодального Китая — относится специальная «Книга о варварах» (Маньшу), представляющая собой настоящую этнографическую энциклопедию своей эпохи. К 1405—1433 гг. относятся семь морских экспедиций Чжэн Хэ, посетившего Вьетнам, Таиланд, Малакку, Яву, Суматру, Цейлон, Индию, Иран, Аравию, Восточную Африку<sup>14</sup>. Плавания эти положили начало регулярной торговле Китая со странами Юго-Восточной и Южной Азии, привели к появлению там китайского населения, расширили географический кругозор средневековых китайцев и обогатили их этнографические знания.

Говоря об историко-этнографических источниках феодального Китая, следует особо отметить, что некоторые из них были написаны на языках национальных меньшинств. Очень интересна в этом отношении, например, хроника династии Северной Вэй (386—534), составленная на языке тоба, входящем в монгольскую группу. К X в. относится начало составления летописей на тибетском языке, к сожалению, еще очень мало изученных с историко-этнографической точки зрения. Лучше известны источники на уйгурском, монгольском и маньчжурском языках. Много этнографических и фольклорных материалов содержит известное «Сокровенное сказание» (по-монгольски «Нууц товч», по-китайски «Юаньчаобиши») — крупнейший памятник монгольской литературы XIII в. (1240)<sup>15</sup>. Не меньший историко-этнографический интерес представляет «Обстоятельное описание происхождения и состояния маньчжурского народа и войска, в восьми знаменах состоящего», опубликованное в 1739 г. на маньчжурском языке и вскоре переведенное на китайский, а в конце XVIII в. и на русский<sup>16</sup>. Уже после Освобождения на юге Китая были обнаружены ценные письменные памятники на языках и и бай; у и была своя письменность, бай пользовались китайской графикой,

<sup>12</sup> См., например, Я. М. Свет, По следам путешественников и мореплавателей Востока, М., 1955.

<sup>13</sup> Сюань Цзан (Сюань Чжуан), Сиюцзи (Путешествие на Запад), ряд изданий.

<sup>14</sup> Фэн Чэн-цзюнь, Исследование о путешествиях Чжэн Хэ в чужеземные страны Запада (на кит. яз.), Шанхай, 1935; ср. также Я. М. Свет, Указ. раб.

<sup>15</sup> «Сокровенное сказание» (пер. со старомонгольского и с современного монгольского яз.), Улан-Батор, 1947; С. А. Козин, Сокровенное сказание, Монгольская хроника 1240 г., М.—Л., 1941.

<sup>16</sup> И. Россохин и А. Леонтьев, Обстоятельное описание происхождения и состояния маньчжурского народа и войска, в восьми знаменах состоящего, тт. I—XVI, СПб., 1784; ср. также: А. В. Стренина, У истоков русского и мирового Китаеведения, «Сов. этнография», 1950, № 1, стр. 170—177.

читая ее по-своему. К числу источников, имеющих определенное значение для этнографии, должны быть отнесены также еще очень мало изученные провинциальные летописи Китая, семейно-родовые хроники и генеалогические таблицы<sup>17</sup>.

Нельзя, наконец, пройти мимо произведений китайской художественной литературы, нередко содержащих очень точные и подробные, почти документальные данные о быте и культуре различных социальных и территориальных групп населения страны.

Большой фольклорно-этнографический интерес представляют народные песни южного и северного Китая, созданные в IV—VI вв. и сохранившиеся в разных исторических памятниках<sup>18</sup>. В северокитайских песнях, например, сообщается о жизни скотоводов-кочевников, об их набегах на оседлое китайское население, об обнищании крестьян в результате этих набегов. Целой эпической поэмой является «Песня о Мулань» — народной героине, много лет служившей вместо старика-отца в войсках, оборонявших границы Китая от кочевников<sup>19</sup>. Много культурно-бытовых, часто поразительно метких характеристик можно найти и в классических китайских романах — «Саньгоянь» (Троецарствие) Ло Гуань-чжуна (около 1330—1400), «Шуйхуцзюань» (Речные заводи) Ши Най-аня (XIV в.), «Сиюцзи» (Путешествие на Запад) У Чэнь-эня (1500—1582), «Жулинь вайши» (Неофициальная история конфуцианства) У Цзин-цзы (1701—1754), «Хунлоумэн» (Сон в красном тереме) Цао Сюэ-цин (1722—1763) и некоторых других<sup>20</sup>. Сказанное об этих романах в значительной степени справедливо и по отношению к блестящим стихам Танской эпохи («танши»), в особенности к произведениям гениальных поэтов Ли Бо (701—765), Ду Фу (712—770) и Бо Цзюй-и (772—846)<sup>21</sup>, к лучшим образцам поэтического творчества эпохи Сун, написанным в жанре «цы» («сунцы»), ко многим драмам эпохи Юань («юаньцзюй») — в первую очередь к пьесам Гуань Хань-цина (1210—1280) или к замечательным новеллам Пу Сун-лина (1640—1715), проникнутым подлинно гуманистическим мировоззрением и насыщенным глубоко народными фольклорными образами<sup>22</sup>. По количеству и качеству историко-этнографических и фольклорных материалов, накопленных и зафиксированных в письменных памятниках докапиталистического периода, Китай должен быть безусловно поставлен на одно из первых мест в мире.

## 2

После первой «опиумной» войны 1839—1842 гг., во время которой ясно обнаружился глубокий кризис китайского феодального общества, началось постепенное закабаление Китая капиталистическими державами, достигшее наибольшей силы в период империализма (с конца XIX в.), когда прежде могущественное Срединное государство стало полуфеодально-полуколониальной страной, экономически отсталой и политически слабой. Однако капиталистические отношения, хотя и медленно, все

<sup>17</sup> Данные об этих источниках получены автором во время работы в КНР (1956—1958) от проф. Линь Яо-хуа и других китайских этнографов.

<sup>18</sup> «Антология китайской поэзии» (пер. с кит.), т. 1, М., 1957, стр. 344—346, 362—368; Юэфу, Из древних китайских песен» (пер. с кит.), М.—Л., 1959, стр. 83—386.

<sup>19</sup> «Антология китайской поэзии», т. 1, стр. 365—368.

<sup>20</sup> Ло Гуань-чжун, Троецарствие (пер. с кит.), тт. I—II, М., 1954; Ши Най-ань, Речные заводи (пер. с кит.), тт. I—II, М., 1955; У Чэнь-энь, Сиюцзи (Путешествие на Запад), ряд изданий (самый ранний список относится к 1592 г.); У Цзин-цзы, Жулинь вайши (русский перевод части романа см. «Молодая гвардия», 1929, №№ 18—20, 21); Цао Сюэ-цин, Сон в красном тереме (пер. с кит.), тт. I—II, М., 1958—1959.

<sup>21</sup> См., например, «Антология китайской поэзии», т. 2, М., 1957, стр. 75—120, 131—180, 230—258.

<sup>22</sup> Пу Сун-лин [Ляо Чжай], Рассказы о людях необычайных (пер. с кит.), М., 1954.

же развивались в Китае; на арену истории выступали новые общественные классы — пролетариат и различные группы буржуазии, — уже боровшиеся между собой, но в то же время принимавшие участие (хотя и в очень разной степени) во всенародном национально-освободительном движении против империалистов и феодалов, острие которого до Синьхайской революции 1911 г. было направлено против прогнившего деспотического режима маньчжурской династии Цин. Это был первый — «старо-, демократический» — этап китайской революции, когда ее гегемоном была национальная буржуазия, слабая и непоследовательная, склонная к полумерам и компромиссам. Все же и тогда в общественной жизни Китая выделялось революционно-демократическое направление во главе с Сунь Ят-сеном, деятельность которого получила, как известно, очень высокую оценку В. И. Ленина<sup>23</sup>.

Весьма пестрой по своему социальному происхождению и по своей идеологии была китайская интеллигенция того времени, вышедшая в большинстве из среды помещиков и разных слоев буржуазии и лишь в небольшой части — из среды трудящихся, главным образом зажиточных крестьян и ремесленников. Лучшие представители этой интеллигенции еще до Синьхайской революции живо интересовались историей своего народа, его освободительной борьбой в прошлом и настоящем, богатейшей культурой, нравами и обычаями, поэтическим творчеством. Вместе с тем широкое распространение в интеллигентских кругах Китая конца XIX — начала XX в. получили различные философские и общественно-политические концепции западноевропейского и американского происхождения, большей частью идеалистические, а иногда и прямо реакционные. Руководитель «движения реформаторов» (1898) Кан Ю-вэй, например, специально изучал антропологические и социологические работы, в особенности труды Т. Гексли и Г. Спенсера. Книга последнего «Основания социологии» (1876—1896), содержащая наиболее полное изложение реакционной органической теории общества, была переведена на китайский язык и приобрела большую популярность среди китайской интеллигенции.

Наиболее радикальные участники движения реформаторов — Хуан Цзунь-сянь (1848—1905) и Тань Сы-тун (1865—1898), — бывшие одновременно философами, общественными деятелями и поэтами, также интересовались трудами европейских ученых, но больше внимания обращали на жизнь и творчество своего народа, насыщая фольклорно-мифологическими и бытовыми образами свои стихи, проникнутые подлинным гуманизмом, патриотизмом, ненавистью к иностранным агрессорам и цинским деспотам<sup>24</sup>. Гуманистическое мировоззрение, закономерно сочетающееся с пристальным вниманием к борьбе, труду и быту своего народа, отчетливо выступает и в некоторых «обличительных», по выражению Лу Синя, романах начала XX в., появление которых было вызвано настоятельными, продиктованными самой жизнью требованиями беспощадной критики целиком изжившего себя общественного строя, в частности жестокостей и злоупотреблений продажного чиновничье-бюрократического аппарата. Обличительные романы не были, конечно, этнографическими исследованиями, но они содержали много культурно-бытового материала, продолжая в этом отношении линию более ранних произведений китайской художественной прозы, упомянутых выше. Определенный интерес для этнографии представляет, например, книга Лю Э (1857—1909) «Путешествие Лао Цаня», в которой очень ярко и разносторонне показана тяжелая трудовая жизнь крестьян и горожан восточнокитайской провинции Шаньдун<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> В. И. Ленин, Демократия и народничество в Китае, Соч., т. 18, стр. 143—149.

<sup>24</sup> «Антология китайской поэзии», т. 3, М., 1957, стр. 282—294.

<sup>25</sup> Лю Э, Путешествие Лао Цаня (пер. с кит.), М., 1958.

Во много раз усилилось революционно-демократическое направление во всех областях общественной, культурной и научной жизни Китая в результате Движения 4-го мая 1919 г., направленного против империализма и феодализма. Движение это, возникшее под непосредственным влиянием Великой Октябрьской социалистической революции, знаменовало собой начало нового этапа китайской истории — этапа «новодемократической революции», гегемоном которой был уже рабочий класс. Через два года после начала Движения 4-го мая была создана Коммунистическая партия Китая (1921); под ее руководством народы Среднего государства одержали в конце концов великую победу в тяжелой, длительной и сложной борьбе со своими тремя главными врагами — империализмом, феодализмом и бюрократическим капиталом — и смогли затем приступить к строительству социализма в своей стране. С Движением 4-го мая связаны и такие важнейшие явления идеологической и культурной революции, как организация прогрессивной интеллигенцией массовой пропаганды марксизма-ленинизма, выпуск различных печатных изданий (в том числе первых марксистских журналов) и создание художественных литературных произведений на общепонятном языке «байхуа». По словам Мао Цзэ-дуна, «Культурная революция, осуществлявшаяся Движением 4-го мая, вела последовательную борьбу против феодальной культуры. За всю историю Китая он еще не знал такой великой и последовательной культурной революции»<sup>26</sup>.

Одним из ярких проявлений культурной революции было, несомненно, быстрое возрастание у передовой китайской интеллигенции интереса к изучению быта, культуры и особенно поэтического творчества народа. Центрами научной жизни страны были в то время главным образом университеты; видное место среди них занимал Пекинский университет, основанный под давлением общественного мнения еще при Цинах под названием Столичного университета (1898) и получивший после Синьхайской революции свое нынешнее название. Незадолго до Движения 4-го мая в Пекинском университете вел работу по пропаганде марксизма товарищ Мао Цзэ-дун. Здесь же работал проф. Ли Да-чжао — один из основателей Коммунистической партии Китая, автор статьи «Моя марксистская точка зрения», в которой впервые на китайском языке давалось всестороннее изложение марксизма (1920)<sup>27</sup>. С Пекинским университетом связана также деятельность проф. Цай Юань-лэя (1886—1940) — прогрессивного ученого, одного из первых антропологов и этнографов Китая. Однако развернуть этнографическую работу в университете проф. Цай не мог из-за противодействия реакционных ученых, особенно Ху Ши. Было создано только «Общество изучения обычаев» — первая специально этнографическая организация Китая, не проявившая, впрочем, большой активности.

Много внимания истории культуры, в особенности народного поэтического творчества, уделял великий китайский писатель Лу Синь; он был, по яркой характеристике Мао Цзэ-дуна, «самым безупречным, самым отважным, самым решительным, самым преданным, самым пламенным, невиданным в истории национальным героем, который, представляя большинство народа, штурмовал позиции врага на фронте культуры. Направление Лу Синя — это направление новой культуры китайского народа»<sup>28</sup>. Лу Синь последовательно защищал трудовую теорию происхождения фольклора и рассматривал его как источник всей китайской литературы. Во многих работах Лу Синя, особенно в «Краткой истории китайской

<sup>26</sup> Мао Цзэ-дун, О новой демократии, Избранные произведения (пер. с кит.), т. 3, М., 1953, стр. 259.

<sup>27</sup> «Пекинский университет» (сборник статей на кит., русск. и англ. яз.), Шанхай, 1958, стр. 5—7.

<sup>28</sup> Мао Цзэ-дун, Указ. раб., стр. 256.



художественной прозы» (1923) и в цикле лекций «Историческая эволюция китайской художественной прозы „сяошо“» (1924) освещается немало вопросов, интересных не только со специально фольклористической, но и с более широкой историко-культурной точки зрения<sup>29</sup>. Речь идет, например, об образе жизни первобытных людей, об их наблюдениях за явлениями природы и попытках объяснить эти явления, о возникновении древнейших анимистических представлений о духах «шэнь», о зарождении в процессе труда ритмических видов фольклора — стихов и песен — и о более позднем появлении художественной прозы, возникшей, по мнению Лу Синя, во время отдыха. Не может историк китайской этнографии пройти и мимо художественных произведений Лу Синя, таких, как «Подлинная история А-Кью», «Кун И-цзи», «Родное село», «Праздник лета», «Деревенское представление», «Моление о счастье» и многих других, столь богатых точными реалистическими зарисовками жизни различных групп сельского и городского населения Китая накануне Синьхайской революции и в первые десятилетия после нее<sup>30</sup>.

К двадцатым годам нашего века относится также развертывание педагогической и исследовательской работы по этнографии в некоторых университетах Китая. Так как университеты эти в большинстве случаев финансировались различными, в том числе миссионерскими, организациями империалистических государств или, во всяком случае, находились под их сильным влиянием, то методологической базой этнографической науки в стенах учебных заведений такого рода оказались разные реакционные концепции западноевропейского и американского происхождения, служившие идеологическим «обоснованием» колониализма и проникнутые в той или иной степени расистскими представлениями. По образцу высших учебных заведений США, в университете Циньхуа в Пекине были созданы два факультета — социологический и антропологический; в задачу первого входило изучение собственно китайцев (хань), а в задачу второго — изучение национальных меньшинств. Структура эта отражала, вне всякого сомнения, типичное для буржуазной этнографии периода империализма деление народов на «культурные» и «природные», имеющие и не имеющие истории, т. е., по существу, на «высшие» и «низшие». Первые должны были изучаться методами общественных наук, вторые — методами наук биологических.

В полном соответствии с этой, в сущности говоря, расистской установкой, антропология (по-китайски «жэньлэйсюэ», т. е. «наука о человечестве») рассматривалась в качестве всеобъемлющей науки о «первобытных» (древних и современных) людях, с включением физической антропологии, «доисторической» археологии и этнографии. Такое понимание антропологии, как известно, характерно для Англии и США, откуда оно и было перенесено в Китай. Кроме университета Циньхуа, особый антропологический факультет существовал при университете имени Сунь Ят-сена (Чжуншань дасюэ) около Гуанчжоу; деканом этого факультета одно время был проф. Ян Чэн-цзи, опубликовавший несколько работ, посвященных этнографии народов южного и юго-западного Китая (и, мяо, яо, чжуан, тун и др.)<sup>31</sup>. Третий антропологический факультет был открыт в 1937 г. в католическом университете Фужэнь в Пекине после его посещения главой «культурно-исторической школы» венским этнографом патером В. Шмидтом. Этнография, обозначавшаяся большей частью тер-

<sup>29</sup> Лу Синь, Историческая эволюция китайской художественной прозы «сяошо» (пер. с кит.), «Дружба», 1958, №№ 36, 39, 41, 42.

<sup>30</sup> Лу Синь, Собр. соч. (пер. с кит.), М., 1954—1956, т. I, стр. 74—80, 120—130, 133—194, 212—228, 283—304.

<sup>31</sup> См., например, Young Chin-Chi, L'écriture et les manuscrits lolos, Genève, 1935; его же, Among the aboriginal tribes of Kwangsi, Pingshek, Kwangtung, China (без года); его же, L'organisation social des Lolos indépendants à la Ta-Liang-Chan, «Social Research», т. I, № 3 (оттиск, без года).

ином «жэньвэньсюэ» (букв. наука о человеческой культуре), на всех этих факультетах считалась частью антропологии: задачи ее ограничивались изучением культуры и быта национальных меньшинств.

Факультетов социологии (шэхуэйсюэси) было в Китае до Освобождения гораздо больше. Они существовали в государственных университетах Нанкина, Шанхая, Тяньцзиня, Гуанчжоу, Куньмина, а также в миссионерских высших учебных заведениях Пекина (Яньцзиндасюэ), Наннина (Цзиньлиндасюэ), Ханчжоу (Чжанцзяндасюэ), Учана (Хуачжундасюэ), Чэнду (Хуасидасюэ) и некоторых других городов. На социологическом факультете Яньцзинского университета этнографические курсы читались с 1925 г.; деканом здесь был проф. У Вэнь-цзао — ученик и исследователь Бронислава Малиновского; преобладало влияние колониалистской «функциональной школы» со всеми ее пороками: антиисторизмом, отрицанием прогрессивного развития человеческой культуры, узким описательным «практицизмом» в полевых исследованиях и т. п. Очень резко дорожки эти были выражены, например, в работах Фэй Сяо-туна, посвященных этнографическому изучению жизни крестьян деревни Цзянцунь около Шанхая, или в статьях Ли Цзин-ханя о семье китайских крестьян окрестностей Пекина. Влияние функционализма сказывалось и во многих других исследованиях китайских этнографов того времени, например, в книге Чжэнь Хань-сена о земледелии народов южного Китая или в довольно многочисленных работах, посвященных брачным отношениям и системам родства самих китайцев<sup>32</sup>. Не избегал влияния функциональной школы и Линь Яо-хуа — один из видных современных китайских этнографов, автор ценных работ по этнографии мяо, и, цзяжун и других национальных меньшинств юго-западного Китая<sup>33</sup>. Несмотря на серьезные методологические недостатки этих трудов, в них сохранился богатый фактический материал, имеющий большое значение для разработки вопросов истории первобытного и раннеклассового общества, в частности истории семьи, родовой организации, первичных форм сельской общины и т. п.

При гоминьдановском режиме центральным научным учреждением Китая была Китайская академия (Academia Sinica), в которую входил Институт социальных исследований, возглавлявшийся проф. Тао Мэн-хэ, а также Институт истории и филологии с четырьмя отделениями — истории, языкознания, археологии и антропологии. При отделении антропологии существовала группа этнографии. Реакционные концепции, связанные с входившей тогда в моду в США философией прагматизма, господствовали и в этих академических учреждениях. Исследования культуры и быта китайцев (хань) отрывались от аналогичных исследований национальных меньшинств, которым вообще почти не уделялось внимания, так как гоминьдановцы даже отказывали им в праве считаться отдельными народами и рассматривали их как «родовые объединения» (этот нелепый термин употреблял Чан Кай-ши в своей контрреволюционной книге «Судьба Китая») <sup>34</sup>. Проводя по отношению к отсталым,

<sup>32</sup> Fei Hsio-tung, A field study of country life in the Yantse valley, London, 1939; Chen Han-Seng, Frontier land system in southernmost China, New York, 1949; Fend Han-yi, Teknonimy as a formative factor in the Chinese kinship system, «American Anthropologist», New ser., т. 38, 1936, № 1, стр. 59—66; его же, The Chinese kinship system, «Harvard Journal of Asiatic Studies», т. II, 1937, № 2, стр. 142—170; Hsü Francis L. K., The problem incest tabu in a North-China village, «American Anthropologist», New ser., т. 42, 1940, № 1, стр. 122—135; его же, Observation on cross-cousin marriage in China, «American Anthropologist», New ser., т. 47, 1945, № 1, стр. 83—103.

<sup>33</sup> Lin Yueh-hwa, Miao-man peoples of Kweichow province, «Harvard Journal of Asiatic Studies», т. V, 1941, № 3—4, стр. 261—345; его же, Kinship system of the Lolo, «Harvard Journal of Asiatic Studies», т. IX, 1946, № 2; его же, The kinship system of the Giarung, «Yenching Journal of Social Studies», т. IV, 1949, № 2.

<sup>34</sup> См. Мао Цзэ-дун, О коалиционном правительстве (пер. с кит.), Избранные произведения, т. 4, М., 1953, стр. 549.

угнетенным и бесправным национальным меньшинствам политику насильственной ассимиляции, гоминьдановцы не могли, конечно, поощрять их этнографическое изучение.

## 3

Из сказанного выше должно быть ясно, что нельзя искать прямой линии развития от социологии и антропологии гоминьдановского Китая к этнографической науке в Китайской Народной Республике, базирующейся на методологии марксизма-ленинизма и тесно связанной с национальной политикой Коммунистической партии Китая и Народного правительства. Это не значит, конечно, что должны быть выброшены за бортик все конкретные материалы, накопленные китайскими этнографами до Освобождения; несомненно, однако, что материалы эти требуют критической оценки и разработки в свете задач развития социалистической науки в наши дни. В такой же критической оценке нуждаются и этнографические данные, накопленные в старом феодальном Китае, как мы видели, очень богатые и разнообразные, но почти не систематизированные. «За долгий период существования феодального общества,— писал в 1940 г. Мао Цзэ-дун,— в Китае была создана замечательная культура. Разобраться в процессе развития этой древней культуры, выкинуть из нее всю феодальную рухлядь, взять ее демократическое зерно — вот необходимое условие развития новой национальной культуры и укрепления веры нации в свои силы»<sup>35</sup>. Тогда же товарищ Мао Цзэ-дун подчеркивал, что «культура новой демократии — культура национальная... она отнюдь не может объединяться с реакционными, империалистическими культурами каких бы то ни было других наций, так как наша культура — революционная национальная культура. Китаю следует впитывать в больших количествах прогрессивную культуру иностранных государств в качестве сырья для обогащения своей культуры»<sup>36</sup>.

Большое значение для формирования современной китайской этнографии имели теоретическая разработка и практическое разрешение национального вопроса в Освобожденных районах Китая, а также деятельность передовых представителей китайской интеллигенции, постепенно переходивших на позиции марксизма-ленинизма. Несмотря на крайне тяжелую и напряженную обстановку гражданской и антияпонской войны, китайские коммунисты везде, где они были у власти хотя бы в течение самого малого времени, последовательно проводили мероприятия по поднятию экономического и культурного уровня национальных меньшинств, по обеспечению их фактического равноправия с китайцами, по ликвидации национальной дискриминации и антагонизма между разными национальностями. Во время Великого похода Китайской Красной армии с юга на северо-запад страны в 1934—1935 гг., при движении через районы расселения и, мяо и других национальных меньшинств в провинциях Гуанси, Гуйчжоу, Юньнань и Сычуань под непосредственным руководством Мао Цзэ-дуна, устанавливались самые дружественные отношения с этими народами, оказывалась им экономическая и культурная помощь, велась работа по разъяснению национальной политики Коммунистической партии Китая<sup>37</sup>.

Большое внимание национальному вопросу уделяли китайские коммунисты в освобожденном пограничном районе Шэньси — Ганьсу — Нинся в годы антияпонской войны 1937—1945 гг., а также в Дунбэе и

<sup>35</sup> Мао Цзэ-дун, О новой демократии, Избранные произведения, т. 3, стр. 271.

<sup>36</sup> Там же, стр. 269—270.

<sup>37</sup> См., например: Э. Сноу, Героический народ Китая, М., 1938, стр. 34—35; Чэнь Чан-фэн, Вместе с председателем Мао в Великом походе, «Дружба», 1959 № 1, стр. 27—31; Чэнь Ци-тун, Великий поход (пер. с кит.), в сборн. «Современные китайские пьесы», М., 1956, стр. 215—338.

ругих очищенных от гоминьдановцев областях страны в период Третьей гражданской войны (1946—1949). Еще на VI расширенном пленуме ЦК КПК, проходившем в Яньане в октябре 1938 г., Мао Цзэ-дун подчеркивал, что основой национальной политики партии должно быть предоставление всем народам страны равных с китайцами прав и самоуправления в рамках единого государства<sup>38</sup>. Учитывая специфику исторического развития Китая и прежде всего его отсталость, полуколониальный — полуфеодальный характер общественного строя, Коммунистическая партия Китая всегда выступала за тесное сплочение всех национальностей страны трудящимися массами китайского народа, против национального сепаратизма, который использовался империалистической агентурой в ее темных целях и заключал в себе опасность усиления империалистов на побой окраинной территории в случае ее «обособления» от центрального правительства. При обосновании этого важного теоретического и практического положения национальной политики Коммунистической партии Китая учитывался, в частности, печальный опыт вооруженных выступлений в 1920-х—1930-х годах некоторых национальных меньшинств Китая, подпавших под влияние агентов империализма. Примерами таких выступлений могут служить авантюры хуэйского милитариста Ма Чжу-ина, пытавшегося при поддержке японцев создать «Независимое мусульманское государство» на северо-западе Китая, или уйгурского пантюркиста Сабита Дамуллы, объявившего в 1934 г. о создании «Республики Восточный Туркестан»<sup>39</sup>.

В работе «О коалиционном правительстве» Мао Цзэ-дун, опираясь на труды Маркса и Ленина, специально остановился на вопросе о национальных меньшинствах. Он указал, что антинародная гоминьдановская клика проводила по отношению ко всем малым народам Китая политику жесточайшего угнетения и чудовищной эксплуатации, целиком унаследованную от маньчжурской династии и северных милитаристов. Примерами «практического осуществления» этой политики могут служить кровавые расправы, учиненные в 1943—1945 гг. над монголами хайма Ичжу, над хуэй Ганьсю (дунганами) или различными национальными меньшинствами Синьцзяна<sup>40</sup>. Решительно осудив эти зверства, товарищ Мао Цзэ-дун напоминает, что в 1924 г. Сунь Ят-сен в манифесте I съезда гоминьдана писал: «Гоминьдан торжественно заявляет, что за всеми национальностями, населяющими Китай, признается право на самоопределение; после победы революции над империалистами и милитаристами будет создана свободная, единая (образованная на основе добровольного союза всех национальностей) Китайская республика»<sup>41</sup>. Мао Цзэ-дун подчеркивает, что Коммунистическая партия Китая полностью согласилась с этой национальной политикой Сунь Ян-сена, преданной забвению чанкайшистами.

В той же работе Мао Цзэ-дун перечисляет основные задачи китайских коммунистов в разрешении национального вопроса. «Коммунисты должны помогать широким народным массам национальных меньшинств, в том числе тем их руководителям, которые тесно связаны с народными массами, в их борьбе за политическое, экономическое и культурное освобождение и развитие и за создание собственных войск национальных меньшинств, которые стояли бы на страже интересов народных масс. Язык, письменность, нравы, обычаи и религиозные верования национальных меньшинств должны уважаться»<sup>42</sup>. В полном соответствии с этими

<sup>38</sup> См. «Цзэфан» (Освобождение), 1938, № 57, стр. 24.

<sup>39</sup> См., например, А. Г. Яковлев, Решение национального вопроса в Китайской Народной Республике, М., 1959, стр. 33—43.

<sup>40</sup> Мао Цзэ-дун, О коалиционном правительстве, стр. 549—550.

<sup>41</sup> Там же, стр. 550.

<sup>42</sup> Там же, стр. 550—551.

положениями в Яньане еще в 1941 г. был создан Институт национальных меньшинств, который подготовил для работы среди них группу революционных кадров<sup>43</sup>. В этом Институте, наряду с китайцами, учились хуэй, монголы, корейцы и представители других национальных меньшинств. Велась работа по изучению хозяйства, быта и культуры многонационального населения Освобожденных районов — прообраз будущей этнографической работы в Китае после Освобождения. Результаты этих исследований, в которых принимали участие многие товарищи, работающие на национальному вопросу и в настоящее время, использовались в практике народно-демократического строительства.

Уже тогда национальные меньшинства принимали активное участие в общественно-политической жизни Освобожденных районов. В Антифашистском конгрессе народов Азии, состоявшемся в Яньане осенью 1941 г., вместе с китайцами участвовали монголы, и, мяо, маньчжуры и представители других национальных меньшинств<sup>44</sup>. Позднее — после очищения Дунбэя от японских оккупантов в 1945 г. — стали создаваться под руководством Коммунистической партии Китая национально-демократические союзы — Монгольский союз борьбы за национальную автономию, Корейская демократическая лига, Северо-Восточная Федерация хуэй и др.<sup>45</sup>. При поддержке партии 15 февраля 1946 г. было образовано Восточномонгольское народное автономное правительство, а в начале апреля того же года в г. Чэндэ произошла встреча представителей восточных и западных районов Монголии и была достигнута между ними договоренность о создании единого автономного района Внутренняя Монголия<sup>46</sup>. Осуществлено это решение было, как известно, в мае 1947 г. — более чем за два года до образования КНР. Монгольский народ в Китае вступил на путь экономического, социального и культурного прогресса и стал еще более активно бороться за полное освобождение страны<sup>47</sup>.

Полное равноправие было предоставлено в Дунбэе и тем национальным меньшинствам, которые не получили до образования Китайской Народной Республики национальной автономии (корейцы, хуэй, маньчжуры, эвенки, ороочоны). Во время проведения аграрной реформы они получили землю наряду с китайцами (землей были наделены, например, более 200 тыс. семей корейцев). Общее число национальных школ в Дунбэе в 1949 г. увеличилось по сравнению с периодом японской оккупации в три раза. Только корейских средних школ работало 70 (против 17 при японцах). Были созданы четыре корейских педагогических института и университет. Учебников на корейском языке выпущено в 1946—1949 гг. свыше миллиона экземпляров<sup>48</sup>. За пределами Дунбэя активное участие в вооруженной борьбе с гоминьдановской армией и в налаживании мирной жизни в очищенных от врага районах принимали в 1945—1956 гг. народы Синьцзяна, бай в Юньнани, чжуан в Гуанси, ли и мяо на острове Хайнань и многие другие<sup>49</sup>. Хайнань, например, был в значительной степени очищен от гоминьдановцев еще до высадки десанта Народно-Освободительной армии в апреле 1950 г.<sup>50</sup>

Все эти факты, свидетельствующие о большой активности национальных меньшинств Китая на фронте борьбы с гоминьдановцами и мирно-

<sup>43</sup> Хуа Минь, Институты национальных меньшинств, «Дружба», 1958, № 29; ср. А. Г. Яковлев, Указ. раб., стр. 38.

<sup>44</sup> А. Г. Яковлев, Указ. раб., стр. 38.

<sup>45</sup> Лю Юн-ань, Демократическое и социалистическое строительство в северо-восточном Китае (пер с кит.), М., 1957, стр. 96.

<sup>46</sup> Там же, стр. 97.

<sup>47</sup> Там же, стр. 98—99.

<sup>48</sup> Там же, стр. 98.

<sup>49</sup> А. Г. Яковлев, Указ. раб., стр. 39—40.

<sup>50</sup> Там же; ср. также Л. Делюсин, На острове Хайнань. В сб. «В городах и селах нового Китая», М., 1957, стр. 127—145.

го строительства накануне образования Китайской Народной Республики, могут с первого взгляда показаться не имеющими прямого отношения к истории китайской этнографии. В действительности, однако, дело обстоит не так: проводившееся в некоторых Освобожденных районах (особенно в Шэньси — Ганьсу — Нинся и в Дунбэе) сочетание практической работы среди национальных меньшинств с изучением на базе марксизма-ленинизма их культуры и быта явилось прообразом того пути, по которому должна была пойти этнографическая наука нового Китая после Освобождения. Определенную роль в подготовке вступления китайской этнографии на этот путь сыграли также работы некоторых передовых ученых, не являвшихся этнографами по своей узкой специальности, но пользовавшихся этнографическими материалами или затрагивавших в своих трудах комплексные историко-этнографические проблемы. Сюда можно отнести, например, исследования Го Мо-жо и Фань Вэнь-ланя по древней истории Китая, в которых освещались вопросы этногенеза и этнической истории, тщательно анализировались археологические и письменные памятники для восстановления картины хозяйства, общественного строя, культуры и быта народов страны на заре их развития. Привлекались для освещения отдельных вопросов (например, о характере рабовладения в периоды Шан-Инь и Чжоу) этнографические материалы по современным народам (в первую очередь по и Сычуани, у которых рабовладельческий уклад дожил до нашего времени)<sup>51</sup>.

Немало ярких, часто очень точных этнографических данных о культуре и быте китайцев и других народов Китая содержалось в произведениях передовых китайских писателей, многие из которых жили и работали на территории Освобожденных районов, преподавали, в частности, в Академии литературы и искусства имени Лу Синя, созданной в Яньане. Большой интерес для этнографии китайского народа представляют, например, сельские рассказы Мао Дуня — «Весенние шелкопряды», «Осенний урожай», «Лавка Линя» и др. Тяжелая жизнь трудящихся китайского города прекрасно описана во многих произведениях Лао Шэ, особенно в его романе «Рикша» («Верблюд Сян-цзы»), написанном в 1935 г. Судьбам национальной буржуазии и интеллигенции, втягиванию лучших ее представителей в революционную борьбу посвящены романы Ба Цзиня и Мао Дуня, драмы Цао Юя и Ся Яня. О жизни крестьян Освобожденных районов, о первых демократических преобразованиях в китайской деревне рассказывают в своих произведениях яньаньского периода Чжао Шу-ли и Чжоу Ли-бо. У этих писателей много живых картин острой классовой борьбы в деревне, проведения земельной реформы, ломки старых косных обычаев, связанных с патриархально-деспотической семьей, возникновения отношений нового типа между молодежью<sup>52</sup>.

## 4

Образование Китайской Народной Республики в октябре 1949 г. открыло новую эпоху в истории всех национальностей Китая — эпоху завершения новодемократической революции и перехода к строительству социализма во всех областях хозяйственной, общественной и культурной

<sup>51</sup> Го Мо-жо, Эпоха рабовладельческого строя (пер. с кит.), М., 1956; Фань Вэнь-лань. Указ. раб.

<sup>52</sup> Мао Дунь, Рассказы, Соч., т. 3 (пер. с кит.), М., 1956, стр. 7—196; его же, Колебания (роман), Радуга (роман), Перед рассветом (роман), Соч., тт. 1—2 (пер. с кит.), М., 1956; Лао Шэ, Рикша (пер. с кит.), М., 1956; Ба Цзинь, Любовь (пер. с кит.), М., 1957; его же, Семья (пер. с кит.), М., 1956; его же, Весна (пер. с кит.), М., 1957; его же, Осень (пер. с кит.), М., 1957; Цао Юй, Избранное (на кит. яз.), Пекин, 1951; его же, Гроза (пер. с кит.), «Современные китайские пьесы», М., 1956, стр. 97—214; Чжао Шу-ли, Избранное (пер. с кит.), М., 1958; Чжоу Ли-бо, Ураган (пер. с кит.), М., 1951.

жизни. Неотъемлемой частью этих процессов всемирно-исторического значения являлось разрешение национального вопроса в Китае, которое могло быть достигнуто только на базе неуклонного поднятия экономического и культурного уровня всех народов страны, постепенного проведения у них демократических, а затем и социалистических преобразований с целью ликвидации всех видов эксплуатации человека человеком и осуществления фактического равноправия трудящихся независимо от их национальной, расовой и религиозной принадлежности. Основные принципы национальной политики Коммунистической партии Китая и Народного правительства, сформулированные, как мы видели, в работах Мао Цзэ-дуня еще до Освобождения, были изложены в Общей программе Народного Политического Консультативного Совета, которая стала, по существу, первой временной конституцией нового Китая. «Китайская Народная Республика,— сказано в этой программе,— являющаяся государством новой демократии, т. е. народной демократии, осуществляет находящуюся под руководством рабочего класса демократическую диктатуру народа, основанную на союзе рабочих и крестьян и объединяющую все демократические классы и все национальности Китая»<sup>53</sup>.

В первое время после провозглашения Китайской Народной Республики еще шла вооруженная борьба с гоминьдановцами на континенте и завершалось освобождение некоторых окраинных районов страны, в значительной степени населенных национальными меньшинствами, которые, как правило, активно помогали Народно-Освободительной армии в ее великом деле. Еще в 1949 г. были освобождены (преимущественно мирным путем) провинции Синьцзян, Хунань, Гуандун, Гуанси, Гуйчжоу, Сычуань и Юньнань. В апреле — мае 1950 г. части Народно-Освободительной армии окончательно очистили от противника остров Хайнань. В 1950 г. продолжалось очищение южных и юго-западных провинций (также с помощью национальных меньшинств) от банд гоминьдановцев. В ноябре 1950 г. началось продвижение войск Народно-Освободительной армии в Тибет. Наконец, в мае 1951 г. после переговоров между Центральным Народным Правительством и местными властями Тибета было подписано соглашение о мероприятиях по мирному освобождению этой неотъемлемой части Китая. В сентябре — октябре того же года Народно-Освободительная армия вошла в Лхасу. Таким образом, весь Китай, за исключением Тайваня и некоторых мелких островов, занятых остатками гоминьдановцев и американскими войсками, был освобожден<sup>54</sup>. Вне КНР из народов Китая остались только тайваньские китайцы численностью около 8 млн. чел. и гаошань (примерно 200 тыс. чел.).

Для правильного разрешения национального вопроса в Китае надо было, конечно, иметь ясное представление об этническом составе его населения, о хозяйстве, общественном строе, культуре и быте его многочисленных народов, находившихся ко времени Освобождения на самых различных ступенях социально-экономического развития и очень разнообразных в этнографическом и языковом отношении. С целью изучения на месте всех этих вопросов, а также для проведения первоначальных мероприятий по национальному размежеванию, организации национальных автономных единиц разных ступеней и улаживанию межнациональных конфликтов в 1950 г. были созданы три специальные правительственные комиссии — в северо-восточном, центрально-южном и юго-западном Китае. В работе этих комиссий приняли участие многие китайские этнографы, сразу же после Освобождения начавшие сотрудничать с народной властью. С их помощью были собраны данные о хозяйстве, культуре и

<sup>53</sup> Ху Цяо-му, Тридцать лет Коммунистической партии Китая (пер. с кит.), Пекин, 1956, стр. 105.

<sup>54</sup> Там же, стр. 100—101; «Очерки по новой истории Китая» (пер. с кит.), М., 1956, стр. 137—158.

быте различных национальных меньшинств, об их этнических территориях, наименованиях и внутренних подразделениях — языковых и территориальных. Отчеты о работе полевых отрядов указанных комиссий, опубликованные в 1951—1952 гг., содержат ценнейшие этнографические материалы.

Выступая на 3-й сессии Национального комитета Народного Политического Консультативного Совета Китая 23 октября 1950 г., товарищ Чжоу Энь-лай специально остановился на наиболее важных конкретных задачах национальной политики КНР. Он указал, что необходимо при создании национальных автономий учитывать особенности каждого народа, постоянно воспитывать трудящиеся массы национальных меньшинств в духе патриотизма и интернационализма, а китайских трудящихся — в духе национального равноправия и уважения всех национальностей. Чжоу Энь-лай подчеркнул также необходимость усиленного развития торговли и здравоохранения в национальных районах, создания собственной письменности для народов Китая, ранее ее не имевших, искоренения великодержавного шовинизма и местного национализма. В целях осуществления необходимых мероприятий в конце 1951 г. были проведены специальные конференции представителей национальных меньшинств, созванных министерствами торговли, здравоохранения, культуры и просвещения. Это были первые конференции национальных меньшинств всего Китая, на которых делегаты обсуждали важнейшие вопросы развития своих народов.

В упомянутом выступлении Чжоу Энь-лай был поставлен также вопрос о подготовке кадровых работников различных профий для работы среди национальных меньшинств (в первую очередь из числа самих этих национальностей). 24 ноября 1950 г. Государственный Административный Совет принял развернутое решение по этому вопросу<sup>55</sup>. В тот же день состоялось постановление о создании в Пекине Центральной академии национальных меньшинств (Чжунъян миньцзу сюэюань)<sup>56</sup>. Академия эта была открыта 10 июня 1951 г.; перед ней были поставлены следующие главные задачи: 1) подготовка работников высшей и средней квалификации, необходимых для осуществления национальной автономии и развертывания экономического и культурного строительства в районах, населенных национальными меньшинствами; 2) всестороннее исследование экономики и общественного строя национальных меньшинств, их исторического развития, культуры и быта, языков и письменности; 3) издание оригинальных и переводных материалов, относящихся к различным сторонам истории и современной жизни национальных меньшинств<sup>57</sup>.

В первый год своего существования Центральная академия национальных меньшинств (ЦАМН) имела два факультета: политический и языковой. Тогда же начало работать подготовительное отделение, впоследствии разделенное на две ступени, соответствующие начальной и средней школе. Была организована при Академии и нормальная средняя школа. Общее число учащихся в ЦАМН в первый год ее существования было 280 чел.; в дальнейшем это число неуклонно увеличивалось и достигло осенью 1956 г. 2400 человек, принадлежавших более чем к пятидесяти

<sup>55</sup> См. «Миньцзу чжэнцэ вэньцзянь хуэйбянь» (Сборник документов по национальной политике), I, Пекин, 1958, стр. 12—13.

<sup>56</sup> «Миньцзу чжэнцэ вэньцзянь хуэйбянь», I, стр. 14—15. Название «Чжунъян миньцзу сюэюань» означает буквально: «Центральный институт национальностей». По русски термин этот обычно переводится «Центральная академия национальных меньшинств» (ЦАМН) или «Центральный институт национальных меньшинств» (ЦИНМ). Названия эти связаны с тем, что Чжунъян миньцзу сюэюань готовит кадры для работы среди национальных меньшинств КНР и занимается их всесторонним изучением; исследование китайцев в задачи этого учреждения не входит.

<sup>57</sup> «Миньцзу чжэнцэ вэньцзянь хуэйбянь», I, стр. 14—15.



национальностям. Среди студентов было много тибетцев (главным образом на подготовительных отделениях), китайцев, хуэй (дунган), уйгур, мяо, чжуан, монголов, и, корейцев, тай, яо, тун, буи и др. В 1951—1956 гг. ЦАНМ окончило 1200 человек, из которых большинство было направлено на работу по специальности в районы расселения национальных меньшинств в качестве политических и административных работников, переводчиков, педагогов.

Политический факультет ЦАНМ готовил главным образом партийных и руководящих административно-хозяйственных и культурно-просветительных работников для автономных областей, округов и уездов. Срок обучения на основном отделении этого факультета — три года. При факультете работали специальные курсы повышения политической и идейно-теоретической подготовки руководящих местных работников национальных автономий. Была организована также двухгодичная аспирантура по марксизму-ленинизму.

Главная задача языкового факультета ЦАНМ заключалась в подготовке преподавателей, переводчиков и научных работников в области изучения языков и письменности национальных меньшинств Китая. Перед факультетом были поставлены также актуальные проблемы по созданию и реформе письменности национальных меньшинств, совсем ее не имевших или имевших в неудовлетворительном виде. Курс обучения на языковом факультете — четыре года; в 1954—1956 гг. существовала трехгодичная аспирантура. Специализация проводилась по многим языкам, в том числе по языкам тибетцев, монголов, уйгуров, казахов, чжуан, тай, буи, тун, шуи, и, наси, лису, лаху, цзинпо, кава.

В 1952 г. в составе ЦАНМ был создан научно-исследовательский отдел, к работе в котором было привлечено большинство этнографов Китайской Народной Республики и который до создания Исторического факультета в 1956 г. был центром этнографической науки нового Китая. По заданию Комиссии по делам национальностей Постоянного Комитета Всекитайского собрания народных представителей и под ее общим руководством сотрудники отдела включились в разработку ряда актуальных историко-этнографических проблем, среди которых в первую очередь должны быть указаны определение и разграничение национальных меньшинств Китая, всестороннее изучение их хозяйства и общественного строя, культуры и быта, в частности религиозных верований и культов, а также вопросы этногенеза и этнической истории, истории первобытного общества и первобытной культуры. Кроме того, перед этнографами Китайской Народной Республики был поставлен ряд других задач: изучение демократических и социалистических преобразований в хозяйстве, культуре и быте народов Китая, составление этнографических описаний отдельных национальностей, подготовка высококвалифицированных кадров в области этнографии, организация этнографических музеев.

Выполняя эти задачи (хотя и не всегда последовательно и достаточно активно), работники ЦАНМ участвовали во многих полевых исследованиях и подготовили ряд трудов, частично опубликованных в специальных изданиях. С 1955 г. начала выходить серия «Исследования по национальному вопросу в Китае»<sup>58</sup>. Вышло восемь выпусков, в которых были помещены очень интересные по материалу статьи по истории, этнографии и языкознанию дауров Дунбэя и Внутренней Монголии, цзинпо и кава Юньнани, ту (монголов) Цинхая, туцзя западной Хунани и других национальных меньшинств, прежде крайне слабо изученных, а иногда и малоизвестных вообще. Последнее полностью относится, например, к туцзя — народу тибето-бирманской языковой группы, насчитывающему более 500 тыс. чел., но в значительной степени ассимилированному китайца-

<sup>58</sup> «Чжунго миньцзу вэньти яньцзю цзикань», Пекин, 1955—57.

ми и говорящему в настоящее время преимущественно по-китайски<sup>59</sup>. Кроме этой серии, выходили еще непериодические сборники по истории и этнографии национальных меньшинств (например, «Общественный строй тибетцев», «Очерк истории уйгурского народа»). В 1954—1958 гг. издавался также «Журнал переводов по национальному вопросу» (Миньцзу вэньти ицун), в котором печатались преимущественно переводы статей советских этнографов. Сначала журнал выходил четыре раза в год; с 1957 г. он стал ежемесячным<sup>60</sup>.

Помимо Центральной академии национальных меньшинств, в 1950—1956 гг. было создано еще семь провинциальных институтов того же профиля. К концу рассматриваемого периода все эти институты (включая ЦАНМ) окончили около 25 тыс. чел., принадлежащих более чем к сорока национальностям. Институты эти следующие: Центрально-Южный в Ухани (в 1957 г. преобразован в филиал ЦАНМ), Северо-Западный в Ланьчжоу, Юго-Западный в Чэнду, Гуйчжоуский в Гуйяне, Юньнаньский в Куньмине, Гуансийский в Наньнине, Цинхайский в Синине<sup>61</sup>. Во всех этих институтах готовятся для работы среди национальных меньшинств кадры работников различных специальностей — агрономы и животноводы, врачи и медсестры, политработники и преподаватели самых разнообразных предметов (языков, литературы, истории, географии, биологии, физики, математики и др.). Часть факультетов, отделений и курсов при институтах национальных меньшинств относится к системе высшего, часть — к системе среднего образования. При некоторых институтах были созданы исследовательские группы; работы этнографического характера велись главным образом в Ухани, Чэнду и Куньмине, где среди профессорско-преподавательского состава имелись соответствующие высококвалифицированные кадры.

Кроме ЦАНМ и местных институтов национальностей, работа по этнографическому изучению народов КНР в первые же годы после Освобождения была развернута в провинциальных, областных и окружных комитетах по делам национальностей в связи с практическими задачами поднятия экономического и культурного уровня прежде отсталых народов на юге, западе и севере страны. Работники этих комитетов собрали много ценных культурно-бытовых материалов, частично опубликованных в специальных отчетах, различных сборниках, журналах и газетах. Примерами таких публикаций могут служить книги «Письменность и язык национальных меньшинств Китая» (сборник статей)<sup>62</sup>, «Национальные меньшинства Юньнани» (коллективный труд работников провинциального комитета по делам национальностей)<sup>63</sup>, Цю Пу «Успешное развитие Автономного района Внутренняя Монголия»<sup>64</sup>. Местными комитетами по делам национальностей было издано также несколько этнографических карт отдельных районов Китая<sup>65</sup>. Существенное значение для этнографии имели и некоторые лингвистические работы, в особенности труды Ло Чан-пэя, Фу Мао-цзи, Ма Сюэ-ляна и других языковедов, посвященные классификации языков национальных меньшинств и разработке для них новых систем письменности<sup>66</sup>.

Надо сказать, наконец, об историко-культурных и этнографических работах музеев и различных обществ КНР. В общекраеведческих и не-

<sup>59</sup> «Чжунго миньцзу вэньти яньцзю цзикань», IV, стр. 175—196.

<sup>60</sup> «Миньцзу вэньти ицун», 1954—1958.

<sup>61</sup> Хуа Минь, Указ. раб.

<sup>62</sup> «Гонэй шаошу миньцзу юйянь вэньцзыды чайкуан», Шанхай, 1954.

<sup>63</sup> «Юньнань шаошу миньцзу чайкуан», Куньмин, 1956.

<sup>64</sup> Цю Пу, Шэнли цянцзинь чжунды Нэймэнгу цзичжищю. Пекин, 1954.

<sup>65</sup> См. С. И. Брук, Этническая картография в Китайской Народной Республике. «Сов. этнография», 1959, № 4.

<sup>66</sup> Ло Чан-пэй, Чжунго шаошу миньцзуды юйянь сишу хэ вэньцзы цинкуан, «Кюсюэ тунбао», т. 2, вып. 5, 1951, стр. 491—495; Фу Мао-цзи, О письменности национальных меньшинств, «Народный Китай», 1956, № 21, стр. 13—18; Ма Hsueh-tiang, Many languages, «China in transition», Peking, 1957, стр. 190—197.

которых специальных музеях (исторических, художественных), реконструированных и расширенных, а частично и вновь организованных после Освобождения, накапливались ценные этнографические коллекции и развешивались новые экспозиции, отражающие различные стороны хозяйства, культуры и быта народов Китая, осуществление у них демократических и социалистических преобразований. Постоянные и временные этнографические выставки были созданы при ЦАНМ в Пекине, его филиале в Ухани, при музеях Харбина, Сианя, Шэньяня, Нанкина, Чунцина, Наньнина, Куньмина и других городов. В 1957 г. в Пекине была развернута специальная историко-культурная выставка, посвященная хуэй. Выставка эта была подготовлена Мусульманским обществом, созданным в 1953 г. и проводившим большую работу по изучению истории, культуры и быта мусульман Китая, в особенности хуэй и уйгуров<sup>67</sup>. Велась аналогичная работа и Обществом буддистов Китая, также организованным в 1953 г.<sup>68</sup>

Серьезным пробелом в работе китайских этнографов в первые годы после Освобождения было недостаточное внимание к изучению культуры и быта китайцев. ЦАНМ и институты национальностей, комитеты по делам национальностей и большинство местных музеев работы по этнографии китайцев почти не вели, так как вся деятельность этих учреждений была подчинена главным образом практическим задачам экономического и культурного строительства у национальных меньшинств. В большей мере изучением культуры и быта китайцев занимались фольклористы КНР, которые затрагивали в своих многочисленных работах, наряду со специальными вопросами изучения народного поэтического творчества, и некоторые общетнографические темы — о народном изобразительном искусстве (в частности о художественных ремеслах), театре, танце, музыке, об обычаях и обрядах, связанных с сельским хозяйством, семейной и общественной жизнью, о мифах, легендах и других видах фольклора как историческом источнике. Накопление (а частично и научная обработка) материалов по некоторым разделам исторической и современной этнографии китайцев происходило также во многих специализированных институтах и музеях, вроде Исторического музея в пекинском дворце Гугун, Института прикладного искусства в Пекине, Музея истории музыки при Институте музыки КНР, музеев по истории искусства в Шанхае и Тяньцзине. Нельзя забывать также об отображении жизни китайского народа, его борьбы за построение социализма в художественной литературе. После Освобождения видное место заняли здесь очерки, короткие рассказы, повести и романы о социалистических преобразованиях во всех областях хозяйства и культуры, о ломке старого бытового уклада, о раскрепощении женщин, жизни молодежи, новых отношениях в семье. Примером сборника лучших произведений такого рода может служить книга «Избранные рассказы 1953—1955 годов», включающая новеллы Лю Бай-юя, Ли Чжуня, Ли Вэньюаня и других современных писателей<sup>69</sup>.

## 5

Предпосылками дальнейшего прогресса этнографической науки в Китае были демократические и социалистические преобразования, осуществленные во всех областях экономики, общественной жизни и культуры в годы успешного выполнения первого пятилетнего плана развития народного хозяйства (1953—1957). При проведении этих преобразований

<sup>67</sup> См. например, Ma Chien, How Muslims live to day, «China in transition», стр. 202—205; «The Religious Life of Chinese Moslems», Peking, 1956.

<sup>68</sup> Cha o Pu - chu, More Ties among Buddhists, «China in transition», стр. 206—211.

<sup>69</sup> Книга эта легла в основу сборника «Современные китайские новеллы», изданного в Москве в 1958 г.

у различных народов учитывались собранные при участии этнографов данные об особенностях их хозяйства, общественного строя и культуры, о соотношении у них различных социально-экономических укладов и классовых групп населения. Важнейшее демократическое преобразование первых лет народной власти — аграрная реформа — проводилась среди национальных меньшинств в более длительные сроки, чем в районах с преобладанием китайского населения, где она закончилась уже в 1952 г. Все же к 1954 г. у большинства земледельческих народов окраинных районов страны (общей численностью свыше 20 млн. чел.) аграрная реформа также была в основном завершена. Многие миллионы крестьян различных национальностей были наделены землей, которой раньше владели помещики и другие эксплуататорские элементы.

У народов с сильно развитым феодализмом (например, у уйгуров, хуэй, маньчжуров, земледельческих групп монголов, отчасти у чжуан, буи, тун, бай, наси, юньнаньских и некоторых других национальных меньшинств) земельная реформа проходила, как и у китайцев, в обстановке острой классовой борьбы с помещиками, земли которых передавались крестьянам, а сами владельцы в случае сопротивления реформе или ранее совершенных преступлений несли по суду заслуженное наказание. Среди национальных меньшинств с менее развитыми феодальными отношениями (например, среди многих групп тай, ли, хани, мяо, яо, некоторой части и) аграрная реформа проводилась мирным путем в процессе разъяснительной работы среди полуфеодальной-полупатриархальной верхушки общества и даже с привлечением наиболее передовых и сознательных ее представителей к участию в демократических преобразованиях. Мирный путь преобразований был характерен и для ляншаньских ицзу в Сычуани, у которых преобладали рабовладельческие отношения. К началу 1957 г. рабство здесь было почти ликвидировано: свыше 600 тыс. рабов, полурабов, малоземельных крестьян получили земельные наделы из расчета по 1—4 му на человека. Земля была выделена и бывшим рабовладельцам, часть которых участвовала в проведении реформы.

Не проводилась земельная реформа среди тех народов, у которых ко времени Освобождения только еще складывалось классовое общество и были сильные первобытно-общинные отношения. Это имело место, например, у расселенных в пограничных районах западной Юньнани лису, лаху, дулун, ну, цзинпо, кава, булан, бэнлун (всего около 700 тыс. чел.). В 1954 г. Коммунистическая партия Китая выработала по отношению к ним новый курс — непосредственного перехода к социализму, минуя этап демократической революции. Тогда же одновременно с энергичным развитием сельского хозяйства этих национальностей развернулась работа по созданию у них в порядке опыта групп взаимопомощи и сельскохозяйственных кооперативов низшего типа. Очень своеобразно проводились демократические преобразования также у тех национальных меньшинств, основным занятием которых было животноводство кочевого или полукочевого типа (значительная часть монголов и близких к ним народов — ту, баоань и дунсян, а также казахи, киргизы, многие группы тибетцев Цинхая и Сычуани). Главное внимание уделялось в этих случаях регулированию порядка использования пастбищ различными социальными группами скотоводов, борьбе с внеэкономической эксплуатацией пастухов, снижению арендной платы за пользование скотом.

Демократические преобразования у национальных меньшинств стимулировали поднятие их экономического и культурного уровня, способствовали росту политической активности. Одним из ярких выражений этого процесса было быстрое увеличение числа национальных автономных единиц различных ступеней — областных (районных), окружных и уездных. К 1954 г. в Китайской Народной Республике существовало уже 40 единиц территориально-национальной автономии, к 1957 г. число их достиг-

ло 77 (из них — два автономных района: Внутреннее-Монгольский, созданный, как указывалось выше, в 1947 г., и Синьцзян-Уйгурский, образованный 1 октября 1955 г.). В конституции, принятой на Первой сессии Всекитайского собрания народных представителей первого созыва 20 сентября 1954 г., равноправие всех национальностей и их право на автономию в составе единого китайского государства было закреплено юридически. В статье 3-й главы I этого важнейшего исторического документа было специально указано, что «все национальности пользуются свободой использования и развития своего языка и письменности, свободой сохранения или изменения своих нравов и обычаев»<sup>70</sup>.

Поскольку Китайская Народная Республика в целом, завершая народно-демократическую революцию, переходила к строительству социализма, постольку и среди национальных меньшинств страны за демократическими преобразованиями должны были последовать преобразования социалистические и среди них, в первую очередь, кооперирование сельского хозяйства. В первичных полусоциалистических формах оно началось у некоторых народов (например, у уйгуров, чжуан, бай, национальных меньшинств Цинхая) еще до завершения аграрной реформы. В политическом отчете ЦК Коммунистической партии Китая VIII Всекитайскому съезду партии 15 сентября 1956 г. товарищ Лю Шао-ци констатировал, что «в большинстве районов национальных меньшинств страны одержана решающая победа в проведении демократических и социалистических преобразований. В районах национальных меньшинств, где проживает более 35 миллионов человек, среди 28 миллионов в основном закончено проведение социалистических преобразований; среди 2,2 миллиона проводятся социалистические преобразования; примерно среди 2 миллионов осуществляются демократические преобразования и только среди 3 с лишним миллионов демократические преобразования еще не проводятся».

Товарищ Лю Шао-ци подчеркнул также, что, «наряду с социальными преобразованиями, ключом в деле превращения национальных меньшинств в современные нации является развитие в их районах современной промышленности»<sup>71</sup>. Это вполне понятно, так как рабочий класс всегда является руководящей силой современных социалистических наций, которые без него никогда не могли бы сложиться. Естественно, что Коммунистическая партия Китая и Народное правительство обратили особое внимание на создание в районах расселения национальных меньшинств промышленных баз общегосударственного значения, а также на развитие различных предприятий местного значения. На территории Внутренней Монголии, например, началось строительство Баогууского металлургического комбината, а на территории Синьцзян-Уйгурского автономного района — Карамайской нефтяной базы. В 1956 г. в национальных районах, где прежде совсем не было промышленности, работало уже 423 государственных промышленных предприятия. Общее число рабочих из среды местных жителей в районах компактного расселения национальных меньшинств достигло к концу пятилетки 200 тыс. чел. Так, в Нуцзянском автономном округе национальности лису, (северо-запад Юньнани), очень богатом полезными ископаемыми, вступили в строй 54 предприятия добывающей и обрабатывающей промышленности<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> «Конституция Китайской Народной Республики», Пекин, 1954, стр. 14.

<sup>71</sup> Лю Шао-ци, Политический отчет Центрального Комитета Коммунистической партии Китая VIII Всекитайскому съезду партии, Пекин, 1956, стр. 75—76.

<sup>72</sup> Данные об экономическом и политическом развитии национальных меньшинств КНР взяты из различных новейших китайских источников. Официальные документы, относящиеся к этому вопросу, опубликованы в «Сборнике документов по национальной политике» («Миньцзу чжэнцэ вэньцзянь хуэйбянь», т. I—II, Пекин, 1958). Много фактических материалов о развитии национальных меньшинств помещено в журнале

Велики были в годы первой пятилетки и успехи культурного строительства среди национальных меньшинств. В 1956 г. расходы центрального государственного бюджета на нужды культурного строительства озорсли по сравнению с 1955 г. по всей стране на 18,4%, по Внутренней Монголии — на 50,4%, по Синьцзяну — почти на 26%, по Цинхаю — более чем на 71%, по Тибету — на 28,7%<sup>73</sup>. Быстрыми темпами развивалось среди национальных меньшинств просвещение. В районах их компактного расселения было открыто свыше 24 тысяч высших, средних и начальных школ. Число учащихся в институтах национальных меньшинств достигло к концу пятилетки 11 тыс.<sup>74</sup> Наряду с развитием школьного образования повсеместно развернулась работа по ликвидации неграмотности и по созданию новых систем письменности для народов, совсем ее не имевших или имевших в неудовлетворительном виде. В 1955 г. начал свою деятельность Институт языков национальных меньшинств Академии наук КНР, направивший в разные районы страны семь экспедиций для сбора материалов, необходимых для создания или усовершенствования письменности ряда национальных меньшинств. Для и, мяо, чжуан новые алфавиты на латинизированной основе были к концу пятилетки уже разработаны.

Быстрые темпы экономического и культурного развития национальных меньшинств Китайской Народной Республики повысили значение этнографической науки в стране и вместе с тем поставили перед китайскими этнографами новые ответственные задачи. Осенью 1956 г. в составе ЦАНМ был создан исторический факультет со специализацией по этнографии и истории национальных меньшинств. На первый курс факультета было принято 125 студентов — китайцев, монголов, хуэй, чжуан, тун, корейцев, и, мяо. В двухгодичную аспирантуру при факультете поступило осенью 1956 г. 30 чел., из которых 20 являлись выпускниками языкового факультета ЦАНМ, а остальные почти все были командированы местными институтами национальных меньшинств — Юньнаньским, Гуансийским, Гуйчжоуским и Юго-Западным. Кроме китайцев, среди аспирантов были хуэй, монголы, корейцы, тун. Все они специализировались по этнографии и прослушали в 1956/57 и 1957/58 учебных годах у советских и китайских специалистов курсы общей этнографии, исторической этнографии Восточной Азии, истории первобытной культуры, антропологии и археологии. Для аспирантов были также организованы практические занятия и семинары, все участники которых подготовили специальные исследовательские работы.

Активное участие этнографы ЦАНМ и других научных учреждений Китайской Народной Республики принимали в комплексных экспедициях, организованных в конце 1956 г. Комиссией по делам национальностей Постоянного Комитета Всекитайского собрания народных представителей и Академией наук КНР для длительного (4—7 лет) изучения истории, экономики, культуры и быта национальных меньшинств различных районов страны. Всего было организовано первоначально восемь таких экспедиций, направленных в следующие районы: Дунбэй и Внутреннюю Монголию, в Синьцзян-Уйгурский автономный район, в Тибет, Сычуань, Юньнань, Гуйчжоу, Гуанси, Гуандун. От ЦАНМ в этих экспедициях приняло участие свыше 20 высококвалифицированных этнографов. В марте 1957 г. в Пекине состоялась первая отчетная конференция, посвященная работе этих экспедиций. Общий обзор их деятельности сделал товарищ Се Фу-мин — заместитель председателя Комиссии по делам

«Дружба» за 1957—1959 гг. Особенно интересна в этом отношении статья Ван Дяня «Через века к социализму» («Дружба», 1958, № 3). Ценные сведения по тому же вопросу дает А. Г. Яковлев в книге «Решение национального вопроса в Китайской Народной Республике» (М., 1959).

<sup>73</sup> А. Г. Яковлев, Указ. раб., стр. 91—92.

<sup>74</sup> Хуа Минь, Указ. раб., стр. 22—23.

национальностей. Были заслушаны, оживленно обсуждены, а частично и подвергнуты острой критике доклады руководителей и участников отдельных экспедиций, в том числе доклады Сун Шу-хуа о цзинпо автономного округа Дэхун в Юньнани, Цзинь Цзя-у — о хайнаньских ли, С Кан-луна — о ляншаньских и, Цю Пу — об ороочонах. Особенно острой была дискуссия о соотношении первобытно-общинного и раннего классового (феодалного) социально-экономических укладов у цзинпо и ли, а также о характере общественного строя и Ляншаня. Отчеты заслушанные на конференции, были опубликованы для внутреннего пользования.

В 1956—1957 гг. значительно расширились и окрепли связи между китайскими и советскими этнографами. В совещании этнографов СССР в Ленинграде весной 1956 г. принял участие проф. Линь Яо-хуа, выступивший с докладом «Некоторые насущные проблемы, стоящие перед китайскими этнографами в связи с разрешением национального вопроса в Китайской Народной Республике»<sup>75</sup>. В течение двух с лишним лет (1956—1958) в ЦАНМ читал лекции автор настоящей статьи, несколько работ которого было опубликовано в «Журнале переводов по национальному вопросу»<sup>76</sup>. Линь Яо-хуа совместно со мной подготовил доклад «О предмете этнографии и ее задачах в КНР», прослушанный на одном из заседаний этнографического семинара, организованного в ЦАНМ для профессорско-преподавательского состава. В июне—августе 1957 г. в Китае находились в командировке научные сотрудники Института этнографии АН СССР П. Е. Терлецкий и Г. Г. Стратанович, работавшие вместе с китайскими учеными над этнографической картой Китая и текстом тома «Народы Восточной Азии» из серии многотомного издания «Народы мира», выпускаемого Институтом этнографии<sup>77</sup>.

## 6

1957 год был во многих отношениях переломным в новейшей истории народов Китая. Это был год успешного выполнения первого пятилетнего плана развития народного хозяйства КНР и подготовки к дальнейшему, еще более мощному и быстрому наступлению социализма во всех областях жизни страны. Социалистическая революция в области собственности на средства производства была в основном уже завершена; но это не означало завершения революции в Китае вообще: под руководством Коммунистической партии Китая развернулся новый этап — этап социалистической революции на политическом и идеологическом фронтах, проводившейся путем всенародного движения за упорядочение стиля в работе и борьбы против правых элементов. Движение это, начавшееся в мае 1957 г., охватило все стороны общественной жизни и имело огромное значение для теории и практики разрешения национального вопроса, для китайской исторической науки в целом и для этнографии, в частности. В разгар движения — 19 июля — была опубликована речь товарища Мао Цзэ-дуня «К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа», в которой есть специальный раздел, озаглавленный «Вопрос о национальных меньшинствах»<sup>78</sup>. Раздел этот посвящен главным образом анализу противоречий между китайцами (хань) и национальными меньшинствами.

Отметив, что численность национальных меньшинств Китайской Народной Республики превышает 30 млн. чел., товарищ Мао Цзэ-дун под-

<sup>75</sup> См. «Сов. этнография», 1956, № 3, стр. 79—91.

<sup>76</sup> См. «Миньцзу вэньти изун», 1957, №№ 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11; 1958, №№ 2, 3, 8.

<sup>77</sup> См. «Сов. этнография», 1958, № 2, стр. 106—121.

<sup>78</sup> Мао Цзэ-дун, К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа (пер. с кит.). Приложение к журналу «Народный Китай», 1957, № 13, стр. 17.

черкивает, что, составляя всего 6% населения страны, они занимают территорию, равную примерно 50—60% всей площади Китая. «Поэтому непременно необходимо,— пишет он,— наладить отношения между ханьцами и нацменьшинствами... Как великоханьский шовинизм, так и местный национализм неблагоприятны для сплочения всех национальностей. Это одно из противоречий внутри народа, которое надо преодолеть»<sup>79</sup>. В процессе движения за упорядочение стиля в работе Коммунистическая партия Китая, не прекращая усилий по преодолению великодержавного шовинизма, должна была сделать главный упор на борьбу с местным национализмом, который в 1957 г. усилился в связи с попытками правых элементов среди некоторых народов Китайской Народной Республики опорочить национальную политику партии, свернуть эти народы с социалистического пути и искусственно изолировать их от китайцев и других национальностей страны<sup>80</sup>. Наиболее резкие проявления местного национализма, доходившие до требования полного отрыва от Китайской Народной Республики целых областей и выражавшие несомненно уже не противоречия внутри народа, но «противоречия между нами и нашими врагами» (по терминологии Мао Цзэ-дуна), имели место среди хуэйских, уйгурских и тибетских реакционеров. Были националистические вспышки и среди правых элементов у народов южного Китая (например, у тун и мяо в провинции Гуйчжоу).

Анализируя причины усиления местного национализма в 1957 г., заместитель председателя Комитета по делам национальностей Государственного Совета КНР товарищ Ван Фэн указывал, что оно «явилось отражением борьбы против социализма буржуазных и других эксплуататорских элементов в среде национальных меньшинств, тех социальных групп, которые не хотели принять проводимые преобразования»<sup>81</sup>. Для организации борьбы с реакционным национализмом всех видов и вместе с тем для разработки положительной программы нового этапа социалистического строительства в национальных районах в июле 1957 г. в Циндао состоялось объединенное совещание Постоянного Комитета Всекитайского собрания народных представителей и Комиссии по делам национальностей. В работе этого совещания приняли участие товарищи Мао Цзэ-дун и Чжоу Энь-лай. Был намечен, в частности, курс на повышение идейно-политического уровня работников среди национальных меньшинств, на овладение ими марксистско-ленинской теорией национального вопроса, с тем чтобы они могли успешно осуществлять задачу социалистического воспитания широких трудящихся масс многонационального населения страны. Новые ответственные задачи в этом аспекте были поставлены и перед институтами национальных меньшинств.

Борьба с правыми элементами развернулась весной и летом 1957 г. и среди работников по национальному вопросу — сначала в ЦАНМ, а затем и в других учебных заведениях и научных учреждениях. Среди этнографов наиболее активными правыми оказались последователи реакционной функциональной школы Фэй Сяо-тун и У Вэнь-цзао, хотевшие восстановить в Китайской Народной Республике буржуазную социологию, подменив ею исторический материализм — единственно верную методологию марксизма-ленинизма в области изучения общественных явлений. Фэй Сяо-тун долгое время занимал ответственные посты в ЦАНМ и руководил Юньнаньской исследовательской группой. Заслуженной суровой критике подверглись как старые, так и новые работы Фэй Сяо-туна, в которых он, рассматривая культуру и быт сельского насе-

<sup>79</sup> Мао Цзэ-дун. К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа, стр. 17.

<sup>80</sup> Лю Гэ-пин, Октябрь и национальный вопрос (пер. с кит.), «Дружба», 1957. № 10, стр. 11—14.

<sup>81</sup> «Гуанминь жибао», 2 марта 1958 г.



ления Китая с позиций функционализма, видел в них только сумму неизменных навыков, приспособленных к специфическим локальным условиям, отрицал факт повышения жизненного уровня крестьянства после Освобождения и предлагал путь развития сельской экономики, исходящей всецело из местных нужд без учета общих перспектив социалистического строительства в стране<sup>82</sup>.

Движение за упорядочение стиля в работе и борьба с правыми вызвали необходимость серьезной перестройки всей учебной и научной работы в области национального вопроса и этнографии, включая экспедиционные полевые исследования. С особой остротой необходимость эта ощущалась в Юньнаньской исследовательской группе, сотрудникам которой пришлось заново пересмотреть фактический материал, собранный под руководством Фэй Сяо-туна и страдающий весьма существенными недостатками (слабое внимание к изучению экономического базиса, недооценка классового расслоения среди национальных меньшинств, увлечение пережиточными явлениями и игнорирование современности).

В начале августа состоялась научная конференция в Куньмине, на которой были заслушаны доклады об этнографическом изучении цзинпо, кава, ну, дулун, лису. В сентябре в Пекине проходило Второе отчетно-экспедиционное совещание, на котором был вскрыт ряд аналогичных ошибок в работах многих исследовательских групп — синьцзянской, тибетской, гуйчжоуской, гуандунской и др. Стало ясно, что в ходе движения за упорядочение стиля китайским этнографам надо еще внимательно проверить всю свою работу, проводить ее под непосредственным руководством партии, ставя на первый план политические задачи, и подчинять всю свою деятельность общенародным интересам социалистического строительства.

Чрезвычайно богаты событиями в жизни этнографов Китайской Народной Республики были два последних года перед десятилетним юбилеем Освобождения (1958—1959). Весной 1958 г. — первого года второй пятилетки — Китай вступил в период Большого скачка (Да яоцзинь) — быстрого подъема во всех областях экономики, общественной жизни и культуры.

Национальные меньшинства Китая приняли самое активное участие в Большом скачке, осуществляя на деле генеральную линию партии: «напрягая все силы, стремясь вперед, строить социализм по принципу — много, быстро, хорошо и экономно». Процесс кооперирования сельского хозяйства у подавляющего их большинства не только завершился, но и поднялся на высшую ступень: народные коммуны с многоотраслевым хозяйством, оснащенным новой техникой, стали базой социально-экономической организации населения в подавляющем большинстве районов национальной автономии. В результате острой борьбы были разгромлены правые элементы, в том числе и местные националисты. В 1958 г. в составе Китайской Народной Республики оформились два новых автономных района — Гуанси-Чжуанский (5 марта) и Нинся-Хуэйский (25 октября). К десятилетию образования КНР в Китае стало уже 87 единиц национальной автономии — 4 района, 29 округов и 54 уезда. Территориальную автономию получили 36 национальных меньшинств, насчитывающих вместе более 26 млн. чел. (95% всех проживающих компактно национальных меньшинств страны)<sup>83</sup>. В марте — апреле 1959 г. был подавлен контрреволюционный мятеж в Тибете, который, вопреки надеждам империалистов и тибетских reactionеров, «не привел к расколу

<sup>82</sup> Фэй Сяо-тун, Нэйди нунцунь (Деревня во Внутреннем Китае). Куньмин, 1955; его же, Чжунфань цзянцунь (Второй раз в деревне Цзянцунь). «Синьгуаньча» (Новое обозрение), 1957.

<sup>83</sup> Се Хэ-чоу, Торжество национальной политики, «Дружба», 1959, № 40, стр. 14—16 (тов. Се Хэ-чоу — заместитель председателя Комитета по делам национальностей КНР).

Родины и возвращению Тибета на старый путь, а содействовал укреплению единства Родины, содействовал гибели тибетских реакционных сил, содействовал демократизации Тибета и возрождению тибетского народа»<sup>84</sup>. В настоящее время в Тибете началось проведение демократических реформ.

Успехи экономического и культурного строительства у национальных меньшинств Китая за последние два года огромны. Так, например, в четырех автономных районах в 1958 г. валовая продукция промышленности выросла по сравнению с 1957 годом на 69,8%, а сбор зерна — на 44,5%. Во Внутренней Монголии, в Синьцзян-Уйгурском автономном районе, в провинциях Цинхай, Ганьсу и Сычуань поголовье скота с 1949 по 1958 г. увеличилось более чем в два раза. В первой половине 1959 г. среди национальных меньшинств КНР было более 4,2 млн. учащихся начальных школ, свыше 390 тыс. учащихся средних школ и более 22 тыс. студентов. Если сравнить эти цифры с периодом до образования КНР, то окажется, что число учащихся в начальных школах увеличилось в 9 раз, в средних школах — в 111 раз, а в вузах — в 36 раз<sup>85</sup>. Ученые Академии наук КНР и ЦАНМ закончили обследование языков 33 народов и составили проекты алфавитов для 18 национальностей (чжуан, буи, тай, ли, мяо, наси, лису, лаху, хани, цзинпо, кава и др.). Практически вопрос о создании письменности для бесписьменных народов в 1959 г. был в основном успешно разрешен. Во время празднования славного десятилетнего юбилея КНР тов. Чжоу Энь-лай имел полное основание сказать, что «наша Родина стала большой семьей, в которой все народы полностью равноправны, живут в дружбе и помогают друг другу»<sup>86</sup>.

Среди этнографов и других исследователей в области национального вопроса также наметился Большой скачок в работе. 23 июня 1958 г. был официально открыт новый научно-исследовательский Институт национальностей Академии наук КНР с тремя отделами: национального вопроса, истории и этнографии<sup>87</sup>. В начале июня происходила Третья отчетно-экспедиционная конференция, которая вылилась в широкое критическое и самокритическое обсуждение основных проблем китайской этнографии, ее задач и методов работы в период развернутого строительства социализма. На конференции были заслушаны отчеты о работе экспедиционных научно-исследовательских групп, в том числе Юньнаньской группы, добившейся под новым руководством значительных успехов в своей деятельности (докладчик — начальник группы товарищ Хоу Фан-юй). Резкой критике были подвергнуты идейно-политические и методологические ошибки Ли Юй-и, Цзин Цзя-у, У. С. Сайрани, Янь Куня, Янь Чэн-чжи и некоторых других этнографов, которые не смогли до конца избавиться от влияния реакционной буржуазной науки, не смогли искренне и последовательно «свергнуть белое знамя и водрузить красное знамя» во всей своей общественной и научно-исследовательской деятельности. Это была острая борьба между социалистической и капиталистической линиями

<sup>84</sup> Сообщение Телеграфного агентства Синьхуа о мятеже в Тибете, Прилож. к журн. «Дружба», 1959, № 14, стр. 4; см. также постановление по вопросу о Тибете первой сессии Всекитайского собрания народных представителей Второго созыва, в котором подчеркивается, что «неуклонным курсом КНР является последовательное осуществление под единым руководством Центрального Народного Правительства национальной районной автономии, при которой широкие народные массы и патристически настроенные деятели различных кругов будут сами вершить свои дела, последовательное осуществление под единым руководством Центрального Народного Правительства демократических реформ» (цит. по статье Хоу И «За новый скачок, за дальнейшее сплочение народа», «Дружба», 1959, № 20, стр. 3—6).

<sup>85</sup> Се Хэ-чоу, Указ. раб.

<sup>86</sup> Чжоу Энь-лай, Великое десятилетие, «Жэньминь жибао», 7 октября 1959 г. (ср. также «Правда», 9 октября 1959 г.).

<sup>87</sup> См. «Исследовательская работа по национальностям в КНР», «Сов. этнография», 1959, № 1, стр. 134—136.

развития китайской этнографии, между «большой правдой и большой неправдой»! Наиболее жаркие дискуссии разгорелись по вопросам методологии этнографической науки, ее задач в деле изучения хозяйственных и культурно-бытовых преобразований в период развернутого строительства социализма, оценки уровня общественно-экономического развития и классового состава различных народов Китая до и после Освобождения, разоблачение местного национализма, критики реакционных буржуазных школ в этнографии, особенно функционализма.

На той же конференции был подробно обсужден и принят план Большого скачка в области исследования национальностей Китая на 1958–1959 гг. В соответствии с этим планом в августе 1958 г. в районы расселения пятидесяти национальных меньшинств Китайской Народной Республики выехали исследовательские группы для составления историко-этнографических очерков этих национальностей к десятилетию образования КНР. В состав групп вошли сотрудники, преподаватели и студенты Института национальностей, ЦАНМ и других центральных и местных учреждений (всего более 1000 чел.). Итогам конференции был посвящен особый сборник — «Скачок в исследовательской работе по национальному вопросу»<sup>88</sup>. С сентября 1958 г. стал выходить журнал Института национальностей «Миньцзу яньцзю» (Исследования по национальному вопросу), в задачу которого входит пропаганда успехов национальной политики Коммунистической партии Китая и Народного правительства, разработка теории национального вопроса на базе методологии марксизма-ленинизма, публикация оригинальных и переводных статей по различным вопросам этнографии, критика реакционных буржуазных теорий.

В настоящее время этнографическая наука в Китайской Народной Республике находится на пути крутого подъема к высотам марксистско-ленинского знания, вооруженного самой передовой в мире методологией и неразрывно связанного с практикой социалистического строительства. Вся работа по изучению хозяйства, культуры и быта народов Китая ведется под руководством Коммунистической партии и подчиняется основным задачам строительства социализма. Творчески применяется к конкретным китайским условиям опыт передовой советской науки. Этнографы Китайской Народной Республики прилагают все силы к тому, чтобы стать действительно «красными» и в то же время высококвалифицированными специалистами. Сбор материалов для 60-томной серии «Очерков этнографии и истории» народов Китая в основном уже закончен. В феврале 1959 г. в Пекине происходило совещание этнографов, на котором обсуждались проблемы дальнейшего развития этнографической науки и были также намечены конкретные мероприятия по завершению всех очерков. К десятилетию КНР уже были подготовлены и критически обсуждены предварительные тексты историко-этнографических описаний многих народов. Полевая работа по сбору дополнительных материалов продолжается. Можно не сомневаться, что работа эта будет успешно выполняться и в недалеком будущем этнографы всего мира получат от своих китайских коллег ценный подарок — обобщающий труд по этнографии национальных меньшинств самой большой страны Восточной Азии, уверенно идущей вместе с СССР и другими странами лагеря социализма к светлому коммунистическому будущему.

#### SUMMARY

The accumulation of ethnographical knowledge in China began in hoary antiquity. Information about culture and everyday life is found on dice of the Shang-Yin period (XVI—XI centuries B. C.).

Many works of folklore and literature of the peoples of China are rich in ethnographical data. Here among others we find books of different travels and sea voyages, com-

<sup>88</sup> «Миньцзу яньцзю гунцзоды яоцзинь», Пекин, 1958.

mercial expeditions, pilgrimages, etc., which were most popular in feudal China. Progressive Chinese intellectuals of the end of the 19th and beginning of the 20th century became especially interested in the study of the culture and life of the people.

The movement of May 4th 1919 which opened a new stage in the history of China, the stage of the new democratic revolution, played a decisive role in the development of the revolutionary-democratic trend in Chinese science and culture. For ethnography the works of the founder of modern Chinese literature Lu Hsun, especially his works devoted to the study of folklore, are of great importance. Nevertheless the official ethnography of China, which was created in the 1920's was greatly influenced, up to Liberation, by different reactionary Western-European and American theories, especially those of the colonialist functional school. This harmful influence was also felt after Liberation and impeded the reconstruction of the work of the ethnographers of the Chinese People's Republic on the basis of Marxist-Leninist methodology.

After the formation of the Chinese People's Republic ethnography has been developing in China in close connection with the national policy of the Communist Party of China, the main direction of which was outlined in the works and practical activities of Comrade Mao Tse-tung during the Yenan period. In 1951 the Central Academy for National Minorities was established in Peking. In 1956 its structure was enriched by the creation of a history faculty where students get special knowledge in history of national minorities and ethnography. In 1958 the scientific Institute of Nationalities of the Academy of Sciences of the Chinese People's Republic began its activities in three departments: the nationality problem, ethnography and history. The Institute issues a scientific monthly entitled «Minzu Yanjiu (Investigations on the National Problem)». It also publishes symposiums and separate books, which contain valuable studies in ethnography.

Together with the «Great Leap» in all the fields of socialist construction in China a «Great Leap» is also taking place in ethnographical science. The plan of this leap has been worked out at the Institute of Nationalities. It envisages the preparation of a series of historical-ethnographic essays on 50 national minorities of China. The collection of materials for those essays is carried out by 16 groups of investigator working in different regions of the country. The essays themselves are also written on the spot. The significant date of October 1st found Chinese ethnography considerably strengthened. successfully completing its struggle «for the downthrow of the white flag and the hoisting of the red banner, for the liquidation of bourgeois ideology and the consolidation of socialist ideology».

---



# С О О Б Щ Е Н И Я

АМИНЕ АВДАЛ

## ПАТРОНИМИЯ У КУРДОВ АРМЕНИИ В XIX в.

Несмотря на классовое расслоение, в быту курдов Армении вплоть до XX в. сохранились значительные пережитки родового строя.

Наиболее крупной родственной (псаммой)<sup>1</sup> группой курдов Армении был в XIX в. габил (род). Габил состоял из бāров, бār — из семей.

В габил входило 5—10 или немногим более бāров, бār состоял примерно из 60 больших и малых семей. В Армении и в Закавказье вообще существовали следующие курдские габилы и бāры: Зилан («ростки» — габил), Мла («плечистые» — габил), Сипка («белые» — габил), Бруна («бородатые, бровастые» — бār), Коркотиа («почитатели крупы дзавара» — бār), Шамска («поклонники солнца» — габил), Гасана (имя вождя габила), Стурка («рогатые» — бār), Мхайла (имя вождя бāра), Байандура (название местности в Турции — габил), Шкака («подозрительные» — габил), Раша («черненькие» — бār), Кхалалоша («горячие сердца» — бār), Пиваза («почитатели лука» — бār), Ахосия (имя вождя габила), Сбхана («священные», «чистые» — бār), Мроя («мертвецы» — бār), Нивейя («почитатели луны» — бār).

Основным занятием курдов Армении в дореволюционное время были овцеводство и частично земледелие. Женщины занимались ковроделием и выделкой войлока. Некоторые ковры называются именами бāров и родов, например: «Ханея», «Зилея» и т. д. Члены бāра совместно пользовались источниками, пастбищами, у оседлых курдов также и пахотными землями, гумнами, мельницами, зерновыми запасами, совместно пасли и содержали овец.

Тесно связанные родственными отношениями, члены бāра считали себя единым коллективом, единой силой и с экономической, и с общественной, и с идеологической точек зрения.

До земельной реформы 1870 г. в Восточной Армении пастбища и пахотные земли, составлявшие общую собственность этих псаммных групп, большей частью использовались коллективно, а полученные сельскохозяйственные продукты распределялись по семейно, хотя, разумеется, львиная доля доставалась вождям и именитым людям бāра. Последние объясняли это необходимостью кормить большое число гостей, посещавших их дома. Таким образом, под видом родственных связей они эксплуатировали своих родичей. Кроме того, родичи главы бāра выполняли в его доме самую тяжелую работу: обрабатывали землю, мололи зерно, починяли сельскохозяйственные орудия, пасли стада, охраняли пастбища и т. д. Глава бāра, бāрапет, ага или бек, был лишь руководителем хозяйственных работ.

С развитием в Закавказье торгово-промышленного капитала постепенно разрушался патриархальный быт курдов. В результате земельной реформы в Армении курды-земледельцы и часть кочевников, ставших оседлыми, получили землю. Получившие землю члены бāра имели право не подчиняться распоряжениям сельской земельной общины. За курдом-крестьянином сохранялось право продать свой участок (не везде) и, в нарушение бāровых обычаев, даже уйти из деревни. Лучшие и самые большие участки сосредоточились в руках беков и богатеев, вследствие чего экономическое положение трудовых курдов еще более ухудшилось. Курды платили налоги не только государству, но и бāрапетам. Зачастую ага или «риспи» (староста села) под видом государственных налогов, под всяческими предлогами, взимал со своих родичей и неродичей деньги и продукты. Курды платили государству подоходный и военный налоги, на них ложились также расходы по строительству дорог, содержанию администрации сельской общины (старосты, писарей, старшин) и т. д.

После распределения земель и углубления расслоения в курдской деревне бār начал разлагаться. Семья стала переходить от коллективной собственности к частной.

<sup>1</sup> «Псамм» — «родич», родственник по отцовской линии.

Беки и богатеи, богатые хозяйства, обеспеченные пахотной землей и пастбищами, взимали с бедных плату за пользование их землями деньгами и натурой.

В конце XIX в. в курдских селах Армении, наряду с патриархально-феодальными отношениями, быстрыми темпами развивалось крупное землевладение. Это обстоятельство, естественно, не могло не оказать воздействия на внешние и внутренние отношения бәров.

Курдские бәры в Армении, кроме хозяйственной общности, были связаны также общественным и идеологическим единством. Общественное единство бәра выражалось в том, что каждый бәр с входящими в него семьями представлял собой общественно-единую ячейку. Каждый бәр имел свой отдельный квартал в деревне.

Единство этих групп состояло в том, что дома семей родственного квартала были смежные. Большая часть домов были подземными или полуподземными, с полукупольными перекрытиями. Стены сообщающихся домов имели отверстия, «олк». Отверстия эти имели хозяйственное, общественное и военное значение, в частности служили для передачи различных вестей. Подобные отверстия можно видеть и сейчас в стенах старых домов в курдских селах.

Каждый бәр имел единую военную силу и единое руководство. Военный руководитель бәра назывался «сәркар» (руководитель мужчин), а руководство, осуществлявшееся советом старейшин, — «сәркарти». Часто в совете старейшин принимали участие и чем-либо прославившиеся женщины.

Во время военных действий мужчины и женщины бәра, руководимые советом старейшин, несмотря на некоторые внутренние противоречия, все как один выступали против врагов. Они защищали бәр от мстителей, разбойников, похитителей женщин, воров, от нападений других бәров и т. д. Когда же курды восставали против чужеземных захватчиков, все бәры, входящие в род, объединялись для общей борьбы. Курдские габили — роды, как и большие бәры имели военные объединения, называвшиеся «комед дабилә» (группы родов), «комед бәра» (группы бәров) или же, «алаи» (военные объединения). Этими военными группами руководили сәркары родов или бәров.

По обычному праву каждый член бәра был обязан мстить за убитого или пострадавшего родственника. Это считалось правом и долгом. «Ху» пеш хунева» (кровь за кровь), — говорили курды.

Единство членов бәра характеризовалось также эндогамией. Курды стремились брать в жены прежде всего девушек своего бәра — «кнезези»<sup>2</sup>. «Кнез нкара намамие кка», — «кнез не может быть изменницей», — говорили родители брачующихся и другие члены семьи, — потому что она наша родственница, девушка нашего бәра».

Единство рода выражалось в обычаях, связанных с умыканием женщин. Если похищали девушку какого-либо рода для мужчины другого рода, то весь род девушки поднимался на кровную месть и борьбу с враждебным родом. В то же время родичи похитителя, согласно обычаю, по очереди сожигательствовали с похищенной женщиной, а затем отдавали ее похитителю. Остатки этого обычая сохранились в пред-революционное время у бәра «Мусесана» в Текорском районе Карского уезда. Участники похищения, для поддержания чести своего родича, по очереди уводили в свой дом похищенную женщину, а затем с почестями, подарками и с особыми обрядами возвращали ее в дом похитителя, однако теперь уже не сожигательствуя с ней.

Курдским бәрам Армении свойственно также идеологическое единство, заключающееся в том, что члены этих групп считают себя происходящими от одного общего предка и чтут его память. Для увековечения памяти предка члены бәра в прошлом каждую весну совершали обряд жертвоприношения. В жертву приносили обычно свзу, готовили кушанья, из ручьев кувшинами приносили воду. Все это относили на могилу предка, где раздавали бедным для того, чтобы, по представлению курдов, души предков имели на том свете свою долю еды. Каждый бәр имел свое кладбище (или же один ряд на сельском кладбище) и своих духовных лиц — шейхов и пиров у курдов-езидов, у которых в большей степени сохранились пережитки язычества; у курдов-мусульман главным духовным лицом был мулла, общий для всех бәров. Духовенство руководило организацией празднеств, религиозных обрядов. Одновременно духовные лица были иногда родовыми и бәровыми вождями, военными руководителями.

Каждый бәр имел свое святилище. Так, например, бәр «Коркотна» («почитатели крупы»), проживающий в селе Кондахсаз Апаранского района, в горах Пахкуняц, имел свое святилище (священный камень) «Ардауд», у которого каждое лето в июле месяце члены бәра совершали жертвоприношение и различные обряды. Первый кусок мяса жертвенного животного полагался духовному лицу, второй — вождю, затем мясо раздавали всем членам бәра. В более позднее время, примерно после 90-х годов XIX в., вследствие ослабления кровнородственных связей, мясо жертвенного животного распределялось поровну как между членами данного бәра, так и между соседями.

В день смерти члена бәра все, кроме подростков, в знак траура надевали на лоб черную повязку и все вместе принимали пришедших из других сел «науаров» (людей в трауре). Если семья умершего была бедная и не в состоянии была сделать как полагается «хер» (поминки), то все члены бәра посылали ей животных, чтобы родственники смогли почтить память умершего, раздав мясо соседям.

Характерной особенностью идеологического единства бәра является понятие

<sup>2</sup> «Кнез» (перс.) — девушка или вообще женщина, родственная по крови.

«оджаха» (очага), имеющее несколько смысловых значений. Говоря «оджах», курды понимают под этим словом зажженный предком огонь, а также очаг, камин, наконец, дом и богатство, принадлежащее семье или группе семей. Оджах — очаг считался священным, в него не разрешалось плевать, пачкать вокруг. Очаг являлся символом счастья семьи или б́ара. Поэтому курды часто клялись очагом.

Наряду со специфически б́аровым культом среди курдов Армении были распространены общекурдские верования. У курдов-езидов вера в бога-творца была весьма слабой. Преобладало почитание явлений и предметов природы, главенствующее место занимали почитание тотема, и культ божества земледелия «Малакетауза».

До наших дней в курдском языке сохранился ряд слов, отражающих кровнородственные отношения и говорящих о наличии кровнородственных группировок. Вот, некоторые из этих слов: б́ар (группа кровных родичей), тохум (семья, поколение, происходящее от общего предка), дж'нс (род, поколение), псам (кровный родич), с'лс'лс (происхождение из одного племени, рода, б́ара), ас'л (принадлежность к кровнородственной группе, происхождение из какой-либо такой группы), камо б́ра-псама (группа братьев, кровных родичей), тайфа (родственная группа), аширати (племя, большая группа родичей, члены которой готовы защищать друг друга).

В курдском языке находим также и ныне выражения, свидетельствующие о наличии родственных отношений и привычках курдов действовать совместно. Таковы: хоадна бра-псама (земельные участки братьев), сурие б́аре (б́аровое стадо), меред б́аре (мужчины б́ара), бе гауата ж'н у мере б́аре (силами, усилиями мужчин и женщин б́ара), ч'ко д'кя, саркаре б́аре д'кя (все, что делается, делается руками б́арового вождя).

Таким образом, несмотря на классовое расслоение в курдской деревне, в дореволюционное время среди курдов Армении еще в значительной мере сохранялось хозяйственное, общественное и идеологическое единство небольших родственных групп. Группу, сохранившую такое единство, М. О. Косвен назвал «патронимией», рассматривая ее как особую историческую общественную форму. «Патронимия, — говорит он, — является исторической общественной формой: она свойственна патриархальному родовому строю, но весьма устойчиво сохраняется у многих народов в распаде этого строя, нередко и в условиях классового строя, подвергаясь тогда, конечно, классовому метаморфозу. В качестве особой общественной формы патронимия играла крупную и разностороннюю роль в родовом быту и в известной мере эту роль сохраняла не только с распадом родового строя, но и с полным исчезновением рода»<sup>3</sup>.

То же можно сказать о б́аре. Курдский б́ар — это отмеченная М. О. Косвеном патронимия со всеми ее особенностями.

<sup>3</sup> М. О. Косвен. Патронимия и проблема структуры рода, в кн. «Вопросы этнографии Кавказа», Тбилиси, 1952, стр. 257.

А. Я. ШЕВЕЛЕНКО

## УТРЕННИЙ ДАР

Среди различных подарков, приношений и платежей, которыми сопровождалось в прошлом заключение брака, особое место занимает так называемый «утренний дар». Это — подарок, в различной, иногда денежной форме, который давал новобрачный своей жене после первой брачной ночи. Согласно распространенному толкованию, утренний дар представлял собой вознаграждение жене за сохранение ею девственности.

«Утренний дар» — перевод немецкого «Morgengabe». Данный термин принят в потребление, поскольку памятники древнемецкого права подробнее других характеризуют сущность этого обычая. Из эдикта лангобардского короля Ротари от 643 г. мы узнаем, что Morginsar жена получала от мужа после первой брачной ночи<sup>1</sup>. Morginsar играл важную роль у лангобардов, в законах которых вопросы семейно-имущественного права вообще занимали большое место<sup>2</sup>. О широком распространении среди ранних германцев обычая давать Morgengabe свидетельствует наличие в немецких письменных памятниках ряда вариантов этого термина: у бургундов V—VI вв. — Morgengeba<sup>3</sup>, у алеманнов VI—VIII вв. — Morgangeba<sup>4</sup>, у рипуарских франков VI в. — Morganegeuba в сочетании с латинским переводом *donum matutinale*<sup>5</sup>, у салических франков — та же германо-латинская билингва<sup>6</sup>, в англо-датских законах XI в. — Morgangyfe<sup>7</sup>.

«Утренний дар» был знаком и средневековой Германии. Написанное в XIII в. Эйке фон Репговым «Саксонское зеркало» в разделе, касающемся семейных отношений, оговаривает: «Теперь говорится о том, что должен давать своей жене в качестве Morgengave каждый человек рыцарского сословия. Утром, когда он пойдет с нею к столу, и перед едою... должен дать ей слугу или служанку моложе ее возрастом, и огороженный участок земли, и строение на нем, и оброк с полей»<sup>8</sup>. Далее перечисляется, что ходит в «утренний дар»: «Жена должна взять в качестве своего Morgengave полевой денежный сбор со всех отбившихся от своего табуна жеребцов, коров, коз и кобылиц, а также огороженное место и строение на нем»<sup>9</sup>.

В латинском переводе «Зеркала» Morgengave назван словом *dos*<sup>10</sup>. Точно так же у всех античных и средневековых источниках названо приданое. Это указывает на некоторое смешение понятий. Действительно, не всегда можно отделить одно от другого, тем более, что слово *dos* прилагается и к женскому приданому, и к мужскому. Первое упоминание о женском *dos* у галлов встречается еще в «Записках о Галльской

<sup>1</sup> «Monumenta Germaniae Historica» (в дальнейшем цит. MGH), Legum sectio I, in folio, c. IV: Leges Langobardorum, ed. F. Bluhme, Hannoverae, 1868; кн. I, тит. 9, § 12.

<sup>2</sup> Об этом праве см.: А. И. Неусыхин, Возникновение зависимого крестьянства как класса раннефеодального общества в Западной Европе VI—VIII вв., М., 1956, гл. V.

<sup>3</sup> MGH, Legum sectio I, in quarto, т. II, ч. I: Leges Burgundionum, ed. L. R. de Salis, Hannoverae, 1892, тит. 42, § 2.

<sup>4</sup> MGH, Legum sectio I, in quarto, т. V, ч. I: Leges Alamannorum, ed. K. Lehman, Hannoverae, 1888; тит. 56, § 2.

<sup>5</sup> MGH, Legum sectio I, in folio, т. V: Lex Ribuarum, ed. R. Sohm, Hannoverae, 1892; тит. 37, § 2.

<sup>6</sup> «Zehn Bücher fränkischer Geschichte vom Bischof Gregorius von Tours», т. 2, Berlin, 1951, кн. 9, гл. 20.

<sup>7</sup> «Leges Kanuti regis» (Die Gesetze der Angelsachsen, hrsg. von F. Liebermann, т. I, Halle, 1903, стр. 360, c. 73-a).

<sup>8</sup> «Des Sachsenspiegels erster Theil, oder das sächsische Landrecht nach der Berliner Handschrift v. J. 1369», hrsg. von C. G. Homeyer, 2. Ausg., Berlin, 1835, стр. 49, арт. 20, § 1.

<sup>9</sup> Там же, стр. 56, арт. 24, § 1.

<sup>10</sup> Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis, nouv. éd., Paris, 1938, т. 5, стр. 520.



войне» Цезаря: «Мужчины получают от своих жен определенное имущество, называемое *dos*»<sup>11</sup>. Во Франции к мужскому приданому прилагался средневековый термин *doarium* (новофранцузское *dotaire*). При этом французы строго различали *дуэр* и другие свадебные подарки: «Женщина, которая отказывается наследовать своему мужу,— читаем мы под 1389 г. в одном акте из сборника конгрегации св. Мавра,—но хочет забрать свое имущество, может взять приданое и свадебный подарок, невзирая на кредиторов, и сверх того — свой *дуэр*, откуда видно, что *дуэр* и свадебный подарок никогда не являлись одним и тем же имуществом; действительно, пока был жив муж, *дуэр* оставался скорее обещанием, нежели действительным даром»<sup>12</sup>. У восточных славян мы также не находим отождествления обеих частей женского имущества. Статья 93 «Русской Правды» сообщает, что вдова наследует не только часть имущества мужа, но и его подарки. «Аже жена сядеть по мужи, то на ню часть дати; а что на ню муж възложит, тому же естъ госпожа, а задница еи мужни не надобе»<sup>13</sup>. То же различие мы наблюдаем в статье 102: «Не хотети ли начнуть дети еи ни на дворе, а она начнет всяко хотети и сядети, то творити всяко волю, а детям не дати воли; но что еи дал муж, с тем же ей сядети или, свою часть вземше, сядети же»<sup>14</sup>. Идентичные порядки описаны в «Саксонском Зерцале»: «Жена не может наследовать причитающуюся ей часть имущества и *Morgengabe* при жизни своего мужа, но получает это после его смерти»<sup>15</sup>.

Трудно сказать с полной уверенностью, включался ли в русский мужской *dos* также и утренний дар, о котором нам рассказывает русская летопись<sup>16</sup>, хотя в свое время подобная точка зрения существовала<sup>17</sup>. У древних германцев «утренний дар» (*Morgengabe*) то входил в приданое, то фигурировал как специальное брачное приношение (*donatio nuptialis*)<sup>18</sup>. Зато не оставяет никакого сомнения в совпадении *dos* и «утреннего дара» обычное право средневековой Бретани. В картулярии (сборнике дарственных грамот) Ландевеннского монастыря имеется следующий акт: «Аларун дала 1 виллу монастырю св. Геноле, во спасение своей души, безоборочно и в вечную собственность, а именно — селение Виткан, которое она получила в качестве приданого, то есть как утренний дар, от мужа своего Дилеса, сына Альфретта»<sup>19</sup>. В бретонских памятниках «утренний дар» обозначался термином *eperguerth*, или *eperwert*. Сопровождающая его в Редонском картулярии латинская параллель — *donum matutinum* — свидетельствует, что речь идет о том же обычае<sup>20</sup>, хотя семантика бретонского слова несколько иная: *werth* означает в кельтских языках стоимость, плату, цену<sup>21</sup>, *eper* (от кимврского *gwyneb*) — чистоту<sup>22</sup>. Таким образом, *eperwert* есть «плата за девственность». Любопытный отрывок содержится в уже упоминавшемся мавристском сборнике под 1026 годом: Алан Ленивец, граф Корнуайский, женится на Юдифи, дочери графа Нантского. Бракосочетание происходит на острове Индр, «и там, согласно обычаю, соблюдаемому в таких случаях, Алан подарил своей жене брачный подарок, называемый *epenguerch*, т. е. дар, сделанный во внимание к девственности»<sup>23</sup>. Помимо бретонцев, «утренний дар» был знаком и другим кельтским народностям — уэльским бриттам, у которых он назывался *gwynebwarth*, и ирландцам<sup>24</sup>.

Однако «утренний дар» был характерен не только для индоевропейцев. Знали его, вероятно, и семиты, причем данные о нем имеются в столь древнем памятнике, как Библия. Некто Сихем, встретивший в пустыне деву Дину, соблазнил ее, после чего прельстился ее красотой и пришел с повинной к отцу Дины, прося ее руки и обещая дать взамен причитающиеся дары. Важно отметить, что все варианты Библии у различных народов Средиземноморья толкуют это место почти одинаково. Латинская вульгата: *Augele dotem, et munera*<sup>25</sup> (*dos* и дары) *postulate et libenter tribuam quod petieritis*;

<sup>11</sup> «C. I. Caesaris Commentarii de bello Gallico», кн. 6, гл. 19.

<sup>12</sup> Dom G.-A. Lobineau, Histoire de Bretagne, т. I, Paris, 1707, стр. 850.

<sup>13</sup> «Правда Русская», т. II, под ред. Б. Д. Грекова, М.—Л., 1947, стр. 640.

<sup>14</sup> Там же, стр. 671.

<sup>15</sup> «Des Sachsenspiegels erster Theil...», стр. 209, арт. 38, § 3.

<sup>16</sup> «Заутра приносят по ней что владуче». Ср. также «вданое» в смысле *donum* и «принос» в смысле «дар»: А. Дювернуа, Материалы для словаря древнерусского языка, М., 1894, стр. 11 и 164.

<sup>17</sup> См. О. Пергамент, К вопросу об имущественных отношениях супругов по древнему русскому праву, «Журнал министерства народного просвещения», 1894, II, стр. 16.

<sup>18</sup> E.-Th. Gaupp, Recht und Verfassung der alten Sachsen, Breslau, 1837, стр. 175.

<sup>19</sup> «Cartulaire de Landevennec», éd. par R.-F.-L. Le Men et E. Ernault, «Collection de documents inédits sur l'histoire de France», Mélanges historiques, Choix de documents, т. 5, Paris, 1886, гл. 44.

<sup>20</sup> «Cartulaire de l'abbaye de Redon en Bretagne», publ. par Au. de Courson, Paris, 1863, стр. 184.

<sup>21</sup> Wh. Stokes, Urkeltischer Sprachschatz, Göttingen, 1894, стр. 274.

<sup>22</sup> H.-M. Evans, W.-O. Thomas, Y Geiriadur Newydd, Llandebie, 1956, стр. 117.

<sup>23</sup> Dom G.-A. Lobineau, Указ. раб., т. I, стр. 89; ср. также т. II, стр. 1792.

<sup>24</sup> См. «Ирландские саги», 2-е изд., Л.—М., 1933, стр. 31.

<sup>25</sup> Курсив здесь и далее наш.— А. Ш.

tantum date mihi puellam hanc uxorem. Халдейская парафраза: *Multiply nimis super me dotem et munera* (dos и дары), et dabo sicut dixeritis mihi; et date mihi puellam in uxorem. Арабская версия: *Augete super me valdem dotem et donum* (большой dos и дар), ut dem vobis sicuti praecipietis mihi; et facite mihi puellam uxorem. Еврейско-самаритянский текст: *Multiply super me dotem plurimum, et munus* (величайший dos и дар); dabo enim sicut dixeritis mihi, modo detis mihi puellam in uxorem. Сирийская версия: *Augete super me vel in immensum dotem ac munera* (огромный dos и дары), et dabo prout praescribetis mihi, modo tribuatis mihi puellam hanc uxorem<sup>26</sup>. Касталионовская интерпретация: *Quamvis grandem a me dotem, et donum* (большой dos и дар) postulate; dabo vestro arbitrio, modo puellam mihi detis in conjugium<sup>27</sup>. Насколько явственно подразумевается под словом dos утренний дар, видно из славянского и немецкого текстов Библии, где dos прямо переводится соответствующим термином: «Назначьте самое большое вено и дары; я дам, что ни скажете мне; только отдайте мне девицу в жену»<sup>28</sup>. Древнерусское вено как раз и есть мужская плата за венок — символ девственности. Также, не задумываясь, называет Лютер в своем знаменитом немецком переводе Библии понятие dos словом «утренний дар»: *Fordert nur getrost von mir Morgengabe und Geschenk, ich will's geben, wie ihr heischt; gebt mir nur die Dirne zum Weibe*<sup>29</sup>.

Не касаясь здесь сложного вопроса о социально-экономических условиях, при которых у разных народов зародился обычай подарка за сохранение девственности, отметим лишь, что «утренний дар» возник, по всей видимости, в период разложения родового строя. Это можно объяснить, в частности, тем, что при групповом браке распространенное ныне понятие о девственности и связанных с нею моментах должно было отсутствовать. Появилось же оно только с возникновением моногамии, чему сопутствовало зарождение ряда новых представлений, обычаев и традиций.

<sup>26</sup> «Biblia Polyglotta, complectentia textus originales Hebraicos cum Pentateucho Samaritano, Chaldaicos, Graecos versionumque antiquarum», ed. Brianus Waltonus, Londini, 1657, стр. 150—151.

<sup>27</sup> «Biblia, interprete Sebastiano Castalione», Basileae, 1551, стр. 37.

<sup>28</sup> «Ветхий Завет, книга Бытия», гл. 34, п. 12.

<sup>29</sup> «Die Bibel, oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers», Odessa, 1929, стр. 39.



# Х Р О Н И К А



## СЕССИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ИТОГАМ И ПЕРСПЕКТИВАМ ЭКСПЕДИЦИОННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ АРХЕОЛОГОВ И ЭТНОГРАФОВ

6—11 апреля 1959 г. в Москве состоялись: сессия Отделения исторических наук Академии наук СССР и пленумы Института истории материальной культуры и Ученого совета Института этнографии, посвященные обсуждению итогов полевых археологических и этнографических исследований и перспектив их развития в новом семилетии. В работе сессии и пленумов приняли участие, кроме сотрудников Академии наук, представители ряда научных учреждений Москвы, Ленинграда, союзных и автономных республик и областей. В своем вступительном слове на сессии академик-секретарь Отделения исторических наук Е. М. Жуков обратил внимание присутствующих на необходимость улучшения организации и планирования работы археологов и этнографов с тем, чтобы сконцентрировать силы и средства на разработке основных и наиболее актуальных проблем. Важнейшие задачи археологов, сказал он, не только дать народу документальное представление о прошлом нашей Родины, но и обосновать новыми фактическими материалами марксистско-ленинское учение о закономерностях развития общества. Одной из актуальнейших задач этнографов является продолжение исследований современной культуры и быта народов СССР, тех процессов, которые характерны для периода развернутого строительства коммунистического общества. Задача эта очень ответственна и требует высококачественной и глубокой разработки данной тематики, создания фундаментальных трудов. Е. М. Жуков указал далее на необходимость более тесного кооперирования ученых смежных специальностей, лучшей координации деятельности Академии наук СССР и академий союзных республик, а также расширения научного сотрудничества в системе всего лагеря социализма.

Директор Института этнографии С. П. Толстов в докладе «Задачи советской этнографической науки в ближайшее семилетие» охарактеризовал намеченные к разработке проблемы, разделив их на три основные группы. Первую группу составляют проблемы, посвященные этнографическому изучению современности. Эта тематика признана ведущей в работе Института этнографии, подчеркнул докладчик. Этнографические исследования, основанные на непосредственном наблюдении процессов, происходящих в жизни народов, позволяют проникнуть в сущность этих процессов, в которых сталкиваются ростки нового, коммунистического, с пережитками старого. Советские этнографы чувствуют высокую ответственность, которая возлагается на данный участок фронта общественных наук решениями XXI съезда КПСС. Как известно, в этих решениях большое место, наряду с грандиозной программой хозяйственного строительства, занимают вопросы коммунистического воспитания людей. В этом отношении этнографы могут оказать немалую помощь, выявляя, наряду со все крепнущими элементами нового общества, пережитки прошлого в сознании людей, и по сей день еще отягощающие дело воспитания нового человека. Советскими этнографами проделана значительная работа по изучению современности, опубликованы ряд монографий и несколько десятков статей, специально посвященных этим вопросам, однако это еще только начало. В текущем семилетии и центральному Институту этнографии, и местным этнографическим учреждениям предстоит значительно расширить эту работу, координируя свои исследования, привлекая к ним специалистов-смежников — историков советского общества, философов, экономистов, юристов и др.

Вторая группа наших исследований, продолжал докладчик, охватывает вопросы, связанные с национальной проблемой: вопросы формирования наций как в СССР, так и за рубежом; исследование процессов, протекающих в социалистических нациях, а также освещение этнической истории народов, стоявших или еще стоящих на ступени, предшествующей образованию нации. Основные работы по данной тематике сосредоточены вокруг издаваемой Институтом этнографии капитальной серии «Народы мира», пять томов которой уже вышли, получив весьма положительную оценку как советской, так и прогрессивной зарубежной общественности. Институт создает также

серию имеющих большое политическое и практическое познавательное значение этнографических карт, выполненных новым, разработанным в Институте методом совмещения этнических показателей и показателей плотности населения, что позволяет очень наглядно представить картину размещения и численности народов мира. Такие карты (народов Индостана, Индокитая, Китая, Кореи и Монголии) уже вышли или выходят из печати. Перед нами стоит также задача разработки новых, впервые возникающих проблем. Так, наблюдаемые ныне в колониальных и в недавно освобожденных странах этнические процессы показывают, что традиционная формула о сложении буржуазной нации не подходит теперь для целого ряда возникающих в Азии и особенно в Африке национальных образований. То же нужно сказать и относительно языков этих народов — наблюдаются процессы их несомненного сближения; языковая дробность, пропагандируемая буржуазными учеными, на руку лишь империалистам. Все эти процессы требуют тщательного исследования и теоретического освещения нашей наукой.

Третью группу, сказал С. П. Толстов, составляют проблемы генетического порядка. Сюда входят прежде всего вопросы истории первобытного общества. Известно, какое значение придавали Маркс и Энгельс этим вопросам, поднятым в книге Морганна, в результате чего появилось замечательное произведение Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Однако уже на протяжении ряда десятилетий на эту книгу ведется атака со стороны реакционных зарубежных авторов, обосновывающих свои нападки тем, что со времен Энгельса добыто много новых фактов, якобы опровергающих его положения. Нашей неотложной задачей является разоблачение этих нападок и марксистское освещение истории первобытного общества на основе всего того, что накоплено наукой за истекшие десятилетия. К этому же кругу вопросов относится проблема, имеющая огромное мировоззренческое значение, — о происхождении человека и человеческих рас. Советские антропологи в свое время внесли большой вклад в эту область мировой науки. Но с тех пор накоплен новый материал, который многими зарубежными учеными трактуется с ложных позиций. Так, в вопросе о генеалогии *Homo sapiens* поднимаются на щит теории, ведущие его происхождение в глубь веков, оставляя в стороне ископаемые формы — питекантропа, неандертальца и др.; тем самым человек становится чем-то особым, специально созданным «божественной силой». Что касается расовой проблемы, то в зарубежной науке еще имеет хождение немало замаскированных форм расизма, с которыми мы обязаны вести непримиримую борьбу. В заключение своего доклада С. П. Толстов обратился к представителям этнографических учреждений союзных и автономных республик с просьбой дополнить предлагаемый Институт этнографии план исследований на семилетие, с тем чтобы наметить план работы всего этнографического фронта нашей страны.

Высказанные С. П. Толстовым положения относительно этнографического изучения современности были развиты и конкретизированы в докладе Л. Н. Терентьевой «Программа и план работ комплексных экспедиций по изучению процессов изменения социально-бытового и культурного укладов народов СССР в эпоху перехода от социализма к коммунизму». В текущем семилетии, сказала докладчица, этнографические исследования должны приобрести значительно больший размах и глубину. В Институте этнографии уже начата перестройка организационных форм работы в этом направлении. Институт поставил перед собой задачу превратить этнографические экспедиции в комплексные, объединяющие специалистов смежных дисциплин. Принимаются практические шаги к созданию единого руководящего центра в виде Научного совета по проблемам, связанным с исследованием преобразований, происходящих в культуре и быте народов СССР в период развернутого строительства коммунизма. В предстоящих исследованиях значительно большее место по сравнению с прошлыми годами займет изучение этнических процессов, протекающих в среде народов нашей страны. Большое внимание будет уделено изучению семейного быта народов СССР и его дальнейшего преобразования на пути к коммунизму, а также исследованию и теоретическому освещению новых явлений в жизни советского общества, возникающих в результате общего роста культуры народов. Наряду с этим будет продолжено и углублено исследование пережиточных явлений, корнящихся во вредных традициях и обычаях отсталой части населения и тормозящих наше дальнейшее продвижение по пути к коммунизму<sup>1</sup>.

С докладом на тему «Некоторые проблемы древнейшей этнической истории Африки в свете новейших данных» выступил Д. А. Ольдерогге (Ин-т этнографии). Докладчик сообщил о новейших исследованиях языков африканских народов, в частности языков Судана и об осуществленных в Африке в последние годы археологических открытиях. Рассказав о наскальных росписях в Сахаре, говорящих о заселенности этой пустыни в древнейшие эпохи, докладчик остановился на спорных вопросах об этническом составе древнего населения Сахары и о происхождении древнеегипетской цивилизации. Д. А. Ольдерогге полагает, что как историческая традиция самих египтян, считавших себя пришельцами с юга, так и данные раскопок в Судане подтверждают гипотезу о южном происхождении культуры Древнего Египта и ее тесных связях с культурой других частей африканского континента.

<sup>1</sup> Основные положения доклада Л. Н. Терентьевой вошли в передовую статью № 3 нашего журнала за текущий год.

На объединенном заседании Пленума Института истории материальной культуры и Ученого совета Института этнографии были заслушаны доклады С. П. Толстова (Ин-т этнографии) — «Работы Хорезмской экспедиции», Х. А. Моора (АН Эстонской ССР) — «К вопросу об образовании историко-культурных районов в Прибалтике» и А. П. Окладникова (ИИМК АН СССР) — «Периодизация древних культур Дальнего Востока». В докладе С. П. Толстова были изложены основные результаты деятельности Хорезмской экспедиции за истекшие годы и те перспективы, которые нашли отражение в ее семилетнем плане. Если раньше, сказал докладчик, основное место в работе экспедиции занимала проблема периодизации истории Средней Азии, в частности вопрос о наличии в ее истории рабовладельческой формации, разрешенный нами на основании вскрытых нами фактов положительно, то в настоящее время центральной стала проблема истории древних русел Аму-Дарьи и Сыр-Дарьи. Вместе с геоморфологами подготовлена большая монография по истории образования, изменения и заселения человеком древнего бассейна Аму-Дарьи. На очереди стоит изучение бассейна нижней Сыр-Дарьи. Большое место в тематике экспедиции занимает выяснение характера общественного строя племен варварской периферии Хорезма и их этнической принадлежности; это позволит решить один из наиболее дискуссионных в настоящее время вопросов — об общественном строе кочевников. Одной из задач экспедиции является также выяснение истории первобытно-общинной формации на территории Средней Азии. Вопрос о культурном наследстве — о связи памятников многовековой истории Средней Азии с современной культурой ее народов — подвергся изучению на всех этапах работы экспедиции. Комплексные археолого-этнографические исследования показали, что ряд явлений в жизни современных народов Хорезма восходит непосредственно к периоду расцвета его древней и средневековой цивилизации.

7—11 апреля проходили заседания Ученого совета Института этнографии, а также заседания секций: Восточнославянской; Среднеазиатской; Прибалтики, Поволжья и Приуралья; Народов Крайнего Севера и Сибири; Этнографии зарубежных стран; Казахской; Антропологии.

На заседании Ученого совета Института В. Ю. Крупянская выступила с докладом «Изучение рабочего быта. Итоги и перспективы». Исходя из указаний классиков марксизма-ленинизма о руководящей роли рабочего класса в составе нации, сказала докладчица, советские этнографы считают этнографическое изучение рабочих одной из наиболее важных и актуальных задач. Основная цель этих исследований — выявление духовного облика людей нашей великой эпохи. Изучая материальные условия жизни людей, мы вместе с тем должны всесторонне охватывать явления их общественной жизни и духовной культуры. В. Ю. Крупянская осветила состояние изучения культуры и быта рабочих в нашей стране, указав на необходимость создания крупного исследовательского коллектива, который вплотную занялся бы разработкой этой важной темы. Она подчеркнула также необходимость более тесной координации деятельности различных научных учреждений в планировании и проведении этой работы.

Т. А. Жданко и Б. Х. Кармышева осветили работу Среднеазиатской экспедиции, основной задачей которой в течение двух последних лет являлся сбор материалов для историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана. В Кашка-Дарьинской и Чарджоуской областях собраны подробные сведения о современном этническом составе населения, о размещении отдельных этнических, а в прошлом — родоплеменных групп. Изучались национальные меньшинства Средней Азии. Экспедиция проводит также тематические полевые исследования. В соответствии с общегосударственным планом сектор Средней Азии предполагает в текущем семилетии сосредоточить свои силы на разработке трех основных проблем: Формирование наций и национальная проблема; Культура и быт народов Средней Азии в период развернутого строительства коммунизма; Вопросы истории первобытного общества. Выполняя задачи, связанные с разработкой первой из этих проблем, экспедиция продолжит сбор материалов для Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана, а также работы по изучению этнического состава населения Средней Азии. По второй проблеме экспедиция планирует продолжение исследования процесса преобразования быта, материальной и духовной культуры сельского населения Средней Азии, избрав для этого три объекта изучения: узбекский хлопководческий колхоз в долине Зеравшана, в полосе древней земледельческой культуры и оседлости; хлопководческо-животноводческий совхоз в долине Кафирнигана — предгорной полосе, до революции населенной полукочевыми узбеками-дурмен; смешанный по национальному составу русско-киргизский колхоз, изучение которого даст возможность собрать материал по важным сторонам современного быта — взаимовлиянию культур, росту интернационализма и дружбы народов. В круг исследований, относящихся к проблеме построения коммунистического общества в нашей стране, входит и разработка темы о путях преодоления религиозно-бытовых пережитков, в частности у узбеков. Непосредственное отношение к этой теме имеет и проводящееся Среднеазиатской экспедицией изучение пережитков древних доисламских верований и обычаев.

Л. П. Потапов доложил о результатах работ Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции в 1957—1958 гг. Основной задачей экспедиции, сказал докладчик, является выяснение этногенеза и этнической истории тувинского народа. В этом направлении экспедицией проделана уже значительная работа. Собран ценный археологический и этнографический материал, в частности материал по топонимике

а родоплеменному составу тувинцев, представляющий большой интерес для исследования их этногенеза. Собранные данные говорят о сложном переплетении тюркских и монгольских элементов в культуре современных тувинцев и о ее генетической связи с культурой древнетюркских племенных объединений. Основными задачами экспедиции за ближайшие два-три года остаются исследования происхождения и истории тувинцев, но наряду с этим экспедиция активно включается в изучение их современной культуры и быта<sup>2</sup>.

О полевых исследованиях на Чукотке сообщил М. Г. Левин. В 1958 г. продолжались раскопки древнеэскимосского могильника, в Уэлене найдено большое количество гарпунов, на типологии которых, как известно, построена классификация древних эскимосских культур. Собранный материал, сказал М. Г. Левин, заставляет в известной степени пересмотреть принятую классификацию. Раскопки 1958 г. доставили очень интересный материал по древнему искусству: скульптурные изображения людей и животных, большое количество орнаментированных предметов. Значительно пополнен палеоантропологический материал. Дальнейшие исследования как на побережье, так и в континентальных районах Чукотского полуострова позволят решить давно волнующий науку вопрос о путях заселения Америки из Азии.

Н. Н. Чебоксаров сообщил о полевых исследованиях 1957—1958 гг. в Китайской Народной Республике, где он принимал участие в работах Гуанси-Юньнаньской и Гуандунской экспедиций, организованных Центральной академией национальных меньшинств. Сотрудники экспедиций обследовали все стороны хозяйства, культуры, быта и общественного строя китайцев и национальных меньшинств южного и юго-западного Китая. Большое внимание было уделено выяснению этнической истории и национальных взаимоотношений, выделению хозяйственно-культурных типов и историко-этнографических областей, исследованию социально-экономических отношений у народов южного Китая в прошлом и в первые годы народной власти. Изучению подверглись также процессы социалистических преобразований у этих народов после Освобождения.

С докладом «Цель, принципы и методы составления Кавказского этнографического атласа» выступил Г. С. Читая (АН Грузинской ССР). При создании атласа, сказал докладчик, мы ставим себе целью на основании тщательного анализа, сравнения и обобщения материалов отобразить этнографию кавказских народов, ее прошлое и настоящее, выявить самобытные черты их культуры, установить ареалы распространения отдельных этнографических явлений, вскрыть закономерности их развития. К 1965 г. предполагается подготовить пять выпусков этого атласа.

Заслушанные доклады вызвали оживленные прения. Особенно активно обсуждался доклад В. Ю. Крупянской. Выступавшие по этому докладу: А. С. Куницкий, Г. Е. Стельмах (АН УССР), Я. Г. Гулямов (АН УзССР), Н. И. Воробьев (Казанский филиал АН СССР), Л. П. Потапов (Ин-т этнографии), А. И. Залесский (АН БССР), — отмечая значимость и актуальность данной темы, сообщили об этнографических исследованиях культуры и быта рабочих, проводящихся или намечаемых к проведению представленными на этом совещании научными учреждениями. Были высказаны мнения о необходимости расширения этих исследований, о методике их проведения, об обмене опытом работы в этой области.

Некоторые из выступавших остановились на отдельных положениях доклада С. П. Толстова о задачах советских этнографов в текущем семилетии. А. С. Куницкий поднял вопрос о роли традиций в современном быту, считая неправомерным корни всех народных традиций искать в религии. Действительно, сказал он, в каждом народно-бытовом явлении можно обнаружить какие-то элементы религиозности, и этим занимается специальная отрасль науки. Но, очищая, например, народную свадьбу от этих элементов, нельзя совсем отбросить этот важный семейный обычай, как этого хотят некоторые из нас. Ведь народ считает, что без свадьбы не обойтись. К таким вопросам надо подходить со всей серьезностью. Народные традиции необходимо изучать, очищая их от религиозного налета, выявляя то, что в них имеется вредного и что — положительного. Помочь разобраться в существовании таких традиций и обычаев, показать, какие из них отжили свой век и какие еще нужны народу, — важная задача этнографов.

Этот же вопрос затронул в своем выступлении А. И. Залесский. И в Белоруссии, сказал он, некоторые считают, что традиционные явления быта и культуры должны быть попросту отброшены. Между тем, наряду с вредными традициями имеются и такие, которые входят в национальную культуру как положительное наследие прошлого. Задача этнографов, изучая народные традиции, выявлять это положительное наследие, способствовать его использованию в современных условиях. А. И. Залесский остановился далее на попытках создать современные праздничные обычаи, в частности свадебные, например «комсомольскую свадьбу», лишенную каких бы то ни было элементов церковной обрядности; но проводить ее очень сухо, как обычную вечеринку, и это не удовлетворяет молодежь. В Белоруссии стараются придать такой свадьбе национальный колорит, используя безрелигиозные национальные традиции. В Литовской ССР ставится даже вопрос о том, чтобы путем использования национальных обычаев и обрядов, лишенных религиозного содержания, бороться с религиозными

<sup>2</sup> Доклад Л. П. Потапова опубликован в № 5 нашего журнала за текущий год.

пережитками. Этнографы, хорошо знающие народные обычаи и обряды, должны помочь в этом деле.

С. П. Толстов полностью солидаризировался с выступавшими по вопросу о национальных традициях и необходимости их изучения и использования. Народ, сказал он, нуждается в том, чтобы «пустота», образовавшаяся в результате отказа от церковной обрядности, была заполнена. Обязанность этнографов подсказать, как путем возрождения ряда традиционных обычаев, очищенных от религиозного содержания, заменить эту пустоту. Народ хочет, чтобы весь цикл человеческой жизни (вступление в брак, рождение ребенка, смерть) был отмечен праздничными и траурными церемониями, которые передали бы чувства, испытываемые людьми, когда они переживают эти события. Нужно, чтобы это взяли в свои руки общественные организации, этнографы же должны подсказать соответствующие формы проведения этих церемоний, которые лишили бы их религиозной окраски и не давали возможности использовать их в целях оживления религиозных настроений.

Специальное заседание Ученого совета было посвящено вопросам обсуждения семилетнего плана Института этнографии и координации работ этнографических учреждений Советского Союза. Выступившие на заседании Г. С. Читая (АН Грузинской ССР), В. М. Сазонова (Гос. музей этнографии), Н. И. Воробьев (Казанский филиал АН СССР), Х. О. Хашаев (Дагестанский филиал АН СССР), А. С. Куницкий (АН УССР), В. Е. Гусев (Пушкинский дом), Д. С. Вардумян (АН Армянской ССР), И. В. Николаева (Красноярский краеведческий музей) и другие представители научных учреждений СССР одобрили семилетний план работы Института, отвечающий задачам, стоящим перед этнографической наукой в настоящий период, и подчеркнули необходимость дальнейшего развертывания этнографической работы на местах и тесной координации деятельности различных учреждений. Касаясь работы отчетной экспедиционной сессии Отделения исторических наук, выступавшие выразили пожелание, чтобы в дальнейшем на сессии обсуждались преимущественно итоговые работы, связанные с обобщением данного цикла.

Программа работы секций была разнообразна. На заседаниях Восточнославянской секции было заслушано 6 докладов. Л. М. Сабурова (Ин-т этнографии) сообщила о современном состоянии культуры и быта русского населения среднего течения рр. Ангара и Илама. Л. Н. Чижикова (Ин-т этнографии) доложила об этнографическом изучении населения бассейна р. Кубани. Значительный интерес вызвал доклад Л. В. Тазикиной (Гос. музей этнографии) о поездке к своеобразной группе русских — «семейским» в Забайкалье. С. К. Жегалова (Гос. исторический музей) осветила результаты изучения художественных промыслов по обработке дерева в XIX в. в б. Ярославской и Костромской губ. И. П. Работнова (Ин-т художественной промышленности) сообщила о результатах исследования народного искусства Архангельской области. О материальном быте белорусов по данным экспедиционных исследований 1953—1958 гг. сделала сообщение Л. А. Молчанова (АН БССР).

Специальное заседание секции было посвящено сообщениям о семилетних планах по этнографии и фольклору. Все выступавшие отмечали, что этнографическая работа, и в частности изучение современности, приобретает все больший размах, и призвали не только координировать эту работу с представителями других этнографических учреждений, но и шире привлекать к ней работников смежных дисциплин.

На заседаниях секции археологии и этнографии Средней Азии было поставлено 23 доклада (из них 9 этнографических). Участники работы секции заслушали сообщения об этнографических исследованиях, ведущихся академиями наук Казахской ССР (А. С. Морозова, Р. Д. Ходжаева), Туркменской ССР (Г. П. Васильева, А. Джикиев, Э. Г. Гафферберг), Узбекской ССР (Ф. А. Арипов), Киргизской ССР (М. Айтбаев). Были заслушаны также доклады об археологических работах, проводимых Институтом истории и археологии Академии наук Узбекской ССР (В. А. Шишкин), сектором археологии Института истории, археологии и этнографии Академии наук Казахской ССР (К. Акишев), сектором археологии Института истории, археологии и этнографии Академии наук Туркменской ССР (Д. Дурдыев) и др. М. А. Итина (Ин-т этнографии) выступила с докладом на тему — «Некоторые итоги и перспективы изучения дальнейших этапов истории Хорезма». С сообщениями о полевых этнографических исследованиях, проводимых Институтом этнографии, выступили: Н. А. Кисляков («Работа Таджикского отряда Среднеазиатской экспедиции»), Я. Р. Винников («Предварительные итоги сплошного этнографического обследования Чарджоуской области Туркменской ССР»), Е. М. Пещерева («Ремесленные организации Средней Азии в конце XIX — начале XX в.»). Заключительное заседание секции было посвящено вопросам координации и обсуждения семилетнего плана этнографических исследований.

В работе секции народов Крайнего Севера и Сибири приняли участие представители двенадцати научных учреждений; было заслушано 13 докладов, из которых три (В. А. Туголукова, Л. В. Хомич и С. П. Орловой) были посвящены современному состоянию культуры и быта народов Сибири. Заслушаны сообщения участников Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции — А. Д. Грача, В. П. Дьяконовой и П. И. Каралькина. Вопросы изучения религиозно-бытовых пережитков у народов Севера и путей их преодоления нашли отражение в докладах И. С. Гурвича, А. В. Смоляк и Е. А. Алексеенко. С сообщениями о работе местных учреждений выступили А. В. Беляева (Магаданский краеведческий музей), С. П. Костырев (Бурятская АССР) и С. И. Вайнштейн (Тувинская АО). На заключительном заседании

скация участники его обсудили и одобрили предложенный Институтотом этнографии план на семилетие, предполагающий расширение этнографического изучения народов Севера и Сибири и развертывание исследовательских работ в этой области на местах.

Плодотворно прошла работа секции народов Прибалтики, Поволжья и Приуралья. Было заслушано 18 докладов. Х. А. Моора (АН Эстонской ССР) сделал доклад — «К вопросу об образовании историко-культурных районов в Прибалтике». Об изучении культуры и быта колхозников сделали сообщения А. К. Крастыня и Л. С. Ефремова (АН Латвийской ССР); А. И. Вишняускайте (АН Литовской ССР) сообщила о похоронных обрядах у литовцев во второй половине XIX — начале XX в. О результатах работы Торопецкого отряда Прибалтийской комплексной экспедиции сообщила Я. В. Станкевич (Ленинград). На этнографических материалах В. В. Пименов (Карельский филиал АН СССР) осветил карело-вепские культурные отношения. В. Н. Белицер (Ин-т этнографии) сделала сообщение о происхождении мордвы-каратаев, Н. И. Воробьев и Загидиллин (Казанский филиал АН СССР) сообщили об изучении культуры и быта татар Среднего Поволжья и Приуралья. О ходе археологических работ, ведущихся Прибалтийской комплексной археолого-этнографической экспедицией и научными учреждениями Прибалтики, доложили Ф. А. Загорский, Н. Н. Гурина, А. Я. Стубавс, Л. Ванкина, В. Уртан и др.

Впервые работала секция зарубежных стран. На заседаниях ее было заслушано 14 докладов, в том числе четыре по странам Восточной и Юго-Восточной Азии: П. Е. Терлецкого («Работа по этническому картографированию в Китае»), Г. Г. Страгановича («Проблема национального состава Бирманского Союза»), А. И. Мухлинова («Этнографическая работа во Вьетнаме»), С. А. Арутюнова («Вопросы этнолингвистического изучения Северного Вьетнама»), Н. Р. Гусева и М. К. Кудрявцев доложили о ходе этнографических работ по Индии, ведущихся советскими учеными.

Сотрудники Института сообщили о результатах научных командировок в Болгарию (Л. В. Маркова), Албанию (Ю. В. Иванова) и Румынию (М. Я. Салманович). Новые этнографические данные об индейцах США сообщили И. А. Золотаревская и О. П. Аверкиева. Результаты научных командировок в страны Африки — Судан, Эфиопию и Египет осветили С. Р. Смирнов, М. В. Райт и Л. Д. Яблочков. В докладах много внимания было уделено социально-экономическим вопросам, культурным преобразованиям, национальному вопросу и общественному строю африканских народов.

На заседаниях Кавказской секции, проходивших совместно с археологами ИИМКа, было прослушано 25 докладов. Подавляющее большинство их сделали работники местных научных учреждений (А. И. Робакидзе, И. В. Чхония, З. Д. Галпоева, Р. Л. Харадзе, Н. В. Хоштария, Н. Н. Угрелидзе, Б. Н. Аракелян, Т. М. Атава, Д. С. Вардумян и др.), что говорит о широком размахе этнографических и археологических работ, ведущихся на Кавказе местными научными силами.

На заседаниях секции антропологии Г. Ф. Дебеч сообщил о состоянии работы по составлению сводки по палеоантропологии СССР, В. В. Бунак сделал доклад «О выделении антропологических типов в русском населении РСФСР по данным межгрупповой корреляции», М. М. Герасимов доложил о состоянии работы по составлению Атласа антропологических типов древнего населения СССР. Об основных итогах и задачах изучения палеоантропологии Средней Азии сообщила Т. А. Трофимова. С докладами выступили также В. П. Алексеев (Ин-т этнографии), К. Ю. Марк (АН Эстонской ССР), К. П. Наджимов (Среднеазиатский гос. ун-т) и др. М. Г. Левин (Ин-т этнографии) изложил семилетний план работы Института этнографии в области антропологии. При обсуждении его было признано необходимым усилить работы по проблемам морфологии человека. Центральное место в плане антропологов должно быть отведено составлению сводных трудов, посвященных проблемам происхождения человека, происхождения и распространения человеческих рас.

11 апреля состоялось заключительное заседание сессии Ученого совета Института этнографии. На этом заседании было отмечено значительное расширение исследования таких важных проблем, как актуальные вопросы современности, этногенез и этническая история народов. Была одобрена основная тематика этнографических исследований, отвечающая задачам, стоящим перед этнографической наукой в настоящее время. Совещание признало необходимым координировать деятельность всех научно-исследовательских учреждений нашей страны, занимающихся вопросами этнографии и антропологии, и завершить создание сводного перспективного плана этнографических работ на предстоящее семилетие. Постановлено считать основным направлением работы советских этнографов в предстоящем семилетии изучение процессов, протекающих в жизни народов СССР в период построения коммунизма, в частности изучение культуры и быта рабочих. Большое внимание предложено уделить проблемам, связанным с исследованием этнических процессов и вопросов формирования наций, а также проблемам происхождения человека и человеческих рас, истории первобытного общества. Принято решение о создании комплексной экспедиции по исследованию процессов, происходящих в эпоху развернутого строительства коммунизма в СССР.

Итоги работы Ученого совета Института этнографии и Пленума ИИМК АН СССР были обобщены С. П. Толстовым и Б. А. Рыбаковым на заключительном объединенном заседании сессии Отделения исторических наук.

*В. Горелов, О. Корбе*



## ПОЕЗДКА К ИНДЕЙЦАМ США

На основании соглашения между Институтом этнографии Академии наук СССР и Денверским музеем естественной истории (Denver Museum of Natural History) мне была предоставлена возможность в сентябре—ноябре 1958 г. посетить США. План поездки был согласован с соответствующими организациями и включал посещение районов, где живут индейцы, а также важнейших музеев и библиотек страны, в фондах которых имеются материалы по индейцам. Одним из важнейших районов, в котором почти треть населения составляют индейцы или метисы, является штат Оклахома. В этом штате живут: индейцы так называемых Пяти цивилизованных племен, о современном положении и культуре которых нам мало известно; одна из групп Союза ирокезов и потомки других земледельческих племен восточных районов страны, переселенных за Миссисипи в XIX в.; индейцы прерий, бывшие охотники на бизона, всем укладом жизни отличающиеся от переселенных племен. В настоящее время Оклахома является районом усиленной американизации индейцев. Но так как этому процессу подвергаются индейцы, находящиеся на различном уровне культуры, то и проходит он у разных народов по-разному.

Значительный интерес представляет Оклахома и для изучающих историю индейских племен. Здесь на протяжении столетия разрывались события, имевшие большое значение не только для индейцев, но и для всей страны.

Оклахома — один из самых «молодых» штатов. Только Нью-Мексико и Аризона были приняты в федерацию позже нее (1912). До 1907 г. Оклахома оставалась последним убежищем индейцев, не открытым для поселения по акту о гомстедах, частью некогда обширной «Индийской территории». Ко времени образования штата эта территория была со всех сторон окружена американскими поселениями. Сюда постепенно переводили индейцев из вновь образуемых штатов (Канзас, Северная и Южная Дакота, Небраска), и к началу XX в. на сильно сокращенной Индейской территории оказалось множество индейских племен самой различной культуры. Все они, а особенно индейцы Пяти цивилизованных племен, энергично пытались сохранить целостность и неприкосновенность своих земель, неприкосновенность Индейской территории, уменьшавшейся с каждым годом. После войны Севера с Югом индейцам стало еще труднее сопротивляться вторжению переселенцев, торговых, железнодорожных компаний. Сначала их принудили разрешить скотопромышленникам прогонять через индейские территории скот из Техаса в Иллинойс на продажу. Затем последовали уступки земли железнодорожным компаниям, которые провели дороги вплотную к Индейской территории и в 1870-х годах сумели провести через нее несколько путей и получить участки земли вдоль линии железных дорог. Земли эти они продавали втридорога поселенцам из штатов.

Открытие полезных ископаемых, и в особенности нефти, привлекло к этим землям еще большее внимание. В результате борьбы различных капиталистических компаний в 1887 г. появился закон, направленный на ограничение прав индейцев, за которым последовал окончательный удар по остаткам их самостоятельности. Для этого подготавливались мероприятия по разрушению общественной организации, позволявшей индейцам держаться друг друга; отменялось племенное самоуправление и, что более всего подрывало позиции индейцев, отменялась общинная собственность на землю. Эти меры проводились постепенно и сопровождалась открытием резерваций для свободного поселения. Сначала были открыты земли индейцев айова, затем сак, фокс, потоватоми и шауни (1891), а в дальнейшем и чейенов, арапахо и других племен западной Оклахомы. В последнюю очередь были уничтожены резервации Пяти цивилизованных племен, так как они вели упорную борьбу, затянувшуюся на много лет.

Закон 1887 г. ставил индейцев в крайне невыгодное положение. Они получали участки размерами, предусмотренными Гомстед-актом<sup>1</sup>, но, как, правило, это была худшая земля. Лучшие земли, оставшиеся после раздела, шли в продажу. Оказавшись частными собственниками в условиях капиталистического общества, недавние общинники, большая часть которых вела натуральное хозяйство, должны были конкурировать с переселившимися сюда фермерами, у которых были капиталистические формы хозяйства. Большинству индейцев такая конкуренция была не под силу. По закону индейцы не имели права продавать свои участки в течение 25 лет; однако предприимчивые люди обходили этот закон, арендуя земли индейцев. К окончанию ограничительного срока многие индейцы продали свои участки, не имея ни средств, ни навыка для ведения товарного хозяйства. Но для части индейцев и, конечно более всего для метисов из зажиточных семей, которых в среде Пяти цивилизованных племен было довольно значительное число, новые порядки мало что изменили. В прошлом они были рабовладельцами, занимались торговлей, земледелием или разведением скота, управляясь со своим хозяйством не хуже любого зажиточного американского фермера. Некоторые извлекали немалый доход от продажи земли, богатой полезными ископаемыми. Но и для этой части индейского населения, давно уже вовлеченного в капиталистические отношения, конкуренция крупных землевладельцев, фермеров и скотово-

<sup>1</sup> Закон о земельных наделах, изданный в ходе гражданской войны в США в мае 1862 г. По этому закону каждый гражданин США мог, уплатив сбор в 10 долларов, получить надел в 160 акров (65 га), который переходил в собственность фермера после того, как тот проработает на нем 5 лет.

дов, коррупция деятелей железнодорожных компаний представляла опасность, от которой они думали оградить себя сохранением Индейской территории или созданием особого «индейского» штата.

С созданием штата Оклахома жившие там индейцы оказались в двойственном положении граждан штата и подопечных федерального правительства. Но опека эта, осуществляемая через Индейское бюро, не спасла их от массового разорения. К 1930-м годам у многих земля была продана или не обрабатывалась за непригодностью. Положение индейцев в годы кризиса и особенно, когда Оклахому постигли стихийные бедствия: песчаные бури, истощение почвы и систематические неурожаи, которые гнали разоренных фермеров по дорогам Соединенных Штатов в Калифорнию и другие области,— оказалось настолько ужасающим, что под давлением общественного мнения правительство США было вынуждено принять меры в отношении индейцев. Реформы 1934—1936 годов явились попыткой сохранить за индейцами оставшиеся собственные земли (запрещалось дальнейшее изъятие земли под любыми предлогами), поднять их благосостояние путем введения кооперирования в сельском хозяйстве и ремеслах. Вместе с тем правительство США вводило систему прямого управления, создавая иллюзию самоуправления у индейцев: им разрешалось после почти пятидесятилетнего существования без племенной организации вновь образовать племена во главе с вождем и советом племени. Но вождей назначал непосредственно президент США, а в совет, как правило, попадали ставленники Индейского бюро, отнюдь не ослабившего своего надзора над индейцами. Несколько раньше были внесены изменения в систему школьного обучения. Если до 1929 г. преобладали школы-интернаты, в которых, в соответствии с общим курсом насильственной американизации индейцев, детей отрывали от дома, родных, заставляли забывать родной язык и давали им довольно отвлеченное образование, в результате чего они, вернувшись в резервацию, оказывались беспомощными и чуждыми своему народу, то после 1929 г. в резервациях и в местах обитания индейцев вводятся школы обычного типа с ежедневным посещением. Программы таких школ предусматривают подготовку людей с практическими навыками, необходимыми для жизни в резервации; преподавание в младших классах ведется на родном языке.

В проведении ряда прогрессивных мероприятий 1934—1936 гг. активное участие принимали общественные организации, старавшиеся контролировать действия Индейского бюро и предавать гласности случаи коррупции, произвола по отношению к индейцам. Одной из таких организаций явилась созданная в 1922 г. в Нью-Йорке «Ассоциация по делам индейцев». Она, в частности, добилась того, что в Индейском бюро несколько лет находились люди, искренне желавшие помочь индейцам. Однако после второй мировой войны Комиссия по расследованию антиамериканской деятельности подвергла преследованиям многих честных людей, связанных с Индейским бюро и прогрессивными общественными организациями, помогавшими индейцам.

Годы усиленной американизации не могли не повлиять на индейцев — на одних больше, на других меньше. В Оклахоме степень американизации индейцев гораздо яснее заметна на западе штата, где живут главным образом индейцы прерий, бывшие охотничьи племена. Но и в восточной части Оклахомы, где местные жители индейского происхождения почти неотличимы от прочих американцев, они все же сохраняют некоторые черты самобытной культуры.

\*  
\*  
\*

К индейцам Восточной Оклахомы я поехала как куратором Отдела этнографии Секуойальского музея в Нормане Алисой Мэриотт, опытным полевым работником и автором блестящих книг об индейцах Оклахомы и индейцах пуэбло<sup>2</sup>. Наше небольшое путешествие должно было начаться с Талеквы — столицы чироков. По дороге из Нормана в Талекву мы проехали много городков, типичных для Среднего Запада, — небольших, похожих один на другой, отличающихся только по названиям. А названия городов как нельзя лучше отражают историю заселения этой части США. Больше всего здесь городов и поселков, носящих индейские названия; по ним можно проследить прежнее расселение племен на бывшей Индейской территории. Вместе с тем здесь можно найти и Прагу, и Генриетту, и другие поселения, названия которых отражают этническую сложность американской нации. В одном из таких поселков живут негры. Это городок Болей, где поселены негры — бывшие рабы индейцев и метисов, так называемые фримены (Freeten, англ. — «свободные люди»). После войны Севера с Огом они получили наделы из индейских земель.

Индейцы чироки — ирокезы по языку. Они жили на востоке по соседству с индейцами, говорившими на мускогских языках, и разделили с ними общую судьбу — борьбу за сохранение земель в восточных штатах, переселение за Миссисипи, войну Севера с Югом (унесшую много жизней и разорившую только что оправившееся хозяйство индейцев, пострадавшее при переселении), многолетнюю борьбу за сохранение неприкосновенности Индейской территории и многое другое. Реформы 1930-х годов привели:

<sup>2</sup> См.: Alice Marriott, Sequoyah, leader of the Cherokees, New York, 1956; e e ж e, Ten grandmothers, Norman, 1945; e e ж e, Maria: the potter of San Hdefonso, Norman, 1948; e e ж e; Indians of the Four Corners, New York, 1952.

к организации у чироков «племени» с советом и вождем во главе, к созданию кооперативных товариществ кустарей и осуществлению некоторых других мероприятий. Следует отметить, что чироки американизировались раньше и сильнее других индейцев. Уже в XIX в. они в своем культурном развитии ушли далеко вперед по сравнению с другими племенами. Именно у них первых появилась своя письменность, изобретенная гениальным самоучкой метисом Секвойей, а вместе с тем и почти поголовная грамотность. Они оказывали большое влияние на соседние племена. Чироки были пионерами движений индейцев за независимость Индейской территории. Сейчас, когда племенная организация сохраняется у чироков лишь формально, они хорошо помнят и бережно хранят все, что связано с их славной историей. Среди чироков имеются почти все слои, характерные для американского общества: и фермеры, и рабочие на шахтах и заводах, сезонники-батраки, вынужденные вербоваться на сельскохозяйственные работы в другие штаты. Встречаются и богатые люди чироковского происхождения.



Рис. 1. Ученицы индейской школы в Талекве

В Талекве, старой столице чироков, лица чироковского происхождения составляют одну пятую населения. Здесь находится «правительство» племени. В центре города — небольшое кирпичное здание, в котором размещены Совет племени, юридическая контора и другие, связанные с делами племени учреждения. Совет племени возглавляют «вождь» и его помощник, которого здесь называют в соответствии с американскими традициями «вице-вождь». Ныне вождем чироков назначен член правления нефтяной компании Филиппса Вильям Киллер. Фактически же всеми делами племени ведают вице-вождь Чарльз Виктори, на одну четверть чироки. Он юрист по образованию, что очень важно, так как одной из его обязанностей является участие на совещательных правах в работе Комиссии по претензиям индейцев<sup>3</sup>.

По сообщению Чарльза Виктори, в Оклахоме около 43 тыс. чироков, кроме того, 25 тыс. их живет в других штатах, в том числе в Северной Каролине, где они являются потомками чироков, в свое время отказавшихся переселиться на Индейскую территорию. Чироки Оклахомы имеют свои земли — либо приобретенные, либо доставшиеся отдельным семьям от раздела общинных земель; последние налогами не облагаются. Таким образом, принадлежность к «племеню» имеет чисто материальную основу. Член племени получает некоторые преимущества: ренту; юридическую защиту права на землю; возможность устроить детей в школу (рис. 1), созданную на средства племени; помощь по бедности; возможность сбывать кустарную продукцию. Членом любого из племен, принадлежащих к числу так называемых цивилизованных, считаются лица, упомянутые в последней переписи перед образованием штата Оклахома в 1907 г., и потомки этих лиц. Таким образом, не все индейцы и метисы пользуются правами и преимуществами члена племени.

Для индейцев Пяти цивилизованных племен принадлежность к «племеню» в какой-

<sup>3</sup> Indian Claims Commission, образованная в 1946 г. по специальному решению Конгресса, обязана рассматривать жалобы индейских племен, не получивших полагающихся им по договорам с США денег за проданные земли.

то мере консервирует старые связи, частично еще сохранившиеся. В основном они выражаются в национальном самосознании и экономической заинтересованности. Национальное самосознание, в свою очередь, выражается в знании истории своего народа и бережном отношении к национальным традициям. Все это ярко проявляется и у чироков — наиболее американизированных из всех пяти народов. Пример тому — две пожилые женщины — уборщицы из отеля курорта «Western Hill Lodge, Sequoyah State Park» — близ г. Талеква — Долли и Мегги. Долли имеет несколько детей и внуков. Все они знают язык чироков, но читать и писать на нем не могут, так как целиком перешли на английский язык и имеют образование в объеме элементарной школы или школы профессионального обучения. Сама Долли читает и пишет по-чироцки, говорит очень хорошо по-английски и охотно делится своими знаниями в области чироцкой традиционной культуры. Рассказывая о переселении чироков на Индейскую территорию и об обещаниях американцев соблюдать договоры с индейцами, «пока травы растут и воды текут», Долли грустно сказала, что воды иссякли, а трава сгорела и договоры уже никем не соблюдаются.

В быту чироков сохранилось очень мало от прошлого (рис. 2). Различные слои индейцев по образу жизни напоминают американцев соответствующих социальных групп. Правда, у бедноты сохранились кое-какие старинные предметы, используемые за невозможностью купить новые. Богатые люди украшают свои дома индейскими вещами из любви к старине, но в жизни тех и других эти остатки прошлого существенной роли не играют.

Можно указать некоторые мелкие особенности, отличающие чироков от окружающего населения. Большое место в питании индейцев занимают кукуруза, овощи, хлеб (гораздо больше, чем у американцев). В рационе бедноты встречается дичь, добываемая охотой с луком и стрелами, ибо здесь существуют особые правила, разрешающие охоту с этим не столь губительным для дичи оружием.

Мы посетили несколько индейских семей разного достатка. В семье Смитов муж — каменщик, жена — занимается домашним хозяйством. Они имеют свой домик на небольшом, почти полностью одичавшем участке. В доме мы видели одну комнату, она разгорожена посередине невысокой стойкой, отделяющей переднюю часть комнаты, служащую гостиной, от задней, являющейся одновременно столовой и кухней. Отапливается дом железной печуркой; рядом стоит большой холодильник новейшей марки. В хозяйстве можно было заметить несколько вещей времен поселения на Индейской территории, в частности двухлезвийный топор. В остальном ни дом, ни его обитатели не отличаются от прочих американцев такого же достатка.

Другое индейское семейство, принадлежащее к местной интеллигенции, — молодые супруги Бекер. В семье трое детей. Муж — учитель механики в индейской профессиональной школе, жена — сельская учительница. Старшая девочка ходит в школу. Дом, стоящий на большом расстоянии от Талеквы, обставлен обычной для американцев мебелью.

Единственный дом, носивший на себе следы прошлого, принадлежал Кейт Смоллен — бывшей актрисе (на одну треть чироки). В молодости она состояла в труппе Четоква, организованной в Нью-Йорке. Каждое лето эта труппа путешествует по стране, исполняя народные танцы, песни и музыку, читая лекции. В труппе числятся как индейцы, так и люди других национальностей. Концерты и лекции Четоква пользуются большой популярностью в стране. Кейт в индейском костюме пела «индейские» песни, сочиненные американскими композиторами на индейские темы. Дом Кейт был выстроен ее покойным мужем, шотландцем по происхождению. Это фактически — музей, где представлены чироцкие вещи и обстановка XVIII—XIX вв. Кейт — неременная участница всех общественных мероприятий племени, большая энтузиастка и ревнительница чироцкой старины, но нельзя сказать, что она и ее дом-музей типичны для современных чироков.

Часть чироков существует на заработки в ремесленных мастерских, организованных на кооперативных началах. Ремесла — одна из форм, в которой продолжает сохраняться культура чироков и других индейцев. «Восточные» чироки — жители штата Северная Каролина — специализируются на художественной резьбе по дереву. Чироки Оклахомы производят декоративные ткани, идущие на изготовление шалей, плетут корзины. На основе старого промысла — производства гончарной посуды — сейчас создана керамическая мастерская в Сапульпе, которая делает посуду и безделушки из цветного стекла. Занятия кустарными промыслами носят коммерческий характер. Ре-



Рис. 2. Мальчик из племени чироков (Хальберт, Оклахома)

месленники связаны с торговцами, сбывающими их товары, которые рассчитаны на вкусы туристов.

Близ г. Талеква находится кустарная мастерская ткачих (Sequoyah Weavers Association), организованная в 1937 г. Отделом ремесел и искусств при Индейском бюро и чироканами, которые дали деньги на ткацкие станки, на обучение ремесленников и содержание персонала, продавцов и служащих. В мастерской четыре ткачихи. Размещается она в домике, в самой большой комнате которого находятся ткацкая и магазин. Ткацкие станки сделаны в Канаде по образцу старофранцузских, а один из них — самими чироканами. Часть ремесленников, связанных с магазином (плетельщики корзин), работает на дому. Магазин торгует не только тканью, но и плетеными изделиями, игрушками, стеклянными украшениями и посудой из мастерской керамических изделий в Сапульпе. Наряду с изделиями индейских ремесленников здесь продаются и фабричные поделки массового производства, не имеющие ничего общего с индейским ремеслом.

В Талекве же находится индейский госпиталь, обслуживающий не только чирокан, но и других индейцев Оклахомы. В нем всего 60 коек. В штате 61 человек, технический персонал — индейцы, среди фельдшеров имеется индеец из племени чокта. Госпиталь основан в 1938 г. Стараниями персонала и Совета племени он содержится в большой чистоте.

В специальной школе для индейцев, расположенной близ Талеквы, учатся дети из всех частей Оклахомы: чироканы, крики, семинолы, оседжи, чокта и др. Студентка колледжа Бланш Ласты — девушка из племени криков, пригласила нас на воскресенье в Индиан Спринг — местечко близ города Вивока. Это давнее место общественных собраний индейцев криков и семинолов, живущих в этой округе. Они приезжают сюда каждое воскресенье для участия в церковной службе, праздниках или просто отдохнуть.

Перед поездкой в Индиан Спринг мы провели два дня в «нефтяной столице» штата Оклахома — городе Талса, унаследовавшем свое название от одного из селений конфедерации криков. Достопримечательностью города являются его музеи. В одном из них — музее Гилкриса, наряду с коллекциями картин и скульптуры, в основном посвященных истории западных областей США и индейцам, имеется хранилище ценных рукописей по истории и этнографии индейцев Оклахомы. Большой интерес представляет и другой музей, так называемый Филбрукский центр искусств. Здесь имеется замечательное собрание картин индейских художников. Все они посвящены индейской тематике (рис. 4). Некоторые американские искусствоведы склонны считать индейскую живопись в настоящее время единственным значительным направлением в американском искусстве. «В то время как современные картины белых художников становятся все более дикими, грубыми и патологическими,

Рис. 3. Ожерелье работы индейцев юго-запада США

картины краснокожих характеризуются вкусом, изысканностью и изяществом, сродни искусству древней Греции. Надо надеяться, что с годами они добьются успеха, не теряя своего драгоценного индейского наследства», — писал искусствовед доктор Оскар Якобсон<sup>4</sup>.

На окраине Талсы, в маленьком доме находятся мастерская и магазин изделий индейского ремесла, который держит Роб Вольф, касик (вождь) селения индейцев пуэбло — Акома. В свое время этнографы, посещавшие это селение и знакомые с искусством местных индейцев и самого Роба Вольфа, помогли ему получить кредит и обосноваться в Талсе. По мнению знатоков, магазин Вольфа — одно из немногих мест, где можно приобрести лучшие подлинные изделия индейцев пуэбло из серебра и бирюзы, сделанные по старинным образцам (рис. 3). Роб Вольф не только прекрасный мастер, он занимается популяризацией индейского искусства, преподает в летних детских лагерях, выступает на ежегодных ярмарках в Анадарко с демонстрацией процессов ювелирного производства, рассказывает индейские легенды и сказки.

На пути из Талсы в Индиан Спринг лежат два города, которые, как и Талеква, считаются «индейскими столицами». В них размещены «правительства» криков (г. Окмульги) и семинолов (г. Вивока). Крики и семинолы — близко родственные народы, разделившиеся в XVII—XVIII вв. Окмульги — небольшой городок, в нем не более 20 тыс. жителей. В центре города — дом совета — «Капитолий криков», построенный в 1870-х годах (рис. 5). Перед зданием — большая мемориальная доска, напо-

<sup>4</sup> «Plains Indian painting», «Special Oklahoma today», t. VIII, № 3, Oklahoma city, 1958, стр. 22.



Рис. 4. Картина Оскара Хауи, индейца сиу, «Дакотский учитель». Картина воспроизводит в условной манере сценку из прошлого: старик рассказывает детям историю и легенды своего народа

минающая о принятой в 1870 г. «конституции» криков, подписанной на межплеменном совете, который, по замыслу криков, должен был принять общую для всех племен Индейской территории конституцию и тем самым способствовать сплочению индейцев. В то время крики выступали с идеей создания особого индейского штата, которая не была поддержана правительством США.

Совет криков по традиции делится на «Дом вождей» и «Дом воинов», но, как и Совет чироков, он не имеет ничего общего с родоплеменной организацией и выполняет функции муниципального характера — ведает общественными средствами, школьным образованием и прочими делами разбросанных на территории штата граждан племени криков.

Большинство криков живут около Окмульги в шести дистриктах (Дип Форк, Мужоги, Ковита, Вивока, Юфала и Окмульги). До последнего времени сохранялось фратриальное деление на «верхних» и «нижних» криков, причем каждая группа выбирала своего вождя. Сейчас у криков один вождь. Этнограф Мари Гаас сообщала в 1940-х

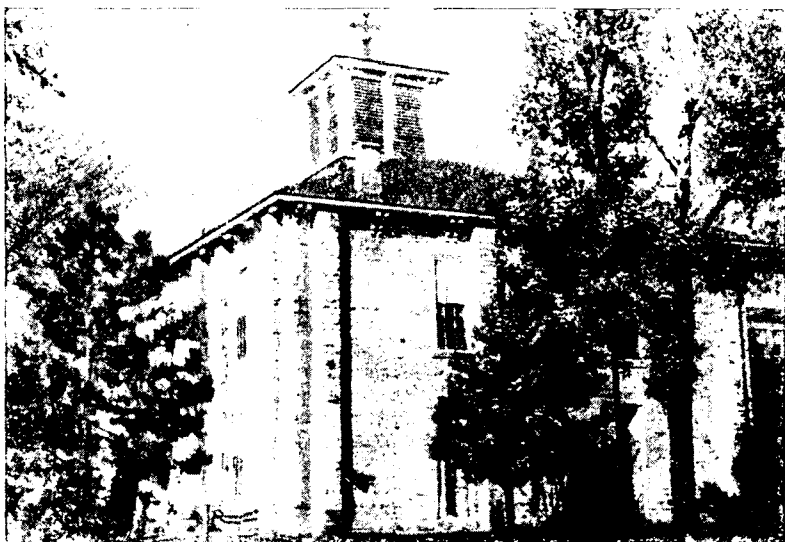


Рис. 5. Здание Совета криков в Окмульги, Оклахома

годах о сохранении у криков древних игр в мяч, в которых противниками были мужская и женская команды, а также о сохранении роли фратриального деления при этих играх. Это показывает, что даже такие американизированные индейцы сохраняют следы подчас очень древних форм культуры. Но процесс дальнейшей ассимиляции идет очень быстро, и только тщательное изучение повседневной жизни индейцев в сельской местности может дать некоторые результаты.

В Индиан Спринг мы пробыли всего несколько часов. В те дни по всей стране проходила национальная неделя «молитвы перед Днем Благодарения». В это время все церкви проявляют большую активность. Так, по сообщению газеты «Семинол прорьюсер», жители городка Семинол, значительное число которых составляют индейцы, члены баптистской и пресвитерианских церквей в количестве 200 человек участвовали в круглосуточном бдении по этому случаю. В Индиан Спринг — всего несколько жилых домов, баптистская церковь для криков и семинолов, большая каменная беседка для общественных собраний и навесы, под которыми индейцы, как в давние времена, сидят во время праздников и церемоний. Расположение домов и навесов копирует традиционную площадку криков, которая устраивалась для разных общественных мероприятий, в том числе для игры в мяч: все постройки поставлены по прямоугольнику; в центре площадки высажено дерево в память о погибших во второй мировой войне и в честь ветеранов (раньше, по старым обычаям, здесь ставили столб для игры в мяч). Жилые домики принадлежат группам родственников, которые, приезжая на воскресенье в Индиан Спринг, привозят с собой приобретенные в складчину продукты. Живут они в разных местах, и Индиан Спринг является связующим звеном для этих родственных семей, разбросанных в результате раздела общинных земель по разным городам и фермерским поселениям штата.

Мы были приглашены в дом, принадлежащий семинолам Пальмерам. Было около 12 часов дня, утренняя служба кончилась, и индейцы разошлись по своим домам пообедать и отдохнуть. В большой комнате у стен стояли кровати, против двери — стол, на котором женщины готовили обед, а рядом — плита и три холодильника: семейство Пальмеров насчитывает человек 15—20 разного возраста, от грудных мла-

денцев до стариков. Посреди комнаты на большом столе были расставлены блюда с бобами, мясом, кукурузой, пирогами, приготовленными, как нам показалось на редкость вкусно. Принимали нас женщины с большим радушием. Мужчины не вмешивались в наш разговор.

После обеда все снова пошли в церковь, пригласили и нас. Здание церкви старое, постройки конца XIX в.; на прибитой к стене мемориальной доске перечислены имена всех проповедников, служивших в ней со времени основания (1894). Все они были индейцами, как и нынешний проповедник, пожилой человек, постоянно живущий при церкви с семьей. В церкви мужчины и женщины сели отдельно по разным сторонам от прохода. На всех была обычная для американской бедноты одежда, многие из мужчин были в комбинезонах. Началась церемония крещения. Проповедник наставлял новообращенную на языке криков. Затем запели гимны, также на родном языке. Хор, в котором участвуют и мужчины, и женщины, отличается большой слаженностью. Все

стали на колени и, уткнувшись в сложенные руки, молились нараспев и раскачивались. Для детей, присутствовавших в церкви, служба, очевидно, особого интереса не представляла, тем более что многие из них не понимали языка криков. То же можно сказать и о части молодежи. Родной язык остается разговорным только для криков и семинолов старшего поколения и языком церковной службы. Некогда крики и семинолы имели свою письменность: у них были букварь, библия, газеты на родном языке. Теперь, с переходом на английский язык, письменность криков применения не имеет и почти забыта.

Чироки, крики и семинолы Оклахомы ни в одежде, ни в других областях материальной культуры не сохранили ничего от прошлого. По быту они совершенно американцы. По внешнему облику они также мало отличаются от остального населения штата; среди них встречаются люди совершенно европеоидного типа, такова Елизабет Пальмер (рис. 6). Но есть индейцы с более темной кожей, полные и небольшого роста, особенно женщины (американки большей частью худощавы и довольно высоки). Особенно темный цвет лица у чироков, их можно легко отличить даже от других индейцев.

Несколько больше черт традиционной культуры сохранили индейцы сак — алгонкины по языку, из группы сак и фокс, переселенной на Индейскую территорию из области долины р. Огайо. У них мы были



Рис. 6. Женщина из племени семинолов Елизабет Пальмер с племянницей (Индиан Спринг, Склахома)

8 ноября, в воскресенье, на празднике в честь ветеранов второй мировой войны.

Индейцы стараются избегать посторонних посетителей на праздниках и общественных собраниях, не имеющих специального коммерческого назначения. Данный праздник и был таким внутренним делом, на которое были приглашены только индейцы и их друзья. Нас пригласила Фрэнсис Гоки — приятельница этнографа Кэрл Рэклин из Нью-Йорка, которая провела не один полевой сезон у савов и фоксов и пользуется их доверием. У Алисы Мэриотт также были знакомые среди местных индейцев.

То обстоятельство, что на территории Оклахомы оказалось множество переселенных сюда племен, разделивших общую судьбу, не могло способствовать сближению между индейцами с разными языками и культурой. Браки между индейцами различных языковых семей стали обычным явлением. Фрэнсис Гоки — по происхождению шауни, муж ее из племени савов. Языки шауни и савов принадлежат к алгонкинской семье языков, но довольно далеки друг от друга. Фрэнсис и муж ее Джон Першинг прекрасно говорят по-английски, но в домашней жизни пользуются иногда языком шауни, которому Джон научился от жены. Такое «заимствование» языка при смешанных браках — явление нередкое. В другом случае подобного брака, встреченного нами в восточной Оклахоме, женщина из племени чироков (мускогский язык) объяснялась с мужем (оседж — лингвистическая семья сну) на его, как она сказала, более легком языке.

В семье Першингов все мужчины — участники второй мировой войны, и здесь бережно хранятся фотографии военных лет, газетные заметки о мучениях, которые перенесли братья Джона в японском плену. Джон и Фрэнсис — активные участники общественной жизни савов, хотя Фрэнсис принадлежит к другому племени. Индейцы сак, как и крики и семинолы, имеют постоянное место для общественных собраний



близ г. Шони, на участке семьи Мак, принадлежавшей к местной индейской знати. Здесь построено нечто вроде стадиона; особое место отведено под «кухню» — навес, сплетенный из ветвей наподобие древнего вигвама, но открытого с трех сторон; тут же стоит огромный котел для варки пищи, разложен очаг. В некотором отдалении от кухни расставлены большие столы, также под навесом на случай непогоды. Женщины во главе с женой руководителя церемонии м-ра Скотта, родственника семьи Маков, готовили в огромном количестве еду из продуктов, принесенных каждой семьей. Все участники праздника должны были захватить с собой также соль, тарелки, ложки и вилки, так как на месте посуды не было. Общим обедом и должен был начаться праздник. Но пока готовили обед, несколько пожилых женщин устроили выставку рукоделий на продажу, чтобы собрать деньги для следующего очередного празднества («По-во»). С этой же целью была затеяна лотерея (по 10 центов за билет), в которой разыгрывался маленький, плетенный из лоскутков коврик. Когда обед был готов, образовалась очередь: впереди встали гости-индейцы (на праздник были приглашены индейцы из других племен, друзья местных жителей — фоксы, потоватоми, чироки и даже приехавший с Запада индеец пима — всего человек 15); после них руководитель церемонии м-р Скотт поставил нас — «белых» гостей, а затем пошли местные индейцы. После того как каждый получил свою долю еды (мясо с бобами и кукурузой, кофе и пироги)<sup>5</sup>, все сели в соответствии с родственными узами. Мы, как гости Джона Першинга и его жены, сели с его родственниками, которые нас опекали. Во все время обеда, проходившего очень оживленно, Джон шутил со своей соседкой; оказалось, что это тетка его со стороны отца, и эти шутки отражали традиционные шуточные отношения (joking relations).

После обеда руководитель церемонии взобрал на трибуну и призвал присутствующих собраться на стадионе. Около трибуны Джон и еще пять мужчин поставили огромный, сделанный по образцу традиционных барабан и, усевшись вокруг него, сыграли и спели четыре вступительные песни. В это время участники танцев переодевались. Несколько женщин надели полный костюм саков, который они шьют сами специально для праздников (одноцветная блузка, надеваемая поверх шерстяной юбки; на юбке широкая продольная кайма светлого цвета, на которой нашиты аппликации); другие, оставшись в обычном платье, только накинули на плечи большие платки. Фрэнсис, хотя и принадлежит к другому племени, также надела костюм женщины саков и танцевала в нем наравне с остальными участниками праздника. Мужчины остались в обычной одежде — комбинезонах или пиджаках, только один из них, молодой член семьи Маков, был в праздничном индейском костюме, украшенном перьями и бубенцами.

Праздник в честь ветеранов второй мировой войны начался, однако, не с этих вступительных песен, которые должны были только собрать народ, а с церемонии поднятия американского флага, во время которой все присутствующие стояли, а мужчины обнажили головы. Поднятие флага было поручено ветеранам, в том числе Джону Першингу и пожилому чироку Чарли<sup>6</sup>, женатому на женщине из племени айова. Чарли — друг племени, и, очевидно, поэтому ему была оказана эта большая честь. Затем последовали общие пляски в честь ветеранов войны; в них принимали участие все желающие. Потом танцевали ветераны. Были пляски, заказываемые той или иной семьей в честь или в память о своих ветеранах. Затем последовали танцы в честь гостей — сначала индейцев, потом в нашу честь. Гости должны были принимать участие в этих танцах. В перерыве между танцами происходила раздача подарков ветеранам и индейцам-гостям, чтобы покрыть их расходы на дорогу. Объявлял о раздаче подарков руководитель церемонии, а раздавала их Мэй Чандлер, пожилая женщина, пользующаяся большим уважением. Руководитель церемонии м-р Скотт был очень внимателен к нам: объявив предварительно о нашем присутствии, он заявил, что будет объяснять смысл происходящего специально для меня — гостя из далекой страны.

Во все время праздника индейцы говорили по-английски. Песни же исполнялись на родном языке. Таким образом, у саков, как и у чироков, криков и семинолов, можно наблюдать почти полную американизацию, хотя с несколько большим сохранением пережитков старины и большей замкнутостью, чем у индейцев бывших Пяти цивилизованных племен.

Индейцы западной Оклахомы, где мне, к сожалению, не удалось побывать, обнаживают гораздо больше пережитков древних обычаев. Так, у них сохранились инициации для юношей. Д-р Мэриотт рассказывала, что нередки случаи, когда юноши, работающие в городе, брали отпуск и уезжали в глухое место, чтобы пройти обычную для индейцев прерий процедуру выбора духа-покровителя. Как известно, подвергающийся обряду инициации находится в одиночестве, без пищи до тех пор, пока его не посетит видение. Предмет, явление — все, что он увидит, и считается его духом-покровителем.

Старые обычаи гораздо прочнее удерживаются в резервациях у навахов, индейцев

<sup>5</sup> Женщины привезли на праздник пироги собственного приготовления и ревниво следили за тем, чтобы они были съедены в первую очередь. Фрэнсис была очень обеспокоена, что ее пирог не разрежали, и Джон принял меры, чтобы поставить его на виду, так как унести пирог домой — крупная неприятность для хозяйки.

<sup>6</sup> Фамилия этого очень любезного человека, к сожалению осталась нам неизвестной.

пузбло и других, живущих более изолированно, чем индейцы Оклахомы. Но и они подвергаются сильной американизации, воздействию капиталистического общества.

С одной стороны, индейцы все более американизируются и этому способствуют не только естественные причины, вызванные необходимостью вести товарное хозяйство или работать на заводе, фабрике, шахте, чтобы прокормить семью, но и некоторые меры, принимаемые правительством. Ни для кого не секрет, что в резервациях и сельских местностях индейцы живут в большой бедности: об этом пишут в газетах, книгах, говорят в Конгрессе. Сейчас принята программа переселения индейских семей в большие города, где легче найти работу (Relocation Program). В Денвере (штат Колорадо) я посетила две такие семьи. Одна из них, семья Люисов (племя чокта, одно из Пяти цивилизованных племен), была недавно переселена из центральной Оклахомы в Денвер — большой промышленный город, где для главы семьи Индейское бюро нашло работу.

Переселяется главным образом молодежь, хорошо знающая английский язык и имеющая профессию. Многие возвращаются обратно в Оклахому или в резервацию, потеряв работу или столкнувшись с дискриминационным отношением расистски настроенных элементов. Но часть индейцев все-таки остается в городах, отрывается от сородичей, все более приобщается к жизни американского пролетариата.

В конце моего пребывания в Оклахоме мне удалось увидеть «Индейский город» в Анадарко, представляющий интерес как образец музея на открытом воздухе. В то же время «Индейский город» является одним из довольно многочисленных коммерческих предприятий, созданных Отделом индейских ремесел и искусств при Индейском бюро. По инициативе Отдела в ряде резерваций и мест обитания индейцев выполняются наиболее эффектные для той или иной группы индейцев обряды или празднества, на которые съезжаются туристы со всех концов страны, что приносит немалый доход устроителям такого рода церемоний. Для привлечения публики издаются специальные журналы (таковы «Журнал обрядов. Межплеменные индейские обряды». Галлап и др.). Издаются рекламные листовки, печатаются в больших тиражах открытки с изображением сцен и действующих в обрядах лиц и т. д. Одним из таких мест является Галлап (штат Нью-Мексико), где ежегодно в августе происходит ярмарки. К услугам гостей отели, мотели<sup>7</sup>, палатки, стадион на 3500 мест, магазины, в которых продают изделия индейцев. Тут же навахаские умельцы делают на глазах у публики свои песчаные рисунки. Три дня подряд по улицам города проходит парад участников празднества. За день можно увидеть семь представлений, в том числе родео, военные пляски и различные индейские обряды. Всем ведает Обрядовая ассоциация, начавшая свою деятельность с 1922 г. (она же выпускает и «Журнал обрядов»).

«Индейский город» в Анадарко носит такой же характер. Анадарко — небольшой город в штате Оклахома, созданный на территории индейцев кайова. Здесь, кроме так называемого «Индейского города» — места ежегодной ярмарки американских индейцев — находятся Музей индейцев прерий, Национальная галерея известных индейцев, Риверсайдская индейская школа и Агентство для индейцев кайова. «Индейский город» представляет собой реконструкцию поселений индейцев западной Оклахомы, — кэздо, пауни, вичита, сиу (рис. 7). На высоком холме отведена довольно большая территория для музея на открытом воздухе. Индейские жилища показаны в натуральную величину, что дает наглядное представление о строительной технике индейцев. Как известно, и кэздо, и вичита, и пауни строили очень высокие и вместительные хижины, производящие и теперь внушительное впечатление. Реконструкции готовились при участии индейцев, а также этнографов и археологов — директора Музея Стоуалла в Нормане д-ра Стефана Борхеги и куратора Отдела антропологии Оклахомского университета в Нормане д-ра В. Биттла. Однако, по их утверждению, составленный ими первоначальный план был впоследствии изменен в соответствии со вкусами и мнениями коммерческой дирекции выставки. Так, наряду с подлинными реконструкциями, выполненными довольно точно, дирекция поставила в самом центре «города» навес со скамейками для отдыха посетителей. Навес сделан в «индейском» стиле. Чтобы отдыхающие пользовались «благами просвещения», под навесом поставлены большие мусорные ведра с надписью на англо-индейском жаргоне: «Me catch them trash». Надо сказать, что этот «индейский» жаргон, которым индейцы, конечно, не пользуются, изобретен писателями, зарабатывающими на индейской экзотике, и появление такого рода подписи на выставке, претендующей на серьезное и сочувственное воспроизведение индейской культуры, производит курьезное впечатление.

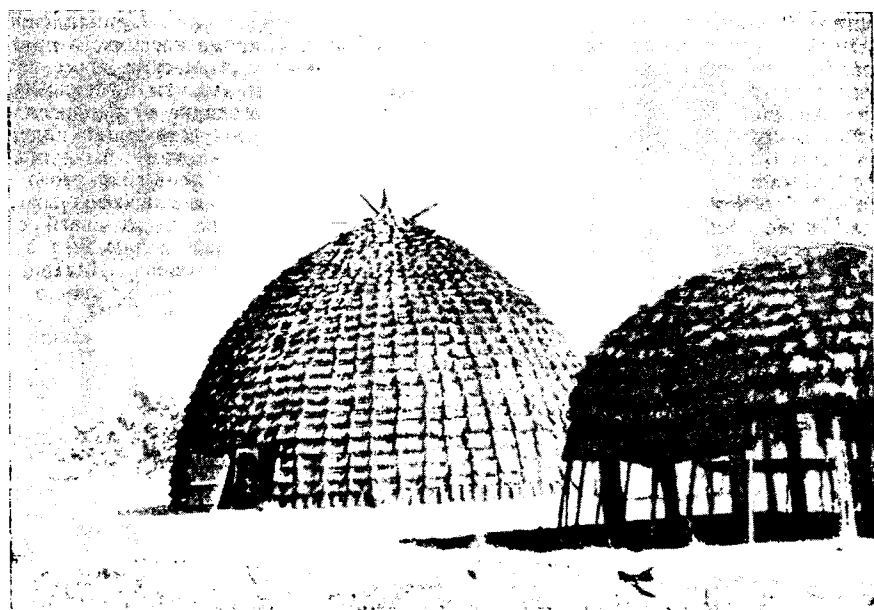
Ежегодно в августе здесь происходит нечто вроде ярмарки, в которой принимают участие индейцы Оклахомы и других штатов. Задача ярмарки — знакомить широкие круги населения страны с культурой индейцев, чему и призван служить «Индейский город», в котором устраиваются традиционные празднества, игры индейцев. «Город» наполняется «жителями» в национальной одежде, демонстрируются художественные и ремесленные изделия индейцев, продукты сельского хозяйства. Для привлечения посетителей публикуются специальные рекламные материалы, а в дни ярмарки весь городок принимает туристов и живет маскарадной жизнью.

На территории «Индейского города» имеются небольшой музей и магазин, торгующий индейскими изделиями. Магазин работает на кооперативных началах и прини-

<sup>7</sup> Отели для путешествующих на автомобиле.



*a*



*б*

Рис. 7. Жилища индейцев Оклахомы, воспроизведенные в натуральную величину в «Индейском городе» (музей на открытом воздухе в Анадарко, Оклахома):  
*a* — жилище индейцев кеддо, *б* — индейцев вичита

мают от различных индейских ремесленных организаций и частных лиц ковры, посуду, украшения, игрушки, сделанные специально для туристов. Подлинно ценных вещей здесь немного, так как магазин рассчитан на широкого покупателя. В музее, расположенном в небольшом домике (рядом с магазином), собраны случайные вещи, среди которых лишь немногие имеют музейное значение, остальные — довольно грубые имитации.

При въезде в Анадарко находится еще один музей. При нем также имеется кооператив индейских ремесленников: магазин, где продаются прекрасные вещи, имеющие музейную ценность. Весь обслуживающий персонал, кроме директора, — индейцы.

Однако, как бы ни были американизированы индейцы, особенно в Оклахоме, они все же остаются обособленными в американском обществе. Как уже отмечалось, даже индейцы, расселенные среди людей других национальностей Оклахомы, собираются вместе для общественных и увеселительных целей, придерживаясь принадлежности к тому или иному племени. Сохранение родного языка в домашней жизни, в религиозных обрядах подчеркивает эту обособленность индейцев и при владении английским является, по мнению американских этнографов, формой протеста против «культурной и экономической доминации белых»<sup>8</sup>.

В последние годы этнографы уделяют большое внимание изучению Туземной Американской церкви — нового религиозного движения индейцев, являющегося, как и мессианское движение XIX в., тем руслом, по которому направляется отчасти недовольство индейцев национальным гнетом и нищетой, в условиях которых они вынуждены жить. Туземная Американская церковь, или культ пейотля, представляет собой индейский вариант христианства. Индейцы выработали свою обрядность, свой ритуал, в котором важную роль играет принятие пилюль из мякоти кактуса, производящих одурманивающее действие и вызывающих видения. Полагают, что впервые этот культ появился у индейцев южных прерий. Культ этот, по признанию американских этнографов, имеет определенный социальный смысл. «Религия эта националистична, — пишет Дж. Златкин, — это религия для всех индейцев»<sup>9</sup>. Принадлежность к Туземной Американской церкви помогает индейцам преодолевать племенные перегородки, способствует единению индейцев, потерявших племенные связи. «Религия (Туземная Американская церковь. — И. З.) является пан-индейским социальным движением, выражающим межплеменную солидарность», отмечает тот же Златкин<sup>10</sup>. Принадлежность к Туземной Американской церкви не преследуется, так как, кроме пассивного протеста национальному угнетению и поисков новых религиозных и этических норм взамен разрушенных традиционных, она не грозит ничем серьезным. Адепты Туземной церкви — не бунтари мессианских сект XIX в., а лишь люди, убегающие от неприглядного настоящего. «Индейцам надо иметь что-то свое», — говорят сочувствующие индейцам этнографы США, — действие же пилюль кактуса безвредно, — почему бы индейцам и не иметь своей религии? Религиозные, мессианские и прочие движения этого рода всегда возникали там, где было слабо развито национальное и классовое сознание народа. То же происходит и с индейцами. До 1944 г. у них не было своей общественной организации. Только в последний год второй мировой войны был создан Национальный индейский Конгресс, объединивший 26 индейских племен. Индейцы все еще составляют объект изучения, опеки, благотворительности. Очень медленно начинают они выступать в защиту своих прав. Обращение ирокезов в ООН в 1950 г., участвовавшие искн индейцев к правительству по земельному вопросу и выплате им старых долгов свидетельствуют об усилении их общественной активности. Разумеется, Туземная Американская церковь с ее обрядами одурманивания и видений никак не может способствовать пробуждению общественной активности самой бесправной части американского населения.

И. А. Золотарева

<sup>8</sup> J. S. Slotkin. The Peyote religion, Glencob, 1956, стр. 7.

<sup>9</sup> Там же, стр. 43.

<sup>10</sup> Там же.

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ



## КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

### О ПРОБЛЕМЕ «ПРЕСАПИЕНСА» В СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В центре внимания палеоантропологов продолжает оставаться вопрос о ближайшем предке современного человека. Эта проблема имеет важное значение для понимания общего хода человеческой эволюции, для уяснения качественного своеобразия ее движущих сил, наконец, для изучения процессов расообразования у человека. Отсюда острота и страстность тех дискуссий, которые идут вокруг вопросов о родственных связях между неандертальцами и современными людьми и об относительной древности палеоантропа и неоантропа. Особенно широко обсуждается в настоящее время теория «пресapiенса», согласно которой «неандертальская фаза» должна быть вычеркнута из родословной современного человека, предок которого — пресapiенс, якобы обладал почти всеми характерными для ныне живущих людей морфологическими свойствами и уже существовал задолго до классических неандертальцев, т. е. в первой половине плейстоцена. Проблеме «пресapiенса» посвящена в советской литературе специальная статья М. С. Войно, в которой приводится библиография по этому вопросу<sup>1</sup>. Появление в самое последнее время новых важных работ в зарубежной литературе из области палеоантропологии побуждает нас снова вернуться к сложной проблеме родственных отношений между неандертальцем и сapiенсом (*Homo sapiens*).

В настоящей статье я предполагаю остановиться главным образом на монографии А. Валлуа о фрагментах черепов из грота Фонтешевад, появившейся в 1959 г.<sup>2</sup>

Работа А. Валлуа содержит, помимо исчерпывающих фактических материалов по обоим фрагментам из грота Фонтешевад, подробное изложение взглядов автора на проблему происхождения человека современного вида. Валлуа следующим образом классифицирует концепции о происхождении неoантропа.

1. *Homo sapiens* происходит непосредственно от неандертальского человека.

2. *Homo sapiens* происходит от пренеандертальцев.

3. *Homo sapiens* происходит от особого ствола; этот ствол независим как от неандертальского, так и от пренеандертальского; его следует назвать ствол пресapiенса (*presapiens*).

Валлуа указывает еще на четвертую концепцию — происхождение *Homo sapiens* и *Homo neanderthalensis* от разных форм животных. Эту полифилитическую теорию Валлуа категорически отрицает, добавляя, что в настоящее время у нее очень мало защитников.

Напомним о содержании этих концепций.

В прошлом веке почти ни у кого из сторонников дарвиновской теории происхождения человека не возникало сомнений в том, что кроманьонцы Западной Европы были прямыми потомками европейских неандертальцев. Такая точка зрения укреплялась, во-первых, стремлением борцов за дарвиновскую идею найти как можно скорее и как можно больше прямых предков современного человека с чертами на черепе, напоминающими обезьян, во-вторых, неумением точно разграничить краниологические признаки неандертальцев и людей позднего палеолита. Как известно, только после классических работ Г. Швальбе неандерталец получил как бы второе крещение под названием *Homo primigenius* и оказался резко отделенным от позднепалеолитических людей.

<sup>1</sup> М. С. Войно, Современное состояние проблемы пресapiенса, «Советская антропология», 1959, № 1.

<sup>2</sup> H. V. Vallois, La Grotte de Fontéchevade, «Archives de l'Institut de Paléontologie humaine», Mémoire № 29, Paris, 1959.

Против гипотезы прямой родственной связи между западными неандертальцами и современными людьми, однако, справедливо выдвигают следующие аргументы 1) большое число весьма своеобразных признаков западного неандертальца, которые не позволяют поставить его в качестве связующего звена между обезьянами и ныне живущими людьми (тавродонтизм, короткие предплечья и голени, огромный мозг); 2) резкое отличие неандертальца от раннеокапииньского человека в Западной Европе; 3) очень большая быстрота смены неандертальца человеком современного типа в Западной Европе, непонятная и необъяснимая с точки зрения того, что нам известно о темпах эволюции.

Преодолеть эти трудности позволяет теория происхождения неантропа от пренеандертальца. М. А. Гремяцкий, позднее В. П. Якимов, а за рубежом — Серджи, Хоуэлл, Брейтингер защищали идею о том, что предками современного человека были не «типичные» или «классические» неандертальцы Западной Европы, а другие — «атипические», или пренеандертальцы, для которых характерна меньшая емкость черепа и сочетание черт архаических с прогрессивными; кроме того, в Европе они имеют большую геологическую древность. К ним, по мнению Гремяцкого, в Европе относятся: гибралтарский череп I, черепа из Штейнгейма, Эрлингсдорфа и некоторые другие. Смесью примитивности и сапиентности сходны с ними родезийский череп и черепа из Нгандонга с о-ва Ява<sup>3</sup>. По теории «пренеандертальца» от общей неспециализированной группы пошли две ветви — одна к неантропу, другая — к типичным неандертальцам.

Большое число сторонников в последнее время завоевала, главным образом за рубежом, теория пресapiенса. Можно назвать множество авторов, которые еще задолго до находки в Фонтешеведа считали, что неандертальцы вовсе не были предками современных людей и что ветвь, которая привела к неантропу, в течение всего плейстоцена развивалась совершенно обособленно от неандертальской. Общий предок этих двух типов человека помещался либо в плиоцене (Пильгрим, Кизс, Осборн и др.), либо в начале плейстоцена (Э. Смит, Моллисон, Хутон). Любопытно, что знаменитая пильдаунская находка (которая в 1953 г. была разоблачена Вейнером, Оклеем и Ле Гро-Кларком как подделка) фигурировала на всех схемах, авторов которых я только что назвал. Она, без сомнения, в свое время очень многих толкнула на поиски неантропов в слоях раннего плейстоцена в качестве «людей зари» — эоантропов. Однако появление теории «пресapiенса» в современном ее понимании связано с именем Хеберера, который, начиная с 1944 и в особенности с 1950 г., в серии публикаций развивал содержание термина «пресapiенс», предложенного, по-видимому, им же самим.

Остановлюсь очень коротко на взглядах Хеберера. Этот автор противопоставляет свою гипотезу, которую она называет «гипотезой развертывания» (Entfaltungshypothese), прежней, классической гипотезе «трех ступеней» (classische Stufenhypothese). Пользуясь терминами, предложенными Фрасетто и выражающими развитие надглазничного валика (torus), Хеберер архантропов (т. е. питекантропов и других древнейших людей), равно как и палеоантропов (неандертальцев), относит к «проскопинам», т. е. имеющим валик; неантропы — это «апроскопины», т. е. не имеющие валика. В самом начале плейстоцена, в начале Гюнца, от группы, родственной австралопитекам, обладавшей небольшим надглазничным валиком («олигопроскопины»), одновременно отошли все три ветви гоминид — питекантропов, неандертальцев и современных людей. Многие обезьяньи черты питекантропов, заявляет Хеберер, вовсе не предковые пережитки: это — вторично приобретенные особенности, развивавшиеся независимо у них и у антропоморфных обезьян. Ведь никаких признаков длиннорукости нет у синантропов. Мы вообще, по мнению Хеберера, недооцениваем роли параллелизма и конвергенции в эволюции. В доказательство того, что неантропы могли жить раньше, чем палеоантропы, Хеберер приводит находки остатков человека из Пильдауна, из Сванскомба, из Фонтешеведа и из Квинцано. Что касается якобы переходных в стадийном отношении палестинских скелетов, то, по Хебереру, это — вовсе не «возникающий из неандертальца неантроп», а просто гибридное население, так как превращение неандертальца в сапиенса было, с точки зрения мутационного темпа, нелегко в такой короткий срок. Кроме того, эти две ветви могли оформиться, если допустить их родство, только в изоляции, а никак не на одной тесной территории<sup>4</sup>.

К Хебереру близок Валлуа. В развернутой форме Валлуа изложил свои мотивы в пользу гипотезы пресapiенса в 1954 г. в своей мемориальной лекции, посвященной памяти Томаса Гексли, а затем в упомянутой выше монографии о гроте Фонтешеведа. Примыкая в основном к взглядам Хеберера, Валлуа тем не менее отмечает в его схеме два широко распространенных, по его мнению, недостатка: 1) в ней слишком много целых, не прерванных генеалогических линий, что не соответствует нашим действительным знаниям; о многом мы еще можем только догадываться, и поэтому на схемах лучше пользоваться пунктиром; 2) Хеберер не считается с тем, что терри-

<sup>3</sup> М. А. Гремяцкий, Проблема промежуточных и переходных форм от неандертальского типа человека к современному, «Уч. записки МГУ, Ин-т антропологии», вып. 115, М., 1948.

<sup>4</sup> G. Heberer, Grundlinien in der pleistocänen Entfaltungsgeschichte der Euhominiden, «Quartär» Jahrbuch für Erforschung des Eiszeitalters und seinen Kulturen, J. 5, Bonn, 1951.

тории некоторых находок очень удалены друг от друга, а миграции были не столь простым делом.

Устраняя эти два недостатка, Валлуа предлагает несколько иную схему. Одно из центральных мест в его аргументации — это, по его мнению, большое сходство с неоантропом фрагментов из Сванскомба и из Фонтешевада. Валлуа, однако, не может отрицать очень примитивных черт этих людей. Он соглашается, что они отличаются от типичного сапиенса. Казалось бы, их можно сблизить с пренеандертальцами? С этим Валлуа решительно не согласен. Аргументация его строится на том, что человек из Фонтешевада и Сванскомба — пресапиенс, резко отличающийся от пренеандертальца из Штейнгейма. В чем эти отличия? 1) У пресапиенсов нет надглазничного валика, как это ясно показывает фрагмент лобной кости Фонтешевад I; 2) размеры церебрального отдела черепов Сванскомба и Фонтешевад II гораздо больше, чем черепа из Штейнгейма. Сближать их, заявляет Валлуа, значит идти наперекор всем принципам палеонтологическим классификаций. Отсутствие валика на фрагменте черепа Фонтешевад I нельзя приписать детскому возрасту — у него большой лобный синус; нельзя его приписать и геологической ошибке — тест на фтор, сделанный самим Оклей, показал, что этот фрагмент относится к тейякскому, до-мустьерскому, слою.

Валлуа уделяет мало внимания палестинским находкам. Но в редактируемом им журнале «L'Anthropologie» венгерский антрополог А. Тóма опубликовал специальную работу об ископаемом населении пещер Схул, Табун и Кафзех, в которой пытается очень подробно доказать, что в Палестине в мустьерскую эпоху смешались два типа: неандерталец и *Homo sapiens*<sup>5</sup>. Работа А. Тóма выполнена с применением новых приемов математической статистики и опирается на различия статистических параметров у заведомо гибридных групп, с одной стороны, и стадийно-промежуточных, — с другой. В итоге автор приходит к заключению, что никакой трансформации в Палестине не было, что было смешение уже сформированных типов — неандертальца и сапиенса. Отсюда он делает вывод, что неоантроп — продукт очень ранний и потомок пресапиенса и что эта линия уже реализовалась в среднем и нижнем плейстоцене.

Такова аргументация теории пресапиенса. Рассмотрим ее несколько подробнее.

Конечно, неприемлемы все те варианты, в которых *Homo sapiens* представляется вполне сложившимся в самом начале плейстоцена. Поставить неоантропа, начиная с рубежа плейстоцена, вне эволюции и вычеркнуть почти всех ископаемых гоминид из его родословной нет никаких оснований. Мы не будем останавливаться на этой совершенно оторванной от фактов гипотезе. Более осторожно подходит к вопросу Валлуа. Несмотря на глубокие расхождения между позицией Валлуа по отношению к теории пресапиенса и моими взглядами, некоторые его положения не расходятся с теми, которые защищались мною в печати начиная с 1947 г.

Прежде всего, вряд ли могут быть сомнения в том, что от теории о превращении «классических», т. е. поздних, западноевропейских неандертальцев в людей типа Гримальди или Комб-Капелль или в кроманьонцев следует отказаться из-за тех неразрешимых трудностей, к которым должно привести ее признание. Валлуа также прав, когда заявляет, оценивая полицентрическую концепцию Вейденрейха, что для признания родственных связей современного китайца с синантропом или австралийца с яванским питекантропом у нас нет серьезных оснований.

Сходны наши представления о том, где именно произошли западноевропейские люди позднего палеолита и откуда они пришли в Западную Европу. Валлуа прямо говорит о том, что предки позднепалеолитических людей пришли с востока, а именно — из Западной Азии. «Новые пришельцы в Центральную и Западную Европу могли произойти только на востоке: барьеры в виде ледников на севере и Средиземного моря на юге, действительно, исключали всякую другую дорогу. Где-то на востоке, без сомнения в Западной Азии, и в более раннюю эпоху, чем Вюрм, должны были существовать пресапиенсы, которые постепенно развивались и превратились в истинных сапиенсов»<sup>6</sup>.

Основная идея Валлуа заключается в том, что достоверное представление о морфологическом облике пресапиенса в среднем плейстоцене нам дают черепа из Фонтешевада. Составляя их с людьми позднего палеолита и с неандертальцами, он приходит к выводу об их промежуточном положении, отмечая у них наличие черт как современного типа, так и примитивных, сближающих этих пресапиенсов с неандертальцами. «Их положение, — пишет Валлуа, — насколько мы это знаем, до известной степени промежуточное»<sup>7</sup>. И это мнение в общем совпадает с теми взглядами, которые высказывались в нашей печати. Тем не менее между нами имеются весьма существенные разногласия.

Прежде всего они касаются оценки морфологического типа сванскомбского черепа. Хотя у Валлуа имеются основания предполагать, что сванскомбский череп не обладал надглазничным валиком — по аналогии с фрагментом Фонтешевад I, — одна-

<sup>5</sup> A. Thom a, Métissage ou transformation?. Essai sur les hommes fossiles de Palestine, «L'Anthropologie», т. 61, 1957, № 5—6, 1958, № 1—2.

<sup>6</sup> И. V. Vallois, Указ. раб., стр. 151.

<sup>7</sup> Там же, стр. 124.

ко это все-таки не более чем предположение. Если же обратиться к тем особенностям, которые могут быть действительно измерены и определены, то сванскомбский череп, по крайней мере по нескольким важным признакам, гораздо ближе к палеоантропам, чем к неоантропам. Эти факты были показаны в нескольких работах, но, очевидно, полезно напомнить их еще раз.

Ширина затылка в процентах высоты «базиион—брегма» равна в среднем у современного человека 84,2, у «классических неандертальцев» — 93,5, у человека из Сванскомба — 98,3. Расстояние между точкой «инион» и внутренним бугром затылочной кости равно у современного человека примерно 2,5 мм, у «классических неандертальцев» — в среднем 17,2 мм, у Сванскомба — 18,0 мм. Указатель затылочного отверстия у современного человека в среднем — 83,4 у палеоантропов (Шапелль, Брокен хилл, Табун I) — 71,9, у Сванскомба — 74,7. Уплощение свода в теменной области, выражаемое индексом отношения теменной хорды к теменной дуге, равно у современных людей примерно 89,5, у «классических неандертальцев» — 94,1, у Сванскомба — 93,1. Толщина кости в области «астериона» (по Валлуа) у современного человека — 3,9 мм, у «классических неандертальцев» — 5,75 мм, у Сванскомба — 9 мм. Длина дуги «лямбда—инион» в процентах ширины затылка у современного человека примерно — 65, у шапелльского неандертальца — 49,6, у сванскомбского человека — 49,0 (по Валлуа).

Если прибавить к этим цифрам те наблюдения, которые приводит Валлуа в сводной таблице, а именно, отсутствие у сванскомбского человека и у «классических неандертальцев», в отличие от современных людей, теменных отверстий, отсутствие ясно выраженных височных линий, то вряд ли можно прикинуть к позиции резко противопоставления человека из Сванскомба и палеоантропов. Особенности эндокрана (пластикрания, малое развитие височной доли) только подчеркивают их близость.

Факты, только что упомянутые, сами по себе уже свидетельствуют против того, чтобы между человеком из Сванскомба и пренеандертальцами могла быть резкая разница в отношении большего сходства сванскомбского человека с современными людьми. Конечно, не может быть и речи об идентичности формы сванскомбского и штейнгеймского черепов. Но достаточно посмотреть на их сагиттальные контуры при совмещении центров линий «базиион—брегма» и направления этих линий, чтобы убедиться в отсутствии на обоих черепах неандертальского «шиньона»; расхождение же главным образом в том, что контур сванскомбского фрагмента чуть-чуть меньше отличается от неандертальского. Наиболее значительна разница в емкости черепа и, следовательно, вообще в его линейных и дуговых размерах. Но ведь контраст между «пресапиенсом» из Сванскомба и «пренеандертальцем» из Штейнгейма несколько смягчается тем, что пренеандертальский череп из Эрлингсдорфа, как бы его ни монтировать, по своей емкости гораздо крупнее штейнгеймского. А ведь у черепа из Эрлингсдорфа огромный надглазничный валик. Так кто же его обладатель: пренеандерталец или пресапиенс? Нелишне напомнить, что по таким признакам, как ширина затылка в процентах высоты черепа, пренеандертальцы (100,4) очень близки к человеку из Сванскомба (98,3). То же обнаруживается при сопоставлении черепов из Эрлингсдорфа и Сванскомба по расстоянию между точкой «инион» и внутренним бугром затылочной кости (у обоих 18,0 мм). Уплощение свода в теменной области черепов пренеандертальцев (Штейнгейм, Эрлингсдорф, Саккопасторе) в среднем 93,3; у сванскомбского — 93,1. Дуга «лямбда—инион» в процентах ширины затылка у штейнгеймского черепа гораздо ближе к величине этого признака у современного человека (60 и 65); сванскомбский же череп, как мы видели, гораздо ближе к неандертальскому из Шапелль (49 и 49,6). Мы, конечно, далеки от мысли делать предсказания, какой лоб должен оказаться у человека из Сванскомба, если найдут его лобную кость. Палеоантропология приучила нас к тому, что действительные сочетания признаков иногда не соответствуют теоретическим расчетам. Но если бы даже его лоб был совершенно лишен надглазничного рельефа, сванскомбский череп должен был бы занять особое место в систематике. По всей совокупности признаков его нельзя было бы отнести к типу *Homo sapiens* даже в его примитивной форме, при всей очевидной необходимости убрать его в этом случае, так же из неандертальской группы.

В гипотезе Валлуа судьба пресапиенса в Западной Европе освещена довольно ясно: на протяжении многих десятков тысячелетий пресапиенс просуществовал без значительных изменений морфологического типа; это вытекает из сходства Фонтешевад II и Сванскомба. Затем в мустерскую эпоху настоящие неандертальцы полностью победили в жизненной борьбе, и пресапиенс исчез. В позднем палеолите «готовый» *Homo sapiens* приходит с востока и в свою очередь вытесняет неандертальца, т. е. как бы берет реванш за то поражение, которое некогда потерпел его предок — пресапиенс в мустерское время.

Однако остается совсем неясной судьба пресапиенса в Передней Азии. Прежде всего следует напомнить, что отсутствие всяких костных остатков домустьерского времени в Передней Азии предостерегает сторонника любой теории происхождения человека современного типа от категорических суждений. Однако для теории Валлуа трудности еще более увеличиваются вследствие особенностей морфологического типа палеоантропов Палестины.

Как известно, мустерские люди из пещеры Схул характеризовались сочетанием резко выраженных неандертальских черт, в частности надглазничного валика, с очень



большим числом признаков нового человека, например с наличием подбородочного выступа. Теоретически говоря, могут быть разные объяснения генезиса этого сложного типа палестинцев. Один из вариантов решения этой задачи таков: скелетные остатки из Схул, Табун, Кафзех — представители переходной стадии в процессе превращения палеоантропа в неоантропа. Очевидно, что такое толкование фактов несовместимо с теорией пресapiенса; против подобного объяснения главным образом и направлена вся ее аргументация. Какие же другие гипотезы можно согласовать с теорией пресapiенса? Прежде всего естественно предположить, что палестинские мустьерцы — это продукт смешения между пресapiенсом и неандертальцами. Принимая такую точку зрения, следует: 1) или допустить, что эти получившиеся от смешения метисы и превратились в современного типа людей, в настоящих sapiенсов, или 2) прийти к выводу, что палестинцы, подобно западноевропейским неандертальцам, оказались боковой ветвью и не приняли никакого участия в происхождении неоантропа. В этом случае пришлось бы предположить, что настоящий sapiенс пришел из другого места и истребил палестинцев так же, как он это сделал с палеоантропами европейского запада. Какой из этих вариантов правдоподобнее, если стать на позицию пресapiенса? Первый, как мне кажется, плохо согласуется с этой теорией. В самом деле, если, как говорит Валлуа, различия между пресapiенсом и sapiенсом малы и если те мутации, которые требовались для превращения пресapiенса, были незначительны, то непонятно, почему sapiенс для этого небольшого шага вперед должен был предварительно смешаться с неандертальцем (и притом получить эту примесь в достаточно большой дозе, чтобы в результате смешения возник большой надглазничный валик)? Не для того же теория пресapiенса устранила из родословной современного человека стадию палеоантропа, чтобы снова ввести ее в качестве компонента метисации, необходимого для перехода к sapiенсу. Из сказанного следует, что наиболее последовательно с позиций разбираемой теории было бы устранить из эволюции человека вообще все мустьерские находки Палестины, не только неандертальские, но и промежуточные по типу. Где же в таком случае произошло превращение пресapiенса в sapiенса? В Иране, в Аравии, в Индии? Об этом мы ничего не можем сказать, так как в названных областях почти никаких остатков раннепалеолитического человека не найдено.

Впрочем, остатки ископаемых людей, более древних, чем европейские неандертальцы, на территориях, расположенных к востоку, западу и северу от Передней Азии, не свидетельствуют в пользу теории пресapiенса в только что изложенном ее варианте: североафриканские позднелашельские люди из Рабата и Темара, по определению Валлуа, близки к неандертальцам и даже несколько более примитивны; яванские черепа из Нгандонга — обладатели мощного надглазничного валика и очень напоминают родезийского палеоантропа. Крымская находка раннемустьерского времени в Киник-коба, представленная главным образом костями стоп и кистей, всеми причисляется к неандертальским. Обнаруженная далее к западу ранняя находка естественного слепка из Гановцев также оказалась весьма примитивной.

Серьезные трудности для теории пресapiенса представляет и картина распространения неандертальцев в развитом мустье; они занимают почти всю территорию Старого Света, доступную для обитания человека; во всяком случае, нет ни одной находки ископаемых людей, связанной с типичным мустьем или датируемой соответствующим временем, которая не свидетельствовала бы об неандертальском облике. Такое положение вещей с позиций теории пресapiенса означает огромного, почти всесветного, масштаба победу неандертальца над пресapiенсом. Разумеется, подобное допущение требует объяснения, так как необходимость не локального, а повсеместного вытеснения более прогрессивного типа человека существом гораздо более примитивным вовсе не очевидна сама собой. Было бы естественно ожидать как раз обратного процесса, по крайней мере по аналогии с тем, что произошло на рубеже мустья и позднего палеолита, когда неоантроп широко распространился по земле.

Аналогичное затруднение возникает для теории пресapiенса вследствие морфологических особенностей людей позднего палеолита Восточной и Средней Европы. В самом деле, в согласии с теорией пресapiенса черепные крышки, или черепа, из Хвалынского, Сходни, Брно, Пшедмоста, Подбабы и др. с их явными признаками неандерталоидности (при общем типе современного облика) должны быть, как и палестинские палеоантропы, вычеркнуты из родословной ныне живущего Homo sapiens; таким образом, прародина и предок современного человека снова исчезают, и опять создается картина либо превращения пресapiенсов в неандерталоидов, либо поглощения первых вторыми в процессе смешения.

Получается странная ситуация. Куда бы ни направлял свои стопы этот плейстоценовый человек современного типа, за ним повсюду гнался и достигал его неандерталец. Роль жертвы в этой палеонтологической поэме, таким образом, досталась целиком на долю будущего властелина нашей планеты.

Если, как мы видим, многие факты с трудом поддаются объяснению с позиций теории пресapiенса, то и противоположная точка зрения сталкивается с препятствием, которое возникло для нее после находки фрагмента Фонтешевад I. Если в тейкьяское время существовали люди, лобная кость которых была совершенно лишена надглазничного валика, то, казалось бы, сама собой напрашивается мысль, что именно от обладателей такого лба и должны произойти люди современного типа. Однако, как мы видели, сам Валлуа не считает пресapiенса из грота Фонтешевад родоначальником

европейских кроманьонцев. Другие же остатки такого рода как в Европе, так и за ее пределами, пока неизвестны.

Среди различных гипотез о месте фонтешевадского фрагмента I в системе гоминид мне кажется более или менее правдоподобной та, согласно которой фонтешевадский человек был одним из локальных вариантов разнообразного в морфологическом отношении населения эпохи позднего ашеля и раннего мустье. Он, по-видимому, сочетал современный тип строения лба с весьма примитивным строением черепа в целом. Понятно, что он должен занять своеобразное место в системе гоминид.

Переходим к вопросу о значении палестинских находок. Подробный анализ этой проблемы, как было сказано выше, дал А. Тома. Названный автор пришел к выводу, что мустьерцы Палестины были продуктом метисации. Можно вполне согласиться с таким заключением Тома. О том, что мустьерское население палестинских пещер было весьма смешанным по своему составу, известно, впрочем, давно. Прежде всего человека из Табун I, с одной стороны, и всех обитателей Схул, с другой,—относили к явно различным формам. Но и люди из Схул, бесспорно, смешанного происхождения<sup>8</sup>.

Однако кто же там смешивался? Тома полагает, что смешение происходило между типом сапиенса и неандертальцем. Отсюда он делает вывод о существовании сапиенса чуть ли не с нижнего плейстоцена. Правда, Тома вносит в это положение существенный корректив, указывая, что тот сапиенс, который пришел с юга в Палестину, отличался от современного человека рядом примитивных черт: свод еще не был так высок, небольшой валик (типа Схул IV и Пшедмоста) должен был возвышаться над орбитами; височная яма отличалась от ямы современного человека, спинка носа была менее дифференцирована, поверхность неба относительно большая, шейный отдел более короткий и менее выпуклый. Автор, впрочем, оговаривается: не исключено, что эти особенности — либо результат случайности, либо проявление доминантности. Остальные признаки показывают бесспорное совпадение с *Homo sapiens* (в числе этих признаков — «клыковая ямка на пути к развитию»).

Уже из текста названного автора ясно, что по некоторым весьма важным таксономическим признакам его «*Homo sapiens*» в действительности — тип, промежуточный между неантропом и палеоантропом. Однако этот ряд признаков можно дополнить еще и некоторыми другими важными особенностями — толщиной стенок свода в области глабеллы и затылка, фронтобиорбитальным указателем, наклоном лба, шириной затылка и другими.

Начну с толщины стенок черепа в области глабеллы и затылочной кости. Она, как известно, выражается величиной разности между продольными диаметрами экзокрана и эндокрана:

**Разность между наружным и внутренним продольными диаметрами черепа (в мм)**  
(по разным авторам):

	М
Современный человек ♂	15,1
» ♀	12,7
Поздние неандертальцы Зап. Европы	23,7
Ранние неандертальцы (Эрингсдорф, Штейнгейм)	27,0
Палестинские мустьерцы (Схул V, IV, IX)	27,0

Из этих цифр явно следует, что тот «*Homo sapiens*», который смешался с неандертальцами, не мог обладать толщиной кости в области глабеллы и затылка меньшей, чем 27 мм!

Такие же отчетливые результаты дает протяженность скуловых отростков лобной кости, выражаемая разностью между верхней шириной лица и наименьшей шириной лба:

**Длина скуловых отростков лобной кости (в мм)**  
(по разным авторам):

	М
Современный человек	9,0
Поздние неандертальцы Зап. Европы	16,1
Ранние неандертальцы (Эрингсдорф, Штейнгейм)	17,5
Палестинские мустьерцы (Схул, IV, V, IX, VII)	26,0

<sup>8</sup> См. Я. Я. Рогинский. Теории моноцентризма и полицентризма в проблеме происхождения современного человека и его рас, М., 1949, стр. 93—98.

Едва ли можно допустить, что огромные скуловые отростки палестинцев (26 мм) могли возникнуть в результате смещения людей современного типа и неандертальцев. Другим способом выражения той же особенности является так называемый фронтально-биорбитальный указатель, т. е. величина наименьшей ширины лба, взятая в процентах верхней ширины лица. У современных рас средние варьируют от 86,5 до 96,5, давая в среднем 91,2; у людей позднего палеолита этот индекс равен 89,6; у поздних неандертальцев — 86,5; у ранних неандертальцев (Эрингсдорф, Крапина Д, Крапина С, Крапина «обломок», Штейнгем) — 85,0; у палестинцев (Схул IV, Схул V, Схул IX) — 79,0; у синантропов — 72,0. Сомнительно, чтобы от смещения людей с индексом 89,6 и 85 произошли люди с индексом 79,0.

Обратимся теперь к важному признаку, достаточно отчетливо отделяющему палеоантропов от неоантропов, — к ширине затылка (астерион — астерион) в процентах высоты черепа (базион — брегма):

#### Ширина затылка в процентах высоты черепа

	М
Современный человек	84,2
Неандертальцы и пренеандертальцы	
Зап. Европы	96,5
Палестинцы (Схул, V, IV, IX)	96,6
Табун I	104,3

Аналогичная картина получается при сопоставлении по индексу «ушная высота свода» в процентах ширины затылка, а также по высотно-широтному указателю затылочной чекуи. Заслуживает упоминания и такой признак, как угол наклона лба (лобный угол Швальбе); он весьма сходен у неандертальцев и палестинских мустьерцев. У современных европейцев лобный угол равен примерно 88—89°, у мужчин позднего палеолита в Европе — около 86°, у мужчин неандертальцев — 61,9°, у человека из Штейнгейма — 63°, из Схул — 64°. Как представить себе происхождение людей с углом в 64° в результате гибридизации групп с 86° и 63°?

Остановимся еще на двух признаках. Наименьшая ширина лба в процентах ширины затылка у современного человека равна приблизительно 88; у поздних неандертальцев Западной Европы — 84,4; у человека из Схул — 80,5. Передняя межглазничная ширина у современных рас варьирует от 22 до 28 мм; у поздних неандертальцев она равна 31,4 мм; на черепе из Штейнгейма — 29 мм. А вот данные по черепам из Палестины: на трех черепях из Схул — 31 мм; на черепе Табун I — 32 мм; на черепе из Кафзах — 30 мм; на галилейском — 29 мм. Очевидно, что все рассмотренные здесь особенности мустьерцев Палестины нельзя объяснить как результат смещения неоантропа и палеоантропа.

Эти факты показывают, что ни один из участников процессов гибридизации в Палестине не был человеком современного типа и что более прогрессивный из них все-таки обладал, по-видимому, целым комплексом примитивных черт. Нам кажется поэтому, что А. Тома имел все основания сделать еще один шаг в ходе своих рассуждений и не называть этого прогрессивного участника гибридизации термином *Homo sapiens*. Этот прогрессивный элемент не отличался по весьма важным признакам от палеоантропа; именно так и следует его оценивать и говорить о нем лишь как о представителе одной из разнообразных переходных форм по пути эволюции ископаемых предков человека.

Есть основания предполагать, что та линия, которая в конце концов привела к современному человеку, отделилась от палеоантропов задолго до развитого мустье; может быть, это произошло в самом начале мустьерского времени. Но говорить о почти готовом типе *Homo sapiens* на заре плейстоцена у нас нет никаких оснований. Сформировавшегося «кроманьонца» в мустьерских слоях Передней Азии не найдено, по всей вероятности, потому, что его там не было. На вопрос: «трансформация» или «гибридизация» — Тома ответил «гибридизация»; между тем из его же собственных рассуждений вытекает другой ответ, а именно, что было и то, и другое. Справедливость такого ответа делается еще более наглядной при учете тех дополнительных соображений, которые были здесь приведены. Смешивались прогрессивные в стадийном отношении формы палеоантропов или близких к ним существ. Смешение могло при этом содействовать процессу дальнейшей трансформации.

Я. Я. Рогинский

## НЕОЭВОЛЮЦИОНИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ АМЕРИКАНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

Как уже неоднократно отмечалось в нашей литературе, американская этнография не представляет собой чего-то единого. Это признают сами американские этнографы. Но, по словам Херсковица (нынешнего президента Американской антропологической ассоциации), сказанным им в докладе на годовом собрании этой ассоциации в 1958 г. «в спорах и расхождениях они куют свое единство в основном и главным». Это единство, действительно, было продемонстрировано в течение нескольких десятилетий в борьбе против «эволюционизма», под которым понималось, по существу, марксистское толкование истории первобытного общества, изложенное в замечательном труде Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Американские этнографы, как правило, ошибочно полностью отождествляют это толкование с учением Л.-Г. Моргана, и их высказывания против последнего, по существу, направлены против марксизма.

Как известно, К. Маркс и Ф. Энгельс чрезвычайно высоко оценили открытия Моргана. «Ведь Морган в Америке,— писал Энгельс,— по-своему вновь открыл материалистическое понимание истории, открытое Марксом сорок лет тому назад...»<sup>1</sup>. Собранные Морганом материалы о родовой организации индейцев Северной Америки давали фактическую основу для выводов Маркса и Энгельса относительно ранних этапов истории человеческого общества, выводов, сделанных ими на основе обширного ранее накопленного ими материала по первобытной экономике и истории. Эту-то основу и решили опровергнуть критики Моргана, и борьба с марксизмом приняла форму опровержения важнейших открытий Моргана.

На протяжении своей более полувековой истории американская этнография развилась под флагом борьбы с учением Моргана. Хорошо охарактеризовал эту борьбу известный американский ученый Л. Уайт: «Использование эволюционной теории вообще, и теории Моргана в частности, К. Марксом и радикальным социалистическим рабочим движением вызвало сильную оппозицию со стороны капиталистической системы. Поэтому антиэволюционизм стал символом веры определенных слоев общества. Он стал философией оправдания религии, частной собственности, семьи и капиталистического государства, подобно тому как социал-дарвинизм стал философией оправдания безжалостной эксплуатации в промышленности»<sup>2</sup>.

Особенно резкой критике подвергалось учение Моргана в первые два-три десятилетия нашего века. Опровергалось все, что было связано с именем Моргана. Наиболее беспощадными критиками были Лоуи и Кребер. Однако характерно, что начиная с 1940 г. наблюдается некоторое смягчение критики Моргана, который пересмотр прежних оценок ученого вплоть до признания его отцом американской этнографии.

В этом отношении весьма показателен указанный доклад Херсковица 1958 г., представляющий собой известного рода реабилитацию Моргана, признание его заслуг перед наукой со стороны представителей «исторической» школы в американской этнографии. Основной вывод Херсковица сводится к тому, что Морган сделал этнографию наукой, дал ей научный метод. Признаются полезными некоторые выводы и методы Моргана, за исключением главных его открытий: его периодизации общего хода исторического процесса, которой дано название «однолинейной эволюции»; его учения о роде, о первичности материнского рода и возникновении патриархальной семьи вместе с развитием разделения труда и частной собственности.

На опровержение именно этих открытий Моргана и направлены главные усилия буржуазных этнографов. Чтобы опорочить открытия Моргана, его объявляют «устаревшим» представителем отжившей эволюционной теории, несмотря на то, что стихийно-материалистическая методология Моргана диаметрально противоположна эволюционизму буржуазной этнологии. Большинство теоретических трудов современных буржуазных этнографов посвящено главным образом опровержению тех открытий Моргана, которые в той или иной степени были восприняты марксистско-ленинской наукой. В каждой из этих работ объявляется, что открытия Моргана полностью опровергнуты новейшими эмпирическими исследованиями. «Исторические реконструкции» эволюционистов XIX в., пишет, например, Дж. Стюард, «полностью дискредитированы на эмпирических основах»<sup>3</sup>. В сборнике, посвященном оценке эволюционизма в этнографии за сто последних лет, Д. Мёрдок пишет, что «однолинейные теории» Бахофена, Моргана и других «были поставлены под сомнение уже в первые десятилетия XX в., а сейчас они полностью дискредитированы всеми компетентными учеными»<sup>4</sup>. Однако, несмотря на эти заявления, буржуазные этнографы вновь и вновь продолжают опро-

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, М., 1952, стр. 3.

<sup>2</sup> L. White, The Concept of evolution in cultural anthropology, Сб. «Evolution and anthropology: a centennial appraisal», Washington, 1959, стр. 6.

<sup>3</sup> J. Steward, Theory of culture change: the methodology of multilinear evolution, Urbana, 1955, стр. 11.

<sup>4</sup> G. P. Murdock, Evolution in social organisation, Сб. «Evolution and anthropology: a centennial appraisal», стр. 127.

вергать указанные теории, рассчитывая, видимо, на то, что дискредитация выводов Моргана подрывает основы марксистского понимания истории первобытного общества. В борьбе с учением Моргана и сложилась так называемая историческая школа в американской этнографии.

Один из современных молодых этнографов США Бютнер-Януш справедливо связывает возникновение «исторической школы» в американской этнографии с общей реакцией против «детерминизма и материализма». Он отмечает, что развитие физики и биологии в конце XIX в. отражало проникновение в эти науки детерминизма и материализма. Очевидно было «значение этой философии и для изучения социальных институтов и обществ... Мощная идеология, направленная против материализма и натурализма в объяснении мира, нашла своих выразителей в различных научных дисциплинах»<sup>5</sup>. В этнографии этими выразителями Бютнер-Януш справедливо считает представителей исторической школы.

Марксистское понимание первобытной истории как истории становления, развития и распада родовой организации представители этой школы тенденциозно толковали как плоский эволюционизм, как теорию однолинейной эволюции. Однако марксизм, считая родовые отношения всеобщей формой производственных отношений в первобытную эпоху, никогда не отрицал многообразия форм родовой организации.

Идея универсальности рода и разнообразия форм этой всеобщей стадии развития человеческого общества хорошо выражена Г. В. Плехановым: «Родовой союз,— писал он,— есть форма общежития, свойственная всем человеческим обществам на известной ступени их развития. Но влияние исторической среды очень разнообразит судьбы рода у различных племен. Оно придает самому роду тот или другой, так сказать, индивидуальный характер»<sup>6</sup>. Появление частной собственности ведет к разложению рода. Процессы разложения родовой структуры также разнообразны, в зависимости от характера развивающейся частной собственности. «Разнообразие же в процессе разложения рода,— подчеркивает Плеханов,— обуславливает собой разнообразие тех форм общежития, которым родовой строй уступает свое место»<sup>7</sup>.

Материалы об общественной жизни индейцев Северной Америки после открытия материка, собранные американскими этнографами, дают яркую картину этого многообразия процессов разложения родовой структуры и разнообразия форм «общежития», сменяющих родовую организацию. Не случайно американские этнографы ввели в свой научный оборот большое количество терминов для обозначения этих форм (family, det, band, gens, sept, clan и т. д.). Прочность их концепции заключается в том, что эти формы общежития, складывавшиеся уже на обломках рода, они истолковывали как изначальные и на основании этого пришли к отрицанию универсальности родовой структуры вообще. Пораженные многообразием форм общественной жизни у различных племен и народов, они сосредоточили все свое внимание на эмпирическом изучении конкретных культур, отдельных черт и явлений общественной жизни, отказываясь видеть что-либо общее или сходное между ними. Сравнительно-историческому методу эволюционистов был противопоставлен так называемый исторический метод, под которым понималось описание отдельных культур (краеведческое направление в американской этнографии). Хотя в многочисленных томах публикаций представителей этого направления содержится обильный и важный фактический материал, в целом оно методологически порочно. Пренебрежение к теории, отказ от теоретического исследования, ограничение научного познания только эмпирическим описанием явлений, подбором и классификацией фактов сближает представителей этого направления с исторической школой права, о которой Маркс писал: «Историческая школа сделала изучение источников своим лозунгом, свое пристрастие к источникам она довела до крайности»<sup>8</sup>.

Философской основой взглядов представителей исторической школы в американской этнографии является, несомненно, позитивизм с его лозунгом «философию за борт», с его борьбой против «абстрактных умозаключений», а так именно и называют американские этнографы важнейшие открытия Моргана.

Коренной вопрос философии — соотношение исторического и логического в познании действительности, соотношение истории и теории в познании общества — американские этнографы разрешали в духе Риккерта и Виндельбанда, механически разрывая единство исторического и логического в познании, разделив единый процесс познания на две самостоятельные науки: «историю» и «науку». Кребер прямо писал, что в интересах исследования необходимо отделить историческое описание от теоретических построений. Боас считал, что прежде необходимо накопить фактический («исторический») материал, а затем уже переходить к теоретическим обобщениям. Накоплением этого материала и занялась американская этнография. Но, как это признают и некоторые из современных этнографов США, накопление и собирание фактов

<sup>5</sup> J. Buettner-Janush, Boas and Mason: particularism versus generalization, «American Anthropologist», т. 59, № 2, Menasha, 1957, стр. 323.

<sup>6</sup> Г. В. Плеханов. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю, Госполитиздат, 1949, стр. 194.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> К. Маркс, Философский манифест исторической школы права (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, М., 1955, стр. 85).

должно руководствоваться, и конечно руководствовалось, определенными теоретическими принципами.

Отрицание общих закономерностей, акцентирование различий между культурами различных народов привело большинство американских этнографов к агностицизму, к утверждению, что обобщения никогда не могут быть верными, потому что не все факты укладываются в рамки теории. Нельзя сравнивать, утверждали они, различные культуры и говорить об общих законах развития. Крайним выражением этой методологии является релятивизм. Релятивисты оправдывали свои позиции положением о том, что специфичность каждого явления не допускает обобщений, исключает какие бы то ни было общие закономерности. В одном месте положительно одно, в другом — другое. Их теоретические положения были направлены против научного понятия исторической закономерности, против идеи прогресса. Они отражали широко распространяющуюся в буржуазной социологии и историографии XX в. тенденцию к отказу от идеи прогресса, которая, якобы, субъективна, к отказу от оценки происходящих изменений во имя «объективности» и «эмпирической научности».

Характерно в этом отношении выступление известного западногерманского социолога Л. Фон Визе на Третьем международном социологическом конгрессе в 1956 г. доказывавшего, что термин «социальное изменение» предполагает «более осторожную и скептическую оценку жизненных и социальных перемен в человеческой жизни»<sup>9</sup>. Так же подходит к этому вопросу и известный американский этнограф А. Кребер, считающий, что «прогресс означает взгляд на изменения с чужей-то точки зрения, поэтому он этноцентричен... Прогресс предполагает ценности, изменения же не требуют их, просто что-то становится иным»<sup>10</sup>. Крайне отрицательно относится к идее прогресса американский этнограф-релятивист Херсковиц, который считает понятие прогресса чисто субъективным. Абсолютизируя своеобразие и особенное в культурах различных народов, он отрицает существование общих основ для сравнения. Для одних, по его мнению, прогрессивно одно, для других — совсем противоположное<sup>11</sup>. Вместе с тем Кребер, Херсковиц и другие этнографы США правильно критикуют европоцентризм метафизической теории прогресса, сводившей всю историю человечества к истории Европы.

За последнее время взгляды исторической школы все чаще подвергаются критике, все настойчивее звучат высказывания о необходимости разработки теоретических проблем. Многих ученых не удовлетворяет агностицизм исторической школы. Мы уже указывали на критику этих взглядов известным этнографом США Д. Биднеем<sup>12</sup>. Заслуживает внимания также критика позиций исторической школы и особенно релятивизма одним из довольно прогрессивных этнографов США, ныне покойным Р. Редфильдом<sup>13</sup>.

По мнению Редфильда, этнографы призваны не только изучать разнообразие «образов жизни», — они «должны написать биографию всего человечества в целом». Он подчеркивает, что его взгляды не являются общепринятыми среди его коллег, которых занимают главным образом не общие вопросы, «а частные группы людей, частные стороны культуры того или иного народа. Частности являются главным сюжетом их работ»<sup>14</sup>. В то же время он указывает, что в настоящее время все большее и большее число этнографов начинает интересоваться общими вопросами этнографии. Отмечая, что культурный релятивизм характеризует взгляды большинства американских этнографов, он пишет: «Доктрина релятивизма, будучи доктриной этического нейтралитета, предполагает со стороны этнографов снисходительное признание того, что все системы ценностей хороши». Однако, по мнению Редфильда, этнограф не может быть нейтральным. «Легко было, — пишет он, — относиться снисходительно ко всем разновидностям системы ценностей, пока эти ценности относились к маленьким, незнательным, отдаленно нас касавшимся народам. Но труднее иметь ту же снисходительность в отношении нацистов или в вопросе о помощи администратору пункта № 4» (чиновник Комиссии по оказанию помощи слаборазвитым странам. — Ю. А.).

<sup>9</sup> См. «Transactions of the Third World Congress of Sociology», т. 1, Amsterdam, 1956, стр. 2—5.

<sup>10</sup> «Minutes of a discussion of progress and values of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Science», Philadelphia, 1956.

<sup>11</sup> Эта концепция нашла свое отражение в письме, направленном в 1947 г. советом Американской антропологической ассоциации в комиссию ООН по разработке декларации прав человека (см. «Statement on Human Rights», «American Anthropologist», т. 49, № 4, ч. 1, 1957). Как пишет Р. Редфильд, не все этнографы США разделяли идеи этого письма и отклонение его комиссией многими из них было встречено с облегчением (R. Redfield, *Primitive World and its transition*, New York, 1953, стр. 148).

<sup>12</sup> D. Bidney, *Theoretical anthropology*, New York, 1953. См.: Ю. Аверкиева, О постановке некоторых проблем в современной американской этнографии, «Сов. этнография», 1958, № 3.

<sup>13</sup> R. Redfield, Указ. раб. См. также его статью «Anthropological understanding of man», посмертно напечатанную в посвященном ему номере журнала «Anthropological Quarterly» (т. 32, № 1, Washington, 1959), издаваемого Католическим этнографическим центром США (Catholic anthropological Conference).

<sup>14</sup> R. Redfield, *Anthropological understanding of man*, стр. 7.

Редфильд не дробит историю человечества на многолинейные пути развития. Он не отрицает разнообразия этих путей, но в этом разнообразии видит неизбежные сходства: «Я склонен всюду видеть сходства между людьми наряду с различиями и думаю, что эти сходства, вызванные первоначальной природой нашего вида, принимают различные формы в различных условиях жизни, и эти формы не абсолютно различны, а неизбежно сходны»<sup>15</sup>.

Говоря о едином процессе развития человеческого общества, Редфильд подчеркивает неравномерность общего хода истории, характеризующую в одних условиях упадком, регрессом, в других — прогрессом. Причины отсталости и упадка он видит в материальных и социальных условиях жизни того или иного общества. «Мы видим крайнее состояние упадка, — пишет он, — в общинах, на долгое время осужденных на голод, слабость, подвергнутых постоянной эксплуатации, злоупотреблениям и жестокостям...». Бедные общины юга Италии Редфильд приводит в качестве примера того, что «случается с традиционной группой людей, подвергнутой в течение ряда поколений эксплуатации и трудностям, забитой нуждой и лишенной свободы, тогда как завоеватель или богачей процветают»<sup>16</sup>.

Для взглядов Редфильда вообще характерны гуманистические и демократические черты. Он критикует реакционные теории развития цивилизации Шпенглера, Тойнби, Срокина, Фрейда. Но, считая себя учеником известного прогрессивного английского ученого Гордона Чайльда, он вместе с тем испытал влияние учения Уайтхеда, которое, по собственным словам Редфильда, направило его «мысль по идеалистической, а не по материалистической линии»<sup>17</sup>. Отсюда эклектизм Редфильда. В своей философии истории он придает чрезвычайно большое значение развитию моральных норм. Его высказывания о том, что в древнем Риме «технический порядок подчинен моральному порядку» или что «древние цивилизации развиваются на основе народной морали», несомненно, свидетельствуют об идеалистическом направлении его философии. Признавая взаимодействие технологии и идеологии, он игнорирует самое главное — экономическую структуру анализируемых им обществ, составляющую, как известно, основу формирования соответствующей ей идеологии. У Редфильда идеология приобретает характер такого же самостоятельного фактора, как и технология. Не случайно взгляды Редфильда нашли поддержку в статье Роберта Энле, одного из современных неомистов США, опубликованной рядом со статьей Редфильда в указанном номере «*Anthropological Quarterly*». Для Редфильда марксизм это всего лишь утопия, хотя и утопия действенная, призывающая людей к лучшему будущему; это «революционный миф свержения существующего порядка»<sup>18</sup>.

Решительно порывает с взглядами исторической школы еще один видный современный этнограф США Г. Шапиро. Взгляды, высказанные им в его теоретической работе «Аспекты культуры»<sup>19</sup>, характеризуют его как ученого, признающего общие закономерности в развитии человеческого общества и выступающего против антигуманистических тенденций реакционной буржуазной науки, против колониализма и милитаризма. Излагая поступательный ход истории человеческого общества, Шапиро высказывается против теории циклического развития цивилизации, подчеркивает непрерывность в развитии человеческой культуры. «Прогресс, — пишет он, — в общем характерен для пути развития цивилизации, насколько мы способны его проследить»<sup>20</sup>. Вместе с тем Шапиро, отмечая непосредственную связь развития буржуазной этнографии с нуждами колониализма, указывает на крах последнего — современную эпоху.

Но Р. Редфильд и Г. Шапиро выражают взгляды наиболее радикально настроенных буржуазных этнографов современной Америки. Более умеренным выражением критического отношения к исторической школе в американской этнографии является так называемый «неозволюционизм».

Наиболее типичным представителем и теоретиком неозволюционизма на современном его этапе является Джулиан Стюард. Упомянутая уже выше его работа «Теория культурных изменений; методология многолинейной эволюции» представляет собою своеобразное кредо неозволюционизма в современной этнографии США, для которого характерно стремление в какой-то мере отойти от агностицизма исторической школы и сконструировать особую, якобы антиморгановскую, а скорее антиэнгельсовскую схему развития общества.

Определяя свои позиции, Стюард подвергает критике некоторые положения исторической школы. Он критикует принятую в американской этнографии классификацию культур по культурным ареалам. Он возражает против изучения представителями этой школы культуры как статичной органической системы, в которой все стороны одинаково важны. Он осуждает антиэволюционизм этой школы и говорит, что пора перейти от изучения индивидуального и конкретного к обобщениям. Однако, несмотря на критические замечания в адрес исторической школы, неозволюционизм Стюарда

<sup>15</sup> R. Redfield, *Primitive World...*, стр. 125.

<sup>16</sup> R. Redfield, *Anthropological understanding of man*, стр. 20.

<sup>17</sup> R. Redfield, *Primitive World...*, стр. XI.

<sup>18</sup> Там же, стр. 125.

<sup>19</sup> H. Shapiro, *Aspects of Culture*, New York, 1956.

<sup>20</sup> Там же, стр. 138.

несомненно является детищем этой последней. В основе его построений лежит концепция многолинейной эволюции, которая сложилась в недрах этой школы как антитеза марксистскому пониманию истории первобытного общества. Этого не скрывает и сам Стюард, противопоставляя свои концепции теории «однолинейного эволюционизма» XIX в., который якобы является «господствующей догмой материалистов и коммунистов и полностью разделяется советскими учеными»<sup>21</sup>.

Стюард различает три разновидности эволюционизма в зависимости от понимания эволюционного процесса как 1) однолинейной, 2) всеобщей или 3) многолинейной эволюции, причем концепцией всеобщей эволюции он называет взгляды, развитые в работах Г. Чайльда и Л. Уайта, характеризуя их как современную разновидность теории однолинейной эволюции XIX в.

Критикуя однолинейный и всеобщий эволюционизм, Стюард пытается обосновать многолинейную эволюцию как единственно правильное понимание истории первобытного общества. Для уяснения концепции многолинейной эволюции интересно заявление Стюарда, что он вкладывает в это понятие тот же смысл, какой вкладывал К. Маркс в термин плюрализм. Между тем, марксизм, как известно, понимает под плюрализмом идеалистическую точку зрения, согласно которой все существующее состоит из множества самостоятельных, независимых друг от друга сущностей. Это учение о множественности истины родственно дуализму и противоположно материалистическому монизму. В американской буржуазной философии плюрализм лежит в основе прагматизма Уильяма Джемса, противопоставляющего теории множественности учению об объективной истине. Очевидно, что свою концепцию плюрализма Стюард противопоставляет не столько эволюционизму, сколько марксизму.

Неоэволюционизм, по словам Стюарда, схож с эволюционизмом в том, что прослеживает последовательность развития и признает некоторые закономерности (Стюард называет их регулярностями) в развитии некоторых обществ. Но, в отличие от эволюционизма, неоэволюционизм не «ищет всеобщих параллелей», закономерностей развития общества в целом. Как справедливо отмечает Л. Уайт, Стюард стоит на распутье — между партикуляризмом и релятивизмом исторической школы (хотя он в известной мере отрешивается от них) и признанием некоторых закономерностей в развитии отдельных обществ. Л. Уайт образно сравнивает Стюарда с человеком, который признает, что эта река и та река текут с гор, но не может пойти так далеко, чтобы сказать, что реки текут с гор<sup>22</sup>.

Говоря о развитии общества, Стюард употребляет термин «культурные изменения», которым историческая школа заменила понятие прогресса. Такое определение общественного развития делает не обязательным признание поступательного хода истории. Однако Стюард считает возможным, хотя и не обязательным, рассматривать прогресс в качестве характерной особенности любой формы «культурного изменения». Он вводит понятие «уровня культуры», признавая, по существу, стадийность развития, но в пределах ограниченных общностей. Допущение того, что каждый уровень культуры отличается появлением качественно новых форм или типов интеграции, свидетельствует об известном отходе Стюарда от взглядов исторической школы, которая ограничивалась лишь признанием, что культурные изменения заключают в себе растущее накопление и усложнение.

В неоэволюционизме с его основной концепцией «многолинейности» несомненно сохранилось влияние релятивизма, однако Стюард, стремясь отмежеваться от последнего, подчеркивает отличие взглядов неоэволюционистов от положений релятивистов. Критикуя релятивизм, он заявляет, что эта теория, понимающая развитие как расхождение, аналогична концепции биологической эволюции. «У релятивистов,— пишет Стюард,— накопительное изменение идет по расходящимся путям, хотя иногда оно конвергентно и от случая к случаю параллельно, тогда как у эволюционистов оно идет параллельными путями развития... Релятивисты считают,— пишет он далее,— что в каждой культурной традиции неизменно сохраняется довольно определенный качественно уникальный тип и происходит лишь количественное усложнение этого типа. С точки же зрения неоэволюционистов уровни развития отличаются возникновением качественно новых институтов или типов интеграции... Эволюционизм отличается от релятивизма тем, что приписывает качественные различия последовательным стадиям развития, независимо от определенных традиций, тогда как релятивизм приписывает их скорее определенной культурной традиции или культурному ареалу, чем стадиям развития»<sup>23</sup>.

Эти положения свидетельствуют о некотором отходе неоэволюционизма от релятивизма исторической школы. Однако в практическом применении принятых теоретических положений неоэволюционизм Стюарда мало чем отличается от антэволюционизма его предшественников.

Стюард целиком отвергает историческую реконструкцию последовательных стадий развития первобытного общества от материнского рода к патриархату, намеченную Морганом, и утверждает, что конкретные культуры не укладываются в предложенную Морганом схему. Против этой реконструкции, по мнению Стюарда, говорит

<sup>21</sup> J. Steward, Указ. раб.

<sup>22</sup> См. рецензию Л. Уайта на указанную выше книгу Стюарда в «American Anthropologist», т. 59, № 3, 1957, стр. 541.

<sup>23</sup> J. Steward, Указ. раб., стр. 13.



якобы тот факт, что не все культуры племен охотников и собирателей Северной Америки укладываются в рамки периода дикости. Но это не опровергает Моргана, относившего к этому периоду первобытных охотников, каковыми были, например, на американском материке в доколониционный период охотничьи племена северной Канады или пешие охотники степной полосы. И Морган, в основе периодизации которого, как известно, лежит уровень развития производительных сил, не отнес бы к периоду дикости охотников, промысляющих пушнину для продажи европейским купцам, или конных охотников американских степей, которые были уже не только охотниками, но и коневодами. В корне ошибочно утверждение Стюарда, что ни одну из этих культур нельзя считать представительницей более ранней стадии развития. Автор скатывается тут на позиции антиисторизма, нивелирующего племена охотников без учета их исторического развития в постколониционный период.

Подобно своим предшественникам Стюард главной ошибкой Моргана считает его важнейшее положение о первичности материнского рода и вторичности патриархальной семьи, которое особенно высоко оценили К. Маркс и Ф. Энгельс. «Это вновь сделанное открытие первоначального рода с материнским правом, — писал Энгельс, — как стадии, предшествовавшей роду культурных народов с отцовским правом, имеет для первобытной истории такое же значение, как теория развития Дарвина для биологии и как теория прибавочной стоимости Маркса для политической экономии»<sup>24</sup>. Стюард высказывает довольно распространенное сейчас в американской этнографии мнение, что полевые исследования исторической школы якобы опровергли это положение Моргана и показали, что не род, а семья является более древней и универсальной формой общественного устройства.

Остановимся коротко на вопросе, действительно ли новые исследования опровергли выводы Моргана. Знакомство с целым рядом исследований современных этнографов США, опубликованных за последние восемь-десять лет, убеждают нас в ошибочности этого мнения. Например, этно-исторические исследования и изучение систем родства, проведенные Ф. Эгганом, Карлом и Евой Шмитт, Л. Ханкс, Дж. Ричардсоном<sup>25</sup> и др., позволили им установить наличие в прошлом материнской родовой организации у таких степных индейских племен, как черноногие, фокс, чейены, арапахо, пауны, вичита, описывавшихся до этого в качестве безродовых и якобы опровергавших выводы Моргана. Исследования Э. Ликок<sup>26</sup> по этнографии индейцев Лабрадора также убедительно свидетельствуют о существовании у этих племен в прошлом материнского рода, тогда как в работах известного этнографа США Франка Спекса доказывалось, что этим племенам искони присуща патриархальная семья и частная собственность. В последнем фундаментальном труде Г. Драйвера и У. Массея, подводящем итог изучению индейцев Северной Америки, авторы вынуждены признать, что более или менее продолжительная матриликальность браков всюду предшествует другим видам брачного поселения<sup>27</sup>.

Все эти работы и сделанные в них выводы наносят серьезный удар по патриархальной теории, которая основывалась на описаниях форм социальной организации у указанных племен, сложившихся после начала европейской колонизации материка.

В исследованиях Стюарда, несмотря на пресловутую «многолинейность», по существу взята под защиту именно патриархальная теория. Об этом говорит, например, следующее положение Стюарда: «Как простая одноклеточная форма жизни сменяется многоклеточными внутренне специализированными формами, точно так же социальные формы, состоящие из отдельных семей, сменяются много семейными общинами или племенами, а эти в свою очередь — государственными формами»<sup>28</sup>. Как видим, Стюард исходит в своих взглядах из того же «нелепого», — как писал в свое время Энгельс, — предположения, ставшего неприкосновенным, особенно в XVIII в., что моногамная индивидуальная семья, которая едва ли древнее цивилизации, была тем ядром, вокруг которого постепенно кристаллизовалось общество и государство»<sup>29</sup>. Фактическому обоснованию этого положения и посвящена, по существу, вторая часть труда Стюарда, состоящая из ранее опубликованных им статей. Несмотря на критику «однoliniейности» и рассуждения о «многолинейности» развития первобытного общества, Стюард весь свой материал располагает таким образом, чтобы обосновать изначальность моногамной семьи. В его схеме «уровней социо-политической интеграции» низшее место занимает «уровень семейной интеграции». Отметим, кстати, что взгляды Стюарда в этом отношении подверглись значительной эволюции. В работе 1936 г. он писал, что на низших

<sup>24</sup> Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 17.

<sup>25</sup> F. Eggan, The Cheyenne and Arapaho Kinship System, «Social anthropology of North American Tribes», F. Eggan (ed), Chicago, 1955; Karl and Eva Schmitt, Wichita Kinship: past and present, Oklahoma. 1952; L. Hanks and J. Richardson, Observations on Northern Blackfoot Kinship, «American Ethnological Society Monographs», т. 9, New Work, 1945 г.

<sup>26</sup> E. Leacock, Matrilocality in a simple hunting community, «Southwestern Journal of Anthropology», т. 11, № 1, 1955.

<sup>27</sup> H. E. Driver and W. C. Massey, Comparative studies of North American Indians, «Transactions of the American Philosophical Society», т. 47, ч. 2, Philadelphia, 1957 (рецензию Ю. Аверкиевой на эту работу см. «Сов. этнография», 1958, № 5).

<sup>28</sup> J. Steward, Указ. раб., стр. 13.

<sup>29</sup> Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 104.

ступенях развития человеческого труда индивидуальная семья нигде не является самостоятельной экономической единицей и существует лишь как часть большего, — семья, объединения людей<sup>30</sup>. Однако уже в 1938 г. он раскаялся в своих «слишком обобщающих выводах», заявив, что материалы по этнографии шошонов убедили его в том, что и семья в условиях отсталой экономики может быть самостоятельной экономической единицей, и даже более самостоятельной, по мнению Стюарда, чем в современном капиталистическом обществе<sup>31</sup>.

«Семейный уровень социо-политической интеграции» иллюстрируется Стюардом на примере шошонских племен Большого Бассейна, живущих собирательством и охотой на мелкую дичь. Автор описывает эти племена с крайне отсталой экономикой как индивидуальных искателей пищи, общественная жизнь которых якобы основана на моногамной семье. «Семейный сепаратизм» и даже «экономическая конкуренция» изображаются в качестве характернейших особенностей общественной жизни этих племен. Здесь мы имеем типичный пример перенесения черт буржуазного общества в условия первобытности. Указание Стюарда на то, что экономическая самостоятельность индивидуальных семей имела место наряду с общинной собственностью на кормовые участки и коллективными формами охоты, а также его свидетельства о матрилокальности браков, о практике кросс-кузенных браков, сорората и левирата, об организации зимовий по признаку родства заставляют усомниться в его выводах. Все отмеченные особенности общественной жизни шошонов указывают на бытование у них в прошлом родовой организации. Другой вопрос — в какие формы облеклась эта организация. Естественно ожидать, что родовые группы на той низкой ступени развития производительных сил, на которой находились шошоны, не могли быть объединением большого числа людей. Стюард не затрагивает весьма существенный вопрос о времени переселения шошонов в крайне неблагоприятные условия естественной среды, которая, согласно его теории, была основной причиной «семейного уровня интеграции» общества шошонов. В работе Э. Уалласа и А. Хобеля, посвященной команчам, одному из шошонских племен<sup>32</sup>, имеется указание, что шошоны были оттеснены в район Большого Бассейна под давлением индейских племен, двигавшихся с северо-востока под натиском белой колонизации материка. Следовательно, изучавшаяся Стюардом в 1930-х гг. общественная жизнь шошонов этого района, несомненно, носила уже черты деградации и распада родовой организации, вызванные европейской колонизацией.

В качестве следующего, более высокого уровня «социо-политической интеграции» изображается большая патриархальная семья, рассматриваемая как объединение малых семей. Стюард называет такие семьи патрилинейными «bands». Затем следует соседская община («сложная band»), объединяющая несколько неродственных семей. Ранние формы соседской общины, несомненно, начали складываться у индейских племен к концу XIX в. под влиянием колонизации, но эти формы отнюдь не относятся к первобытности, а являются следствием проникновения капиталистических отношений в экономику индейцев. Материнский род рассматривается Стюардом лишь после всех этих форм общественной жизни как наиболее высокий уровень «социо-политической интеграции», которой «концепционно» предшествуют не только моногамная семья, но и отцовский род. Подчеркивая трудность перехода от матрилинейного клана к большой патриархальной семье и к отцовскому роду, Стюард пишет, что «формирование клана из патрилинейной общины (большой патриархальной семьи) не только не требует чудес диффузии, но и проходит необычайно легко»<sup>33</sup>.

Стюард далек от понимания родовых отношений как формы производственных отношений в первобытном обществе. Он придает роду значение второстепенного, «случайного» брачно-регулирующего института, не являющегося «необходимой стадией эволюции». Допуская существование рода у некоторых отсталых охотничьих племен в силу условий естественной среды, он считает, что у других племен род развился из моногамной семьи, у третьих же — из большой патриархальной семьи. Разнообразие форм родового устройства у различных народов мира, по мнению Стюарда, не позволяет установить общую закономерность в развитии рода и якобы подтверждает его отрицание универсальности родовой организации.

Считая своей задачей каузальное объяснение развития различных форм общественного устройства и различных линий развития, Стюард противопоставляет эту каузальность историческому материализму, который он обвиняет в переоценке экономического и недооценке других факторов. Обратившись к теории факторов, он избирает один из них — иной, чем производственная и экономическая структура общества, и приписывает ему доминирующее значение. Этот фактор он называет «культурной экологией». Признание того, что «культурно-экологические приспособления являются одним из важнейших созидательных процессов культурного изменения», указывается в качестве основного положения теории «многолинейной эволюции», якобы отличающего

<sup>30</sup> J. S t e w a r d, The economic and social basis of primitive bands, «Essays in honor of A. L. Kroeber», Berkeley, 1936, стр. 332.

<sup>31</sup> J. S t e w a r d, Basin-Plato socio-political groups, «Bulletin № 120 Bureau of American Ethnology», Washington, 1938, стр. 260.

<sup>32</sup> E. W a l l a c e and A. H o e b e l, The Comanches: Lords of the South Plains, Norman, 1952. (См. рецензию Ю. Аверкиевой на эту книгу в «Сов. этнографии», 1957, № 6).

<sup>33</sup> J. S t e w a r d, Theory of Culture change..., стр. 157.

е от географического и экономического детерминизма. Экология, приспособление данной культуры к данной естественной среде, по мнению Стюарда, предполагает взаимодействие двух элементов: естественной среды и определенных культурных изобретений, с помощью которых эксплуатируется естественная среда. При этом Стюард считает неверным положение, что исторические факторы более важны, чем факторы среды. По его мнению, среда не только допускает применение технологии или препятствует ему, но специфические локальные черты могут вызвать социальные приспособления с далеко идущими последствиями. Общества, имеющие одинаковую технику, отличаются одно от другого вследствие характера местности, «одинаковые изобретения могут по-разному быть использованы и вызовут различные социальные устройства в каждой данной среде»<sup>34</sup>.

Как видим, Стюард подменяет уровень развития производительных сил в данном обществе его специализацией. Экологическая концепция Стюарда сводится к следующему: характер естественной среды определяет специализацию общества, специализация же определяет характер общественных отношений. У бродячих собирателей пищи, подобных шононам Большого Бассейна, вследствие «социально-фрагментирующего» влияния среды, складывается «семейный уровень социо-культурной интеграции»; охота на дичь, водящуюся небольшими разбросанными стадами, дает патрилинейную общину; при охоте же на животных, живущих большими мигрирующими стадами, создаются совершенно иные социальные формы, и т. д.

Хотя Стюард и противопоставляет свою экологию «географическому детерминизму», однако мы не видим между ними существенной разницы. Да и сам он сводит эту разницу к тому, что географический детерминизм принимает во внимание всю совокупность особенностей данного района, тогда как культурная экология учитывает лишь природные особенности главных источников пищи: привычки стад животных, на которых охотятся, количество кедрача, орехи которого собирают, и т. д. Таким образом, Стюард определяет взаимоотношения между средой и обществом как процесс приспособления культуры к среде, причем сама культура мыслится как нечто извне данное, привнесенное в эту среду.

Подобная постановка вопроса в значительной степени биологична, ибо если можно говорить о приспособлении биологических видов к среде, то употребление этого термина для характеристики взаимоотношений между природой и человеком означает перенесение биологических законов на общество. Приспособление к среде предполагает доминирующее значение последней. Очевидно, что в своих рассуждениях о культурно-экологическом приспособлении как определяющем факторе в развитии общества Стюард игнорирует вторую сторону взаимоотношений между природой и человеком, заключающуюся в воздействии человека на природу.

Маркс, отмечая, что человек всегда выступает как субъект, а природа — как объект, писал не о приспособлении человека к среде, а об активном производительном ее использовании человеком: «В процессе производства, — указывает Маркс, — члены общества приспособляют продукты природы к человеческим потребностям»<sup>35</sup>. Таким образом, на первое место Маркс ставит производительную деятельность человека, характеризует ее как «прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей деятельностью обуславливает, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой»<sup>36</sup>. Характером производства, состоянием производительных сил и производственных отношений определяется и характер использования человеком окружающей среды.

Экология Стюарда теснейшим образом связана с его концепцией плюрализма. Именно разнообразием природных условий он объясняет многолинейность развития человеческого общества, которую он, как мы видели, безуспешно пытается противопоставить монизму исторического материализма.

К неэволюционистам можно отнести также проф. Дж.-П. Мёрдока, известного своими исследованиями форм социальной организации отсталых народов мира. Его работа «Социальная структура»<sup>37</sup> до сих пор считается в американской этнографии классической. Мёрдока интересует «эволюция социальных форм», причем он, как и Стюард, стоит на позициях теории многолинейного развития, отрицающей общие закономерности в развитии первобытно-общинных отношений.

Но если Стюард пытается провести грань между биологической эволюцией и «культурными изменениями», то Мёрдок категорически отрицает какую бы то ни было разницу между эволюцией биологической и социальной. Доказательству этого положения и посвящена упоминавшаяся выше его статья 1959 г., где он пишет, например, что «группы процессов, обозначаемых нами как культурные изменения..., фактически во всех отношениях почти полностью соответствуют процессам органических изменений, известных биологам как эволюция»<sup>38</sup>. Социальная и биологическая эволюции у Мёрдока одинаково многолинейны и конкретно-историчны, одинаково подчинены случайностям и поэтому их ход «нельзя ни предсказать, ни предопределить, ни целенаправ-

<sup>34</sup> J. Steward, *Theory of culture change...*, стр. 37.

<sup>35</sup> К. Маркс, К критике политической экономии, М., 1950, стр. 199.

<sup>36</sup> К. Маркс, Капитал, т. I, М., 1949, стр. 184.

<sup>37</sup> G. P. Murdock, *Social Structure*, New York, 1949.

<sup>38</sup> G. P. Murdock, *Evolution in social organization...*, стр. 131.

вить»<sup>39</sup>. Это отрицание Мёрдоком объективной необходимости связано с его отрицанием существования объективной закономерности общественного развития.

Однако, несмотря на то, что, с точки зрения Мёрдока, в развитии общества господствуют случайности, он все же находит возможным установить некие «законы социальной эволюции». Изучение сначала 250, а затем 447 обществ привело его к установлению определенных общностей, совпадений и сходств, на основании которых он сводит разнообразие форм социальной организации к пяти типам. В развитии каждого типа он устанавливает даже определенную каузальность. Так, например, экологические факторы создают, по его мнению, определенные типы локальности брачной пары: как следствие возникает определенная ассоциация родственников, что дает определенный тип социальной организации. В силу этой причинности моногамная семья изображается Мёрдоком в качестве характерной формы общественного устройства наиболее отсталых племен мира.

Правда, во второй своей работе<sup>40</sup> Мёрдок отмечает, что в некоторых случаях первопричиной является не локальность брачной пары, а формы собственности на землю. Общинная собственность, называемая им «корпоративной», способствует якобы развитию «билатеральных обществ с расширенной семьей или объединенными группами родственников», пример которых он видит у армян, литовцев, исландцев, болгар, алеутов, ацтеков, белла-кула, коряков, яна, черноногих, кеддо и др. Частная же земельная собственность, которую он называет «индивидуальной», смазывая тем самым принципиальную разницу между этими формами собственности, является основой моногамной семьи. Она, по его мнению, лежит в основе социальной организации американцев, итальянцев, немцев, французов, огнеземельцев, чукчей, аймара, эскимосов, атапасков Канады. Как видим, между общинной и частной собственностью Мёрдок не видит никакой исторической взаимосвязи и преемственности: у одних народов извечно существует общинная собственность, а других — частная, почему эти народы и развиваются каждый своим путем. Крайний антиисторизм пронизывает всю концепцию Мёрдока. К одному типу социальной организации он относит народы, стоящие на совершенно различных уровнях развития производительных сил и производственных отношений: развитые буржуазные нации и народы, едва вышедшие из рамок первобытно-общинного строя. К одному типу семьи он относит семью моногамную и семью парную.

Этим характерным стиранием исторических и социальных граней между частной собственностью и индивидуальной, общинной и корпоративной, между моногамной семьей и парной неозволюционизм повторяет попытки многочисленных буржуазных школ доказать извечность частной собственности и моногамной семьи и тем самым опровергнуть учение марксизма о переходящем характере капитализма, о едином поступательном ходе истории человеческого общества. В этом отношении неозволюционизм как бы подводит известного рода итог усилиям американских этнографов в борьбе с учением Моргана, а тем самым и в борьбе с марксистской концепцией первобытной истории. Оценить эти усилия можно словами Энгельса, которыми он подвел итог 14-летнему развитию науки в области первобытной истории после выхода в свет главного труда Моргана: «Некоторые отдельные гипотезы Моргана были при этом поколеблены и даже опровергнуты. Но вновь собранный материал нигде не привел к вытеснению его основных точек зрения, имеющих большое значение. Порядок, внесенный им в первобытную историю, в основных чертах сохраняет силу до сих пор»<sup>41</sup>.

Привлекает внимание и другое. Как Стюард, так и Херскович в указанном выше докладе и многие другие американские ученые отмечают, что за последнее время среди этнографов США значительно оживился интерес к эволюционизму. Поскольку они под эту рубрику относят и марксизм, мы вправе думать, что эти заявления являются косвенным признанием распространения влияния идей марксизма. Чтобы нейтрализовать это влияние, Стюард, Мёрдок и другие стремятся перехватить этот интерес и сконструировать более или менее привлекательную антитезу марксизму под титулом неозволюционизма. Не случайно Стюард многолинейную эволюцию рекомендует в качестве «новой основы, на которой современные эволюционисты стремятся создать новое объяснение развития человеческих культур»<sup>42</sup>.

Ю. П. Аверкиева

## «ЭТНОЛОГИЯ» И ТЕОЛОГИЯ

(О журнале и институте «Anthropos»)

Пятьдесят четвертый год существует хорошо известный этнографам всего мира журнал «Anthropos» и двадцать семь лет выпускает свои обильные «этнологические» публикации институт того же наименования. Чтобы правильно понять и оценить роль и значение как журнала, так и Института Anthropos, следует иметь в виду историческую обстановку, в которой они возникли и развивались. Необходимо помнить, что судьба Anthropos'a, основателем которого является патер Вильгельм Шмидт (1868—1954) и самыми усердными сотрудниками которого всегда были христианские миссио-

<sup>39</sup> Там же, стр. 129, 131.

<sup>40</sup> G. P. Murdock, *Evolution in social organization...*

<sup>41</sup> Ф. Энгельс, *Происхождение семьи...*, стр. 19.

<sup>42</sup> J. Steward, *Cultural evolution*, «Scientific American», т. 194, 1956, стр. 73—74.

неры разных исповеданий, теснейшим образом связана с пропагандистской деятельностью католической церкви.

В начале XX в. для пропаганды «слова божьего» пришли нелегкие времена. Характерное для эпохи империализма обострение пристрастий капиталистического строя, развитие классовых борьбы и рост сознательности пролетариата, а также триумфальное шествие науки и техники все сильнее и быстрее подрывали социальные корни религии, расшатывали власть церкви. Большое значение имело здесь и развитие тех наук, на которых базируется изучение первобытного общества и его культуры. Марксизм, несмотря на все препоны и рогатки, стал просачиваться даже в университетскую науку. Значения таких трудов, как «Происхождение семьи, частной собственности и государства», нельзя было уже замолчать, влияние его и близких к нему по тематике работ Маркса, Энгельса и их последователей сказывалось все более действенно. Немалую роль сыграло и широкое распространение дарвинизма. Все школы и направления в истории культуры и в этнографии, которые опирались на добросовестное и честное обращение с фактами, даже эволюционизм тайлоровско-фрейзеровского склада, приводили к выводам, несовместимым с «божественным откровением», а ведь в основе всего учения церкви стоит именно это откровение.

Наиболее умные и дальновидные церковники отчетливо поняли эту опасность, угрожающую со стороны наук, даже, казалось бы, далеко отстоящих от злободневных проблем и не выступающих прямо против религии и церкви. «Относительное признание религии, свойственное позитивной науке, выходящей в религию лишь «историческую категорию», одну из фаз развития, которую должно было пройти человечество и теперь уже, к счастью, прошло,— словом, историческая точка зрения, по-видимому, осуждающая религию на уничтожение, гораздо опаснее для религии, чем грубые нападки XVI в., когда ее принимали до простой выдумки хитрых властителей и обманщиков-жрецов»<sup>1</sup>. Это признание иенского философа Р. Эйкеа (1846—1926), пытавшегося подчинить христианство и примирить его с наукой, выражает заботы и тревоги тех церковников, которые поняли, что анафемой, индексом запрещенных книг и воскресной проповедью уже больше не отлучаться от науки и что в наше время выводам науки необходимо противопоставить нечто более веское и убедительное.

В конце XIX — начале XX в. в церковных кругах, особенно католических, всегда отличавшихся своей оперативностью, намечается поворот в отношении к науке вообще и к истории культуры, этнографии и смежным с ними дисциплинам, в частности. Поворот этот выразился в переходе от замалчивания, голословного поношения и попыток опровержения применением цитат из священного писания к тактике троянского коня. Церковники начинают делать попытки бить науку взятыми у нее же фактами, подрывать авторитет науки расхождениями во взглядах ее представителей, выдвижением на первый план недостаточно фундированных теорий и гипотез. Вся «научная» деятельность В. Шмидта и его сотрудников является выразительной иллюстрацией указанной тактики на определенном участке научного фронта.

Надо сказать, что личность самого руководителя журнала и института (*spiritus rector'a* — «направляющего духа», по выражению его сотрудников), этого расносносного ученого, так своеобразна и роль его в буржуазной этнографии столь значительна, что ему следует уделить особое внимание.

Вильгельм Шмидт родился в семье рабочего в Вестфалии. Пятнадцатилетним юношей он был направлен в католическую семинарию в Голландии; по окончании ее в 1890 г. он вступил в «Общество слова божьего» — *Societas Verbi Divini*, членом которого оставался до самой смерти. Эта миссионерская организация, основанная близ Лимбурга в 1875 г. священником Арнольдом Янсоном, вначале влачила довольно жалкое существование; однако к 1890-м годам, в период развития колониальной экспансии, «Общество» благодаря финансовой поддержке со стороны церковных и империалистически ориентированных светских организаций выросло в солидное учреждение, занятое исключительно подготовкой миссионеров для колоний. В своем дифирамбе по поводу 75-летия этой организации один из сподвижников В. Шмидта венский профессор Р. Гейне-Гельдерн писал в 1950 г., что ни одно миссионерское общество до SVD не посвящало себя столь систематически и практически иноземным языкам и культурам и что современного народоведения и языкознания не помыслить без него<sup>2</sup>. «Общество слова божьего» не только выпестовало В. Шмидта как церковного деятеля, но и оказывало впоследствии большую материальную поддержку его различным начинаниям. На средства этого общества В. Шмидт два года изучал в Берлине семитские языки и в 1895 г. был назначен преподавателем в миссионерскую семинарию в Медлинге, близ Вены. Приняв австрийское подданство, Шмидт прожил на своей второй родине до 1938 г.

На научной арене В. Шмидт выступает впервые в 1899 г. с рядом небольших работ, посвященных языкам аборигенов Австралии, Новой Гвинеи, Африки. Эти работы были подказаны В. Шмидту практической необходимостью помочь собратьям-миссионерам в освоении местных языков, в изучении местных обычаев и верований для успешной пропаганды «слова божьего».

<sup>1</sup> R. E u k e n, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Leipzig, 1912, стр. 191, Разрядка мая.— Б. III.

<sup>2</sup> «*Anthropos*», Bd. 51, 1956, Fasc 1—2, стр. 17.

В 1902 г. В. Шмидт знакомится с трудами Эндрю Лэнга (1844—1912), впервые пытавшегося сформулировать так называемую теорию прамонотеизма, согласно которой у наиболее отсталых народов земли (австралийцев, андаманцев и др.) якобы обнаруживается некий изначальный, первобытный монотеизм, более древний, чем феицизм, анимизм, магия и другие элементы первобытной религии. Далее Шмидт знакомится с трудами Ф. Гребнера и Б. А. Анкермана, выступавших с так называемой теорией культурных кругов, сводившей исторический процесс к диффузии и скрещению культурных комплексов. Эти две теории и были положены В. Шмидтом в основу той концепции истории первобытного общества, которую он с усердием и настойчивостью, достойными лучшего применения, разрабатывал и проводил всюду на протяжении своей продолжительной деятельности и которую ее представители обычно именуют «культурно-исторической школой».

С. П. Толстов в своей статье «Расизм и теория культурных кругов»<sup>3</sup> разбирает вопрос о том, почему В. Шмидт заимствовал теорию Гребнера. В. Шмидт лишь несколько видоизменил эту теорию, в частности поставив у истоков человеческой истории *Urkultur* (пракультуры), т. е. культуры примитивных собирателей, характеризующиеся, по Шмидту, господством моногамной семьи и частной собственности. «В итоге,— пишет С. П. Толстов,— вся схема исторического развития, вся история человечества превратилась, в полном соответствии с библейской традицией, в историю борьбы этих богом данных идеальных особенностей древнейшего человека со всякого рода позднейшими, идущими, очевидно, «от лукавого», явлениями в области семейного и общественного быта и идеологии»<sup>4</sup>.

В 1905 г. В. Шмидт после двухлетних устных и письменных переговоров с рядом церковных деятелей в Австрии, Германии и Франции приступил к подготовке издания журнала по народоведению и языкознанию, который должен был, по существу, знаменовать собой перестройку миссионерской деятельности, ее приспособление к новым условиям.

Как известно, христианские миссионеры, независимо от субъективных взглядов и намерений отдельных исключительных фигур типа Д. Ливингстона или А. Швейцера, объективно оказывались агентурой империализма. К началу XX в. эта зловещая роль миссионерства становилась все яснее аборигенам колониальных и полуколониальных стран, где миссионеры насаждали христианство. На горьком опыте убеждались они в полной обоснованности мрачного афоризма, вырвавшегося из уст одного африканца. Его цитирует английский философ Б. Бозанкет: «Сперва миссионер, потом торговец, потом канонерка, а потом... о боже!»<sup>5</sup>. На протяжении веков пропаганда христианства служила прикрытием для порабощения аборигенов, для захвата их земель. «Первые контакты африканцев с белыми людьми отнюдь не были счастливыми,— пишет один африканский автор<sup>6</sup>.— Белый человек пришел к нам с библией в одной руке и увидел, что у нас есть земля. Он дал нам библию и отобрал землю. Теперь у нас есть библия и нет земли»<sup>7</sup>. Эти слова прекрасно выражают настроение широких масс коренного населения колоний и полукolonий в отношении христианства и миссионеров. Старые приемы миссионерской пропаганды все меньше подходили к новой обстановке, создававшейся пробуждением самосознания колониальных народов и их растущей оппозицией христианству. Перед руководящими деятелями миссионерства все острее вставал вопрос о перестройке методов работы. Для этого необходимо было подготовить миссионеров к внимательному изучению быта и культуры аборигенов и к выработке большей гибкости, тонкости, тактичности в отношении обычаев и нравов коренного населения.

В 1906 г. вышел первый том журнала, который, по предложению венгерского епископа Фишер-Кольбри, был назван «*Anthropos*». Уже самое название, как и обложка (она до сих пор осталась неизменной), на которой обозначено на пяти ноевропейских языках и по-латыни «Международное обозрение по этнологии и лингвистике», показывали, что журнал, как будто затеянный исключительно для миссионеров, в действительности имеет более широкий адрес. Это подтверждалось и содержанием первого же тома. Правда, программные статьи — «Современная этнология» В. Шмидта и «Научная роль миссионеров» монсеньора Леруа предназначены, казалось бы, только для проповедников христианства в колониях; большинство статей этого тома также принадлежит миссионерам. Однако здесь же мы находим статьи и рецензии Б. Анкермана, Т. Кох-Грюнберга и целого ряда других «светских» исследователей первобытности. Следующие тома «*Антропоса*» показывают, как настойчиво и целеустремленно В. Шмидт и его сотрудники старались выполнять двойную задачу, с самого начала поставленную перед журналом: с одной стороны, модернизировать миссионерскую пропаганду, поднять ее уровень, с другой — проникнуть в науку о первобытном обществе и, опираясь на разветвленный миссионер-

<sup>3</sup> См. Сборник «Наука о расах и расизм», «Труды Научно-исследовательского института антропологии Московского государственного ун-та», вып. IV, М., 1938, стр. 148—150.

<sup>4</sup> Там же, стр. 148.

<sup>5</sup> Б. Данэм, Гигант в цепях (перев. с англ.), М., 1958, стр. 79.

<sup>6</sup> Gicagu Muga, Land of Sunshine, London, 1958, стр. 104.

<sup>7</sup> Там же, стр. 175.

кий аппарат, занять в ней лидирующее положение и поставить ее на службу интересам религии.

Число специалистов по археологии, лингвистике, этнографии и антропологии растет в «Антропосе» из номера в номер. На его страницах все чаще мелькают имена таких авторитетов западной этнографии, как Кребер, Эренрейх, Тальбицер и многие другие. Когда в 1912 г. А. Гольденвейзер предложил Шмидту предоставить страницы «Антропоса» для дискуссии о тотемизме, Шмидт охотно согласился. Правда, научное значение этой дискуссии (продолжавшейся десять лет) было невелико (по признанию самого В. Шмидта, «разногласица шестнадцати разных авторов оказалась совершенно безнадежной»<sup>8</sup>), зато участие в дискуссии таких ученых, как Рэдклифф-Броун, Турнвальд, Рейтершельд, Вундт и др., очень подняло авторитет «Антропоса» и подкрепило его претензии на роль руководящего органа буржуазной этнографии. С 1920-м годам «Антропос» стал действительно международным журналом, к которому примкнули миссионеры всех христианских исповеданий и в котором стали участвовать многие западные ученые.

Вскоре материал стал поступать в таком количестве, что невозможно оказалось уместить его даже на тысяче с лишним страниц трех выпусков ежегодного тома «Антропоса». Для публикации этих материалов начали выходить «Международные сборники этнологических монографий» (с 1909 г.) и «Международные сборники лингвистических монографий» (с 1914 г.). Всего в этих сериях выпущено 30 томов весьма солидного объема с работами различных авторов, преимущественно миссионеров, на нескольких европейских языках.

В. Шмидт не довольствовался получением материала от миссионеров, работавших в колониях. Располагая огромными финансовыми средствами, он организовал ряд экспедиций к огнеземельцам, семангам, африканским пигмеям и др., возглавлявшихся его ближайшими сотрудниками — патерами Копперсом, Гузинде, Шебеста, Ван Овербергом, Шумахером и др. Эти экспедиции работали по заданиям и инструкциям Шмидта, и материал их широко использован в его «программных» работах — «Происхождение идеи бога» и «Собственность на самых древних ступенях человечества».

В 1925 г. папа Пий XI поручил В. Шмидту организацию миссионерской выставки в Ватикане, которая в 1926 г. была развернута в постоянный Миссионерско-этнологический музей в Латеранском дворце; Шмидт был назначен его директором, а в 1937 г. он был избран членом папской Академии наук. Не оставляя В. Шмидт и академической работы в Венском университете, где кафедра этнологии попала в руки самого близкого единомышленника и сотрудника Шмидта — патера Вильгельма Копперса.

Очень много внимания уделял В. Шмидт и чтению докладов, участию в заседаниях конгрессов и научных обществ, вообще всему, что могло увеличить популярность и влияние «Антропоса».

В своей разносторонней деятельности В. Шмидт опирался на большой штат сотрудников. Свои кадры он вербовал сначала из SVD, но затем с большим размахом развернул подготовку новых кадров из среды академической молодежи. В 1931 г. В. Шмидт располагал уже таким числом вышколенных в соответствующем духе сотрудников, что ему по силам оказалось организовать целый научный институт «Антропос» с двадцатью штатными работниками; в ведении института находились публикация трудов, организация экспедиций, а также подготовка и направление преподавателей-лекторов в университетах Европы, Америки и Азии. Понятно, какое огромное влияние приобрел В. Шмидт, являясь одновременно редактором журнала и директором Института «Антропос». Среди своих последователей он проследил непрерываемым авторитетом; светила западной этнографии, вроде Фробениуса, Лоуи, Биркет-Смита, пели дифирамбы его журналу, церковные и светские меценаты не жалели средств на его издания, экспедиции и прочие мероприятия. «На праздновании его 70-летия, — как торжественно рассказывает его биограф И. Геннингс, — в актовом зале Венского университета в чествовании юбиляра объединились главы гражданской и церковной иерархии, представители науки и аристократии, все носители традиций старой Австрии»<sup>9</sup>.

Каков же идейный облик, какова принципиальная база того поистине гигантского, надо отдать справедливость В. Шмидту, «этнолого-миссионерского» концерна, который удалось создать этому ученому в рясе, оказавшемуся для католической церкви «ein rechter Mann zur rechten Zeit», как говорят немцы?

Совершенно нелепо, конечно, в рамках настоящей статьи мало-мальски обстоятельно рассмотреть содержание тех фолиантов, которые нагромодили журналы и институт «Антропос» за десятки лет своего существования (один только журнал составляет уже 53 тома размером в 1000 страниц каждый). Ограничимся здесь самым кратким обзором работ, являющихся программными для так называемой культурно-исторической школы, под флагом которой подвизаются журнал и институт «Антропос».

<sup>8</sup> «Anthropos», Bd, 51, 1956, Fasc. 1—2, стр. 6.

<sup>9</sup> Там же, стр. 41.

Как отмечает В. Копперс, В. Шмидт охотнее всего занимался вопросами о наиболее отсталых народах земли и о методе исследования первобытности. Копперс, пожалуй, прав, если только иметь в виду, что вопросы эти приобретают в понимании так называемой культурно-исторической школы особый, можно даже сказать специфический аспект.

Первая солидная работа В. Шмидта «Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen» (1910) была посвящена обоснованию положения о наибольшей «первобытности» в культурном и хронологическом отношении малорослых племен Африки и Азии, которые являются будто бы еще более примитивными, чем австралийцы. Эта книга была призывом к выделению так называемых пигмеев как особого важного объекта этнографического исследования. По инициативе и заданию В. Шмидта «Антропосом» был организован ряд экспедиций к этим племенам (патера П. Шебеста к семангам, патера П. Шумахера к пигмеям Руанды и др.). Чем же полюбили пигмеев В. Шмидту? Почему именно у пигмеев он обнаружил наиболее близкую к первобытности культуру, по которой, как он утверждал, можно реконструировать наиболее ранние истоки человеческого общества, наиболее древний образ жизни и образ мыслей человека? Каким объективным, научно обоснованным критерием пользовался В. Шмидт вообще при определении возраста той или иной отсталой народности?

Ответ на эти вопросы мы находим в одной из статей В. Копперса. «Не лишено интереса посмотреть, — пишет он, — как внимание В. Шмидта было направлено на особое значение этих древних в этнологическом отношении народов. В историко-религиозном аспекте имело значение то, что, как установил Э. Лэнг, сравнительно ясную и чистую идею всевышнего можно наблюдать прежде всего у аборигенов с более простой материальной культурой. Исследования Гребнера, а впоследствии и самого Шмидта показывали все больше и отчетливее, что у основной массы этнологически древних народностей, если рассматривать их с хозяйственно-социологической стороны, необходимо должны обнаруживаться дототемические и доматриархальные образования. Да, преобладание нормальной индивидуальной семьи именно среди этих этнологически древних народностей привело сравнительно быстро к окончательному преодолению в кругах специалистов-этнографов старой теории промискуитета Бахофена и Моргана»<sup>10</sup>. Правда, в книге о пигмеех, замечает Копперс, «обнаруживаются еще уступки эволюционистскому принципу: большая примитивность означает и более глубокую древность». Но с основным методологическим принципом Шмидта Копперс, разумеется, согласен: у этнологически древних народностей должны обнаруживаться идея всевышнего и моногамная семья: если же у той или иной примитивной народности эти два элемента не обнаруживаются, то эта народность либо не является «этнологически древней», либо подверглась влиянию другой, менее древней народности.

Научная ценность подобного «методологического» принципа ясна без особых комментариев. Здесь отметим только, что с пигмеями у Шмидта впоследствии получился конфуз. Он горячо ухватился за пигмеев, полагая, что у них налицо и древняя культура, и моногамная семья, и идея всевышнего бога. Позднейшие исследования показали, что дело обстоит совсем не так, как казалось Шмидту. С одним из его информаторов, патером А. Трилле произошел прямой скандал. В 1932 г. в Париже и в «Библиотеке Антропоса» одновременно вышел труд Анри Трилля «Les pygmées de la forêt équatoriale» («Пигмеи экваториального леса») с предисловием неизвестного французского богослова и религиоведа патера А. Пинар де ля Булле и самого В. Шмидта. Труд этот имел большой успех и был удостоен премии Французской академии. В. Шмидт очень высоко ценил публикации Трилля и пользовался ими как «первоклассным источником». В 1957 г., уже после смерти В. Шмидта, в «Антропосе» появилась большая разоблачительная статья К. Пискати «Является ли труд о пигмеех Анри Трилля надежным источником?»<sup>11</sup>. Из этой статьи весьма отчетливо явствует, что почтенный патер, член миссионерской организации «Святого духа», оказался сродни своему соотечественнику Тартарену из Тараскона и что его описание пигмеев Габона представляют плод его фантазии; вымышленность их точно установлена. Чем же объясняется, что В. Шмидт считал сообщения Трилля достоверными, несмотря на сомнения, высказывавшиеся еще при его жизни знатоками культуры африканских пигмеев? Автор указанной статьи объясняет это так: «Вероятно, Триллу удалось привлечь Шмидта на свою сторону тем, что сообщаемые им сведения очень близко подходили («шли навстречу») к развиваемой тогда патером Шмидтом концепции в целом»<sup>12</sup>. Что касается Пинар де ля Булле, одного из столпов клерикального религиоведения, то он просто отряхнул от своего хвалебного предисловия, заявив, что написал его, не читая книги и целиком доверившись В. Шмидту.

Нынешнее положение с этнографией пигмеев таково, что даже И. Гекель, один из теперешних лидеров так называемый Венской школы, вынужден признать: «Пигмейская проблема и в этнологическом и в антропологическом отношении оказалась более сложной, чем это представлялось когда-то»<sup>13</sup>. Но как бы ни обстояло дело с пигмеями

<sup>10</sup> «Anthropos», Bd. 51, 1956, Fasc. 1—2, стр. 68. Разрядка моя.— Б. Ш.

<sup>11</sup> «Anthropos», Bd. 52, 1957, Fasc. 1—2, стр. 33—48.

<sup>12</sup> Там же, стр. 47.

<sup>13</sup> J. H a e k e l, Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie, C6. «Die Wiener Schule der Völkerkunde», Wien, 1956, стр. 21.



ми, развивая свою аргументацию, В. Шмидт и его единомышленники не могли удовлетвориться материалом только о пигмеях. Необходимо было разыскать среди примитивных обществ ряд таких, которые, во-первых, могли бы сослужить за наиболее древние, а первоначальные в буквальном смысле этого слова; во-вторых, имели бы культуру, генетически связанную с более поздними, высокими культурами, и, в-третьих, имели бы многобожную семью с мужчиной во главе, частную собственность и идею всевышнего единого бога. Но ведь здесь возникала непреодолимая трудность с критерием древности: что является решающим признаком первобытности и как классифицировать по этому признаку известные этнографии примитивные общества? Не говоря уже об историческом материализме и Моргане, даже эволюционизм, позитивизм и другие течения, стремившиеся исходить из реальных фактов, не устраивали В. Шмидта, так как их теории содержат выводы, несовместимые со священным писанием и учением церкви.

Как церковь относится к науке о первобытном обществе, наиболее отчетливо показывает энциклика Пия XII «*Humani generis*», где между прочим говорится следующее: «Церковь не запрещает, чтобы эволюционное учение, которое задается вопросом, произошло ли человеческое тело из ранее существовавшей живой материи,—являлось при современном состоянии наук и теологии предметом исследования и дискуссий; но католическая вера обязывает нас придерживаться мнения о непосредственном творении души богом... Верующие не могут разделять учение, сторонники которого придерживаются мнения, что на земле существуют, после Адама, настоящие люди, не происходящие от него путем естественного рождения как от общего прародителя, либо что Адам означает не одного человека, а совокупность наших прародителей».

Для верного сына и слуги церкви «*Roma locuta est. causa finita*» («Рим высказался, и вопрос решен») В. Шмидт оказался перед дилеммой: либо сказать примитивным народам в праве называться настоящими людьми и, таким образом, подорвать самый фундамент всей миссионерской деятельности, либо признать их детьми Адама,—но тогда тем самым взять на себя обязанность доказать, что когда-то и у них существовали всецельные библейские добродетели наряду с частной собственностью, а матриархат, тотемизм, магия и прочие «мерзости» — продукт позднейшей порчи нравов. Здесь В. Шмидт привлек на помощь «теорию культурных кругов» Ф. Гребнера.

Как известно, Гребнер попытался ввести в науку о первобытном обществе понятие культурного круга, разумея под каждым таким «кругом» распространенный во всем мире культурный комплекс, восходящий к одной некогда существовавшей племенной культуре, которая в свое время возникла в каком-то одном определенном месте. Отрицая единство исторического процесса, Гребнер всю историю первобытного человечества сводил к скрещиваниям и взаимовлияниям между несколькими, независимо друг от друга возникшими «культурными кругами». «Таким образом,—утверждал Гребнер,—первой и основной проблемой этнологии, как и всей истории культуры (поскольку она не может опереться на письменные источники), остается образование культурных связей»<sup>14</sup>. Моногенетизм и диффузионизм — вот что привлекло В. Шмидта к «методологии» Ф. Гребнера. Произвольный подбор культурных элементов для каждого круга, не оправданный свидетельствами истории и этнографии, позволял тасовать общие данные науки, жонглировать ими по соображениям, не имеющим ничего общего с подлинной наукой.

Тесняя Гребнера «упрощая» единство исторического процесса и развитие общественных явлений от простых к более сложным, «устраняет» внутреннюю закономерность в самодвижении общества и его культуры. А, как известно, изгнание законов из науки есть по существу протаскивание законов религии. Эта теория представляла для В. Шмидта тем большую ценность, что исходила она из среды ученых-специалистов и имела наукообразную формулировку. Оставалось только дать ей «научную» разработку и «научное» применение.

В. Шмидт «историзировал» концепцию Гребнера, сконструировав свою собственную схему «культурных кругов», объявив наиболее древним, первичным из них некий «экзогамно-моногамный культурный круг», характеризующийся деревянной техникой, охотой и собирательством, частной собственностью, многобожием и верой в единого всевышнего бога. Из этого первого «пракультурного круга» (*Urkulturbereich*) будто бы развились в разное время и в разных местах земли (но каждый обязательно в одном месте и в одно время!) так называемые «первичные» (*primäre*) культурные круги: «круг патриархально-тотемических высших охотников», «матриархальный круг» и «патриархально-скотоводческий круг», являющиеся будто бы переходом к «высокой культуре» (*Hochkultur*).

Какие соображения руководили В. Шмидтом и его сотрудниками в выборе «методологии» и интерпретации фактов этнографии, какова научная ценность этих соображений, показывает второе фундаментальное сочинение В. Шмидта «*Der Ursprung der Gottesidee*» (Происхождение идеи бога), являющееся главным трудом основателя «культурно-исторической школы». Этот многотомник (12 томов), в котором больше 10 тыс. страниц, издавался 43 года (1912—1955). На каждом томе имеется виза высшего церковного начальства и руководства SVD.

Центральной темой этого труда является первобытная религия. Шесть первых ее томов посвящены культам наиболее примитивных на земле племен — австралийцев,

<sup>14</sup> F. Graebner, *Die Methode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911, стр. 107.

огнеземельцев, пигмеев и др. Знакомая с этим трудом В. Шмидта, читатель не без некоторого удивления обнаруживает, что при подборе обществ, признаваемых наиболее древними, теория «культурных кругов» играет лишь вспомогательную роль. Как уже говорилось, Шмидт создал собственную систему «культурных кругов». В качестве «древнейших народностей» здесь фигурируют примитивные собиратели и охотники, т. е. общества, характеризующиеся определенным, мало развитым способом производства. Произвольно подбирая и интерпретируя данные этнографии, Шмидт в шестом томе (1935) дает «последний синтез древнейшей человеческой религии». Он заключается в том, что у всех наиболее примитивных племен Австралии, Африки, Азии и Америки сохранилось предание о рае и потопе, а духи-предки и «культурные герои» этих племен — это модификации библейского бога, носящие местное имя. Однако озадаченного столь вольным обращением с этнографией читателя ожидает еще больший сюрприз. Так как «комплекс всевышнего», т. е. существующий будто бы у примитивных культ, выражающийся в молитвах и жертвоприношениях единому богу-отцу, наделенному именем, образом, местом пребывания, вездесущим, всеведением, всемогуществом, всеблагостью, никак не может быть объяснен иначе, то остается допустить лишь, что возникновение «идеи бога» кроется в «протокровении», изначальном откровении (Uroffenbarung), имевшем место в отдаленном прошлом у австралийских, индейских, пигмеевских и других племен.

В своем «последнем синтезе» В. Шмидт пишет: «Таким образом весь сонм древнейших племенных протцов живо свидетельствует о том, что религия древнейшего человечества, как бы ни велико могло быть участие в ней искания и исследования самих людей, является творением не людей, а бога, нисходящего к людям, идущего навстречу к тем, кто находится на пути к нему, бога, который открывает им себя самого, свои деяния и свои притязания на их веру и любовь»<sup>15</sup>. Этот «последний синтез» о первоначальной религии В. Шмидт построил на самом тенденциозном и бесцеремонном перепаривании этнографических данных, укладываемых в прокрустово ложе «пракультурного круга», возникшего якобы в определенное время и в одном месте.

Мы не собираемся здесь подвергать подробному разбору методологию и аргументацию В. Шмидта в его основной работе. Однако в этой работе дело идет уже не о каком-нибудь частном вопросе, допускающем дискуссию, но о проблеме, имеющей кардинальное научное, мировоззренческое и общественное значение. Вот почему при всем недостатке места приходится привести здесь хотя несколько примеров, иллюстрирующих «методологию» В. Шмидта и его «культурно-исторической школы».

Если Эндрю Лэнгу, одному из вдохновителей В. Шмидта, с этнографическим материалом приходилось довольно туго, то Шмидт таких затруднений не испытывал. Спрос рождает предложение, и «всевышние» разного облика и наименования посыпались из рук миссионеров как из рога изобилия. Мы уже упоминали о Трилле, обнаружившем монотеизм у пигмеев. Патер Леббельтер нашел монотеизм у бушменов и готтентотов. Однако изучение духовной культуры бушменов, в котором особенно большая роль принадлежит У. Бliku и его дочери Доротее Блик, совершившей в 1937 г. экспедицию в Калахари с использованием киносъемок и звукозаписи, не оставило камня на камне от утверждений Леббельтера. Особенно курьезным оказалось сообщение о «вышем существе» — Эроб у готтентотов племени нама. Дело в том, что имя это представляет собой не что иное, как видоизмененное «Элоб», искаженное библейское Элогим, внесенное миссионерами в среду готтентотов, откуда оно проникло к западным бушменским племенам. В. Шмидт считал подобное искажение слишком далеким от исходного слова; на это известный африканист И. Шапера резонно ответил, ссылаясь на лингвистические исследования Мейнгофа, что в языке готтентотов нама, с которыми общались бушмены племени хунг, усвоившие их язык, звук «л» вообще отсутствует и что замена его звуком «р» вполне правомерна с точки зрения фонетики нама.

Немецкий миссионер Бруно Гутман, проживший около сорока лет у народности банту джагга (у подножья Калиманджаро) и собравший, надо отдать ему справедливость, немало интересного и ценного материала о быте этой народности, сообщает о наличии у джагга божества Рува, которое он характеризует как единого бога-отца. Приводя записанные на языке джагга молитвы и сказания, Гутман, давая их перевод, вместо слова «Рува» пишет по-немецки «Himmelsherrg», что звучит как «отец наш небесный». Из других материалов по этому вопросу, в частности из сообщений христианизированного джагга Иоганна Мзандо, явствует, однако, что образ Рувы представляет собой одно из примитивных олицетворений солнца (Рува и означает буквально «солнце») и что никакие натяжки не в состоянии обнаружить культ «единого бога» у джагга, основное содержание религии которых составляет культ предков и, частично, культ сил природы.

Патер Лауфер обнаружил «высшее существо» на Новой Британии, которое он на основании информации двух учеников миссионерской школы рисует следующим образом: «Ригенмуха», т. е. «вечно сущий», является духовным существом, бестелесным и бесполом. Никогда его никто не видел, поэтому его не изображают. Он живет вверху над облаками. У него нет жены и детей, но он сотворил духа, которого он

<sup>15</sup> P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, т. VI, Münster in Westfalen, 1935, стр. 508.

именует сыном — «Намуха». Он ниспослал его к людям. Он же призвал к битию первую человеческую пару и все твари на земле. Как совершался этот творческий акт, гуземцы не знают, причем Лауфер отмечает, что бестелесное творение является для гуземцев непостижимым. Ригенмуха — владыка жизни и смерти. Он карает убийство, обман и прелюбодеяние голодом, мором и землетрясением. Каждая человеческая душа после смерти отправляется на суд к Ригенмухе, после чего добрые души остаются жить на небе, а злые ввергаются в пламя. Вообще-то всех людей ожидает страшный суд, предстоящий в неизвестном будущем<sup>16</sup>.

Даже всерьез принимающий «культурно-историческую» школу Э. Шлезьер признает, что этот Ригенмуха является либо наделенным христианскими чертами мифическим предком, либо сплошным вымыслом информаторсв Лауфера<sup>17</sup>.

По «методологии» и аргументации вторая половина труда Шмидта, посвященная более поздним «культурным кругам», не лучше первых шести томов. Для иллюстрации возьмем хотя бы первый раздел последнего тома, посвященный мифам о сотворении мира у североазиатских скотоводов, которых Шмидт делит на три группы: «первичные» скотоводы, или скотоводы «первой ступени», непосредственно связанные с собирателями и охотниками «пракультурного круга», скотоводы «второй ступени» и смешанные. Сопоставляя мифы этих народов, сравнивая отдельные детали этих мифов, касающиеся сотворения мира и людей, борьбы дьявола с «высшим существом», грехопадения и т. д., Шмидт категорически отвергает мнения тех исследователей, которые признают многие элементы этих мифов продуктом влияния более поздних и сложных религий. Из всех этих пестрых и разновременных мифологических напастований Ш. Шмидт тщится вышлудить некий близкий к библейскому миф о сотворении мира. Отнюдь страниц, например, он посвящает «мотиву ныряния» (Tauchmotiv) в мифах разных народов Северной Азии и Восточной Европы, согласно которому сам «всевышний» или какое-нибудь другое высшее существо по его приказу ныряет в воду и вылавливает оттуда землю. В. Шмидт сваливает в кучу и сибирские нарды, и великорусов, и украинцев, и даже «эстонских раскольников», чтобы обосновать следующий тезис: «Мотив ныряния» характерен для наиболее древних («первичных») скотоводов Азии, откуда он проник в Америку и Восточную Европу. Шмидт не затрудняется связать «Глубинную книгу», раскольниковские сказания, сказки болгар и румын с сибирским фольклором, чтобы подвести «научную» базу под библейское представление о дьяволе как о существе, которое хотя и принадлежит к сверхъестественному миру, но все же подчинено и уступает по силе «всевышнему»<sup>18</sup>. Шмидт дает тенденциозно подобранную коллекцию мифов, нализывает один вариант на другой, считая самое их количество достаточно веским аргументом в пользу своей концепции.

Для манеры доказательств В. Шмидта типично его рассуждение о дьяволе, как мифовнике болезней. В сказаниях «вогулов» и «черемисов», утверждает Шмидт, о болезнях ничего не говорится. Согласно одному из мифов, дьявол оплевывает сотворенного «всевышним» человека, отчего кожа последнего стала нечистой, почему бог и вывернул ее наизнанку, волосами внутрь; у мордвы шайтан заплевывает человека с головы до ног, отчего и пошли все болезни. В одном великорусском мифе сатана оплевывает человека, но бог вывернул последнему кожу наизнанку, что и явилось источником всех болезней. То же говорится в одном белорусском мифе. У восточных украинцев кашель объясняется тем, что дьявол вскрыл человеку грудь, плюнул туда и вновь зашил. И т. д. и т. п.

Вот на основании таких данных Шмидт считает возможным утверждать, что приписывание дьяволу болезней или даже грехов появляется лишь в более позднем этапе мифов этого рода и что в наиболее древних мифах отсутствует эта деталь, которая означала бы поражение бога дьяволом<sup>19</sup>.

Оперируя подобными рассуждениями, В. Шмидт отваживается на следующего рода «научные» выводы:

1. «Таким образом мои изыскания привели к заключению, что наши первичнокультурные мифы с мотивом ныряния обнаруживают связь с мифами о сотворении мира, свойственными древнейшей пракультуре Северной Америки, не содержащими этого мотива. Эта пракультура, которая в своих мифах говорит о прямом сотворении земли и человека, предшествует пракультуре мифа с мотивом ныряния... Тем самым нам кажется надежная точка или, вернее, надежная зона для определения возраста первичнокультурных мифов о сотворении мира с мотивом ныряния. Если для обоих видов мифологии Северной Америки о сотворении мира следует предположить в качестве времени появления середину верхнего палеолита (около 15 000—18 000 лет до н. э.), то образование первичнокультурных мифов с мотивом ныряния в Северной и Восточной Азии может быть отнесено не позже, чем к 13 000—11 000 лет до н. э.»<sup>20</sup>.

Разумеется, датировка В. Шмидта гораздо менее «точна», чем датировка средневекового богословия, согласно которой мир был создан в шесть дней, между 28 сен-

<sup>16</sup> «Anthropos», Bd. 41—44, 1946/49, Fasc. 4—6.

<sup>17</sup> E. Schlesier, Die melansischen Geheimkulte, Göttingen, 1958, стр. 176.

<sup>18</sup> P. W. Schmidt, Der Ursprung des Gottesidee, t. XII, Münster in Westfalen, 1955, стр. 7—220.

<sup>19</sup> Там же, стр. 107—109.

<sup>20</sup> Там же, стр. 172.

тября и 3 октября 3988 г. до Р. Х., но зато она «фундирована» археологическими фольклористическими и другими данными, таблицами, диаграммами и прочим подающим читателям «аппаратом».

2. Наличие в мифах о сотворении мира, зарегистрированных у народов Сибири, за го духа, прстивоборствующего «всевышнему», отнюдь не является, пытается убедит нас В. Шмидт, зловредным дуализмом, свойственным более позднему периоду в истории религии, а представляет собой «монархизм добра», «абсолютное преобладание доброго начала». Это и не удивительно, заверяет нас Шмидт, так как первичные турные скотоводы непосредственно связаны с «праккультурой», религия которой и ходит от самого бога. Что касается шаманизма, то Шмидт, подвергнув данные о нем соответствующей обработке, заявляет, что шаманизм вторгся в религию коренного сибирского населения извне (von aussen)<sup>21</sup> и что он-то как раз привел эту религию к упадку. «Методы, которые применяются шаманами, цели, которые ими при этом преследуются, и существа, к которым они обращаются, таковы, что даже при лич безупречном поведении шаманов древняя религия неба все сильнее совлекалась своих светлых высот в низины тьмы и слабости»<sup>22</sup>. Шаманизм — вот причина того, что народы Сибири отшли от истинной религии, которая существовала у их предков и исходила от самого бога, заявляет Шмидт<sup>23</sup>.

Таким образом, гора фелиантов, нагроможденных В. Шмидтом, породила лишь миф о прамнотеизме и «прасткровении». Этот миф был объявлен «величайшим открытием XX века», его долгое время обсуждали буржуазные ученые разных стран, хотя любому непредубежденному читателю, мало-мальски знакомому с этнографическим материализмом, сразу становится ясен «научный вес» всей работы В. Шмидта. «В последние 50 лет — пишет известный американский этнограф П. Радин, — ни одна психологическая проблема не обсуждалась столь часто, бурно и горячо, как проблема веры в так называемых «всевышних» (Hochgötter)... Где мы находим веру в такого бога? Ответом на этот вопрос может быть только категорическое нигде... Совсем не несостоятельными являются утверждения, будто какое-нибудь племя верит в какого-то всевышнего»<sup>24</sup>.

Зачем же В. Шмидт «пенадобился «громоздить Пелион на Оссу» для обоснования мифа о «прасткровении»? Ответ мы находим и у самого Шмидта, и у менее изысканных, чем Шмидт, расносных ученых и богословов. В. Шмидт охотно поясняет: «Тот, кто был столь несчастлив, что не верил в бога или потерял эту веру, тот най здесь утверждение бытия и действительности божьих в новой форме. Ибо здесь на д складывается новое, исторически-религиозное доказательство: древнейшая общая религия человечества не может быть понята во всей ее целостности, полноте и своеобраз без предположения бытия и вмешательства бога, который создал эту религию и сам лично преподавал ее людям того времени в виде религиозных воззрений, нравственных заветов и культовых актов»<sup>25</sup>.

А вот что пишет некий богослов Ф. Липовский: «Положение о том, что первобытная религия есть результат божественного откровения, имеет большое значение для всего обоснования исторического доказательства существования бога. Благодаря этой положению историческое доказательство можно поставить в ряд с казуальными. Из историческое доказательство выводится логически следующим образом.

Первобытная религия — полноценная религия. Таковая существовала, как об это свидетельствуют религиозные представления остатков первобытного человечества. Человек первобытности не в состоянии был создать эту религию в ее законченности и единстве. Следовательно, ее создал кто-то другой. Создателем этим был сам бог, который открылся человеку. Самый факт существования первобытной религии логически приводит к существованию бога, потому что она (первобытная религия) в своей конечности, совершенстве и своеобразии не может быть объяснена без наличия бытия и его деятельности»<sup>26</sup>.

Другой реакционный немецкий ученый Герберт Кюн в своем докладе «Проблема прамнотеизма» в Академии наук Западной Германии делает глубокомысленный в

<sup>21</sup> P. W. Schmidt, Der Ursprung des Gottesidee, т. XII, стр. 756.

<sup>22</sup> Там же, стр. 759.

<sup>23</sup> Надо полагать, что наши сибиреведы, когда-нибудь выйдут из состояния немутимости и дадут, наконец, доскональный разбор писаний В. Шмидта о сибирских народах.

<sup>24</sup> P. Radin, Die religiöse Erfahrung der Naturvölker, Zürich, 1951, стр. 27. В рядка моя — Б. III.

<sup>25</sup> P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, т. VI, стр. 508. Разрядка моя. Б. III.

<sup>26</sup> W. Lipowsky, Der historische Gottesbeweis und die neuere Religionsethnologie. Lobnig-Freudenthal, 1938, стр. 89 (Цит. по кн.: W. Koppers, Der Urmens und sein Weltbild. Wen 1949, стр. 238—239). Липовский имеет в виду так называемое историческое доказательство бытия божия, основанное на утверждении, что раз люди всегда и всюду верили в бога («Consensus gentium» или: «Quod semper quod ubique quod omnibus»), то бог должен существовать, ибо не мог же всеблагой бог обмануть людей, внедрив в них стремление к богу. Это рассуждение содержит легко различимый порочный круг: оно предполагает существование бога, которое требуется доказать.

вод: «Мышление людей самой глубокой первобытности больше для нас не загадка, и тайна идеи бога, происхождение которой лежало во мраке, открылась нам через исследование; при этом оказывается, что предание библии истинно в высшем и глубочайшем смысле. Таким образом, мы дошли до самого существенного: где человек, там и бог. И бог этот есть единственный, единый, сотворивший первую человеческую пару»<sup>27</sup>.

Кюн в своем рвении идет еще дальше Шмидта: «В мустьерскую эпоху,— говорит он,— во время третьего межледникового (18 300—18 000 до н. э.) неандертальцы соорудили жертвенные алтари, на которых черепа и кости медведей приносились в качестве примитивной жертвы единому богу»<sup>28</sup>.

Писка писался и издавался главный труд В. Шмидта, журнал «Антропос» выпускал том за томом, где печатались статьи по этнографии, истории первобытного общества и лингвистике. Эти статьи, как и библиография, образ ово поставленная в отношении оперативности и полноты, давали материал для обобщающих работ В. Шмидта и сотрудников его института. Авторами этих статей, как и монографий «Библиотеки Антропоса», являются преимущественно духовные лица: по подсчетам нынешнего редактора «Антропоса» патера Рамана, они составляют половину всех принимавших участие в журнале авторов. В этих работах немало свежего фактического материала, относящегося к хозяйству и быту остальных обществ, хотя и этот материал требует строгой проверки. Что же касается его научного осмысления, то к «историкам» из «Антропоса» больше чем к кому бы то ни было относится известное предостережение В. И. Ленина относительно профессоров, которые способны давать самые ценные работы в специальных областях химии, истории, физики, но которым *нельзя верить ни в едином слове*, раз речь заходит о философии»<sup>29</sup>.

Как же обстоит дело с гребнеровской теорией «культурных кругов», которая самой культурно-исторической школой официально преподносилась как метод исследователей, группирующихся вскруг «Антропоса»? Если внимательно присмотреться к крупным работам В. Шмидта, В. Копперса и других лидеров этой школы, то нетрудно обнаружить, что терсия эта больше служила им наукообразной вывеской для апологетической богословской работы, чем сруднем научного исследования. В коллективном труде В. Шмидта и В. Копперса «Völker und Kulturen», как и в «Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte» В. Шмидта, «культурные круги» его находят себе некоторое применение, но они лишены всякой устойчивости и служат лишь в качестве эрзаца научной аргументации. Чем дальше, тем все яснее становилась даже буржуазным этнографам вся искусственность, произвольность, научная несостоятельность концепции «культурных кругов» как в гребнеровской, так и в шмидтовской модификации. И вот в 1957 г. В. Ксперс заявил: «Я того мнения, что в будущем нам лучше оставить этнологические круги в поксе (как ныне уже использованные)»<sup>30</sup>. Что же это за научная методология, которую приходится так часто менять?

Впрочем, в области научной аргументации теоретики «Антропоса» вообще не отличаются особой принципиальностью. Примером может служить хотя бы истолкование палеолитического искусства. В напечатанных посмертно в «Антропосе» подготовительных работах В. Шмидта «P. W. Schmidts Studien über den Totemismus in Asien und Ozeanien» категорически утверждается, что женские палеолитические фигурки не являются культовыми объектами; знакомый уже нам Г. Кюн столь же категорически утверждает, будто 82 женские статуэтки, найденные в разных стоянках доисторического человека, могут служить свидетельством того, что «у людей ледникового периода от Пиринеев до Китая существовал однородный культ, культ женского божества, культ праматери, и эта праматерь и есть библейская Ева»<sup>31</sup>.

В своем апологетическом рвении участники группы «Антропоса» не останавливаются ни перед какими несуразностями. В большом посмертном труде о куваде — обычаях, связанных с беременностью и родами в примитивных обществах, Шмидт старался доказать, что эти обычаи лишены всякого магизма и основаны на «чисто рациональных физиопсихологических фактах и целым рядом тонких наблюдений». Но сам же он приводит множество примеров из сообщений миссионеров, вроде следующего: если муж роженицы у огнеземельцев ямана вздумает ломать трухлявые деревья или колоть дрова, то у новорожденного появляются открытые раны на груди, а если он выщипывает перья птицы, то у ребенка выпадут волосы. Миссионер Гузинде сообщает, что мужчина, став отцом, целый день сидит дома, не работает, валяется у очага, избегая всякого напряжения, как будто это может причинить вред его жене-роженнице и новорожденному. Какие же рациональные физиопсихологические факты и тонкие наблюдения лежат в основе этих представлений и обычаев и как же иначе их можно объяснить, если не верой в сверхъестественное, т. е. религией?

Как и В. Шмидт, его последователи много говорят о научной методологии. Некоторые критики, принимая их рассуждения всерьез, доискивались у них научного метода и недоумевали, когда не находили его. Но так же, как В. Шмидт и его сподвижники тщетно пытались доказать существование того, чего не было, так же тщетно

<sup>27</sup> Н. Kühn, Das Problem des Urmonotheismus, Wiesbaden, 1951, стр. 34.

<sup>28</sup> Там же, стр. 6.

<sup>29</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 328.

<sup>30</sup> «Anthropos», Bd. 52, 1957, Fasc. 3—4, стр. 381.

<sup>31</sup> Н. Kühn, Указ. раб., стр. 33.

было бы искать в их работах то, чего в них нет. Никакого научного метода нет и не может быть в богословии. Подлинная методология группы «Антропоса» исчерпывается формулой: «Да исполнится реченное в писании, в учении церкви и папских энцикликах!» Как и В. Шмидт, его последователи приемлют из науки только то, что укладывается в эту формулу, и, не колеблясь, отвергают все, что ей противоречит, невзирая ни на какую подлинно научную аргументацию.

Тем, кому подобное утверждение может показаться полемическим преувеличением, небесполезно познакомиться с таким сообщением В. Копперса: «Не в последнюю очередь мы инициативе Шмидта обязаны тем, что ныне мы относительно хорошо осведомлены об этих этнологических древних народах. Наиболее проникательного и исполненного понимания покровителя в этом отношении Шмидт обрел не в ком-нибудь ином, как в папе Пие XI. По случаю аудиенции, которую мы со Шмидтом имели у него в октябре 1924 г., причем я преподнес первый экземпляр только что вышедшей моей книги «Среди индейцев Огненной земли», папа Пий XI произнес памятные слова: „Это человеческие документы, которые должны быть спасены, пока не поздно“. После этого понятно, что папа счел нужным прибегнуть к сотрудничеству Шмидта при организации большой миссионерской выставки и назначил его директором Миссионерско-этнологического музея. Музей, а также его орган «*Annali Lateranensi*», подобно «Антропосу», должны сообразно природе наших наук и через их посредство служить прежде всего миссионерскому исследованию»<sup>32</sup>.

В выполнении «сепаратного заказа» церкви В. Шмидт и его последователи проявили неутомимое трудолюбие, колоссальную эрудицию, настоящую стойкость и изустную изворотливость. Примером ее может служить позиция «Антропоса» в расовом вопросе. В этой области руководители «Антропоса» держались так же крепко учения церкви, как и в других. Католическая церковь ни по догматическим, ни по политическим, ни по пропагандистским соображениям не могла принять расизм в его бестийной гитлеровской модификации. Линия «Антропоса» оказалась после аншлюса неугодовой нацистским властям, и В. Шмидту пришлось даже несколько дней просидеть под домашним арестом, от которого он был освобожден по ходатайству Пия XI при посредничестве Муссолини. В 1938 г. редакция «Антропоса» и институт со Шмидтом во главе перебрались в Швейцарию и расположились в замке Фруадевилль, в общине Посье близ Фрейбурга, где редакция и институт находятся до настоящего времени.

В. Шмидт до 1950 г. оставался редактором журнала и директором института, как он им был бессменно, кроме перерывов в 1923—1931 гг., когда его заменял В. Копперс. На посту редактора журнала В. Шмидта сменил в 1950 г. паптер Борнеман, который в том же году стал и директором института. С 1955 г. редактором «Антропоса» является паптер Рудольф Раман, работавший раньше в Пекине, на Тайване и на Филиппинах. Разгрузка от редакционных и административных обязанностей позволила В. Шмидту целиком отдаться литературной работе. Как и до второй мировой войны, Шмидт не ограничивался этнографией и публиковал также сочинения, посвященные жизни Иисуса, объединению церквей и даже небезызвестному кардиналу Миндсенти.

В настоящем обзоре пришлось уделить много внимания и месту В. Шмидту. Это объясняется тем, что он был наиболее крупной фигурой среди этнографов того течения, которое его лидеры называют «культурно-исторической школой» и которое правильнее было бы называть «теологической школой». Шмидт до самой своей смерти оставался лидером той «плеяды» этнографов и языковедов в сутане и без сутаны, которая группировалась вокруг «Антропоса» и его филиалов (Институт народосведения при Венском университете и др.). Во всей своей деятельности Шмидт наиболее ярко выразил основные черты социального и идейного облика того направления, которое по названию журнала именуется «Антропос».

Хотя с 1950 г. Шмидт отошел от непосредственного руководства журналом и институтом, однако никаких существенных изменений ни в общей идейной линии «Антропоса», ни в его методологических позициях мы не обнаруживаем. По-прежнему, как и при Шмидте, журнал печатает крупные и мелкие статьи по разнообразным частным и конкретным проблемам этнографии, языкознания и истории первобытного общества. Некоторые из них представляют несомненный интерес для специалистов. Можно указать для примера большую содержательную статью американского проф. Дэвидсона и австралийского археолога Маккарти «Распространение и хронология некоторых основных типов каменных орудий в Западной Австралии»<sup>33</sup>, содержащую материалы экспедиций 1930/31 и 1938/39 гг., статью Э. Риша с разбором и оценкой расшифровки минойской письменности, произведенной Вентрисом<sup>34</sup>, и немало других в таком же роде.

Однако как только вопрос касается общих, имеющих принципиальное и мировоззренческое значение проблем, в «Антропосе» продолжает поддерживаться та же позиция, что и при Шмидте. Во всех статьях, где затрагиваются проблемы религии, частной собственности и семьи, витает дух Шмидта. Вот, например, статья Р. Шотта, автора большой работы «Начатки частного и планового хозяйства», изданной в Браун-

<sup>32</sup> «*Anthropos*», Bd. 51, 1956, Fasc. 1—2, стр. 75.

<sup>33</sup> «*Anthropos*», Bd. 52, 1957, Fasc. 3—4.

<sup>34</sup> «*Anthropos*», Bd. 53, 1958, Fasc. 1—2.

цвейге. В этой статье, посвященной праву собственности у обитателей островов Тробриан<sup>35</sup>, автор прямо заявляет, что он поставил своей задачей продолжить труд В. Шмидта «Собственность на древнейших ступенях человечества», вышедший в трех томах в 1937—1942 гг. «Продолжение» это заключается в том, что Шотт, путая личную и частную собственность, пытается переинтерпретировать факты из известных работ Малиновского и Элькина в духе В. Шмидта. Подобные работы преподносятся «Антропосом» в качестве последнего слова науки — и это после того, как самые ярые противники Моргана и Энгельса оказались вынуждены, правда сквозь зубы и не без оговорок, признать первобытную общину. В этом отношении характерны хотя бы высказывания А. Гольденвейзера и К. Биркет-Смита. Гольденвейзер заявляет: «Собственность на существенные, необходимые для жизни предметы или на территорию, на которой эти предметы добываются, другими словами, собственность на предметы, которые позже как раз и представляют собой наиболее желанный объект индивидуальной собственности, является прерогативой группы: то, что необходимо всем и используется всеми, является общей собственностью. В этой мере можно с полным правом говорить, что для первобытного общества типична общая собственность»<sup>36</sup>.

Биркет-Смит в своей фундаментальной работе об эскимосах пишет: «Первый великий, разумеется, неписанный закон любого поселения или сообщества заключается в том, что никто не может без надлежащих оснований уклоняться от борьбы за пищу и одежду. Место, где расставляются западни, как и охотничьи угодья, являются собственностью каждого и ничей, *res nullius*. Лишь у алеутов мы уже находим семейные охотничьи угодья... Существенным аргументом в пользу коммунистического характера эскимосской общины является тот факт, что добыча отнюдь не является исключительной собственностью добывшего ее охотника. Наиболее крупные животные, например кит, являются общей собственностью, и каждый вправе взять из добычи по потребности... Все, что служит для пользы нескольких семейств, например большие общие дома, крупные сооружения для ловли красной рыбы и т. д., принадлежат всей общине»<sup>37</sup>.

Правда, наблюдаются кое-какие признаки, позволяющие утверждать, что в «Антропосе» заметили некоторое ослабление культа личности В. Шмидта. Даже В. Копперс позволил себе критические замечания по адресу Шмидта, хотя и сопроводил их следующей оговоркой: «Название „Венская этнологическая школа“ стало популярным. В. Шмидт был ее неоспоримым главой. Представителям и продолжателям „Венской этнологической школы“ досталось большое наследство. Пусть же они будут достойны его, где нужно — даже в форме критики. Пусть соблюдено будет изречение известного историка Ф. Мейнеке, которое гласит: „Почтения без критики не должно быть, так же как и критики без почтения“. Из них обоих несомненно выше и прекраснее почтение»<sup>38</sup>.

В «Антропосе» за 1958 г. напечатан обстоятельный разбор посмертной работы В. Шмидта «Das Mutterrecht» («Материнское право»), принадлежащий перу известного африканиста Г. Баумана. Делая все положенные реверансы по адресу В. Шмидта, Бауман, однако, отмечает в этой работе, посвященной столь важной проблеме, много противоречий и несусвязностей, неувязок с данными этнографии и археологии. Он приходит к выводу: «Прок, какой можно извлечь из этой старческой работы, невелик»<sup>39</sup>. Такая статья при жизни Шмидта не могла бы появиться в «Антропосе», как не могла бы появиться и указанная выше статья о Трилле (ведь еще при Шмидте было известно, что Трилл фантазер и выдумщик).

Можно ли говорить о каком-нибудь «новом этапе» в деятельности и в линии теологической школы в буржуазной этнографии, как бы эта школа ни называлась — «культурно-историческая», «Венская этнологическая» или группа «Антропос» и т. п.?

Обратимся к программным статьям «Антропоса», вышедшим после смерти В. Шмидта. Наиболее свежей и интересной из них является объемистая статья В. Копперса, опубликованная в 1957 г. под названием «Проблема всемирной истории в свете данных этнологии и доистории». Она носит явно директивный характер. В рамках настоящей работы нет возможности вступить в серьезную полемику с В. Копперсом, можно лишь ограничиться приведением нескольких наиболее «иллюстративных» выдержек из указанной статьи. В. Копперс несомненно самый задорный из всей группы «Антропоса», и в своем задоре он нередко проговаривается о том, что таят про себя его единомышленники и сотрудники. Копперс рубит сплеча по всем своим противникам. «Наряду с „главным направлением“, в качестве которого выступает основанная Ранке историческая школа, — говорит Копперс, — существовал (почему только в прошедшем времени? — Б. Ш.) ряд отклоняющихся, в отдельных деталях более или менее оппозиционных „боковых направлений“, которые более правильно будет называть „ошибочными направлениями“ (*Fehlrichtungen*). Они известны преимущественно под названиями: позитивизм, натурализм, эволюционизм, параллелизм, исторический ма-

<sup>35</sup> «Anthropos», Bd. 53, 1958, Fasc. 1—2.

<sup>36</sup> A. Goldenweiser, *Anthropology, An Introduction to Primitive Culture*, London, 1937, стр. 148—149.

<sup>37</sup> C. Birket-Smith. *Moeurs et coutumes des Esquimaux*, Paris, 1937, стр. 177—178.

<sup>38</sup> «Anthropos», Bd. 51, 1956, Fasc. 1—2, стр. 80.

<sup>39</sup> «Anthropos», Bd. 53, 1958, Fasc. 1—2, стр. 227.

териализм (марксизм), культурморфизм (исторически ориентированный в лице Лампрехта, этнологический — в лице Фробениуса, Шпенглера, Тойнби). Во всех этих направлениях играют роль естественноисторические, особенно биологистические и эволюционистские концепции. Их последователи признают законы истории, стоят за детерминистической точке зрения»<sup>40</sup>. «В поисках исторических законов,— резюмирует Копперс,— нельзя ни ясно видеть, ни удовлетворительно решать действительные исторические проблемы»<sup>41</sup>.

Как мы видим, В. Копперсу ничего не стоит свалить в одну кучу самые разнообразные и принципиально непримиримые направления в исторической науке; он с порога отвергает любую теорию, если только от нее хоть сколько-нибудь отдает признанием закономерности исторического процесса.

Особенно Копперс сердит на Тойнби за его утверждение, что из двадцати одной перечисленных последним «цивилизаций» шесть, а именно цивилизации древнего Египта, Шумера, Миноса, Китая, Перу и майя, выросли непосредственно из примитивности, ибо такое утверждение означает признание внутреннего «самодвижения» в развитии общества и его закономерности. По словам Копперса, профессор Гейне-Гельдери, один из нынешних руководителей «Венской этнологической школы», неоспоримо доказал, что все высокие культуры имели единый исходный центр и именно на Переднем Востоке<sup>42</sup>.

В унисон с Копперсом высказывается светский представитель Венской школы И. Гекель в своей тоже программной статье «К современному состоянию исследования в исторической этнологии», которая помещена в юбилейном сборнике, вышедшем по случаю 25-летия Венского института народоведения. В этой статье, где превозносится деятельность В. Шмидта, а апологетический опус В. Копперса «Der Urmensch und sein Weltbild» рекомендуется как образец научных достижений Венской школы, мы читаем: «Образование высоких культур Египта, Средиземноморья, Японии, Китая, Индии и Юго-Восточной Азии совершалось путем прямых или косвенных воздействий, шедших из переднеазиатского центра. Что касается американских высоких культур, то их возникновение можно объяснить лишь импульсами из Старого Света. Это следует разуметь в том смысле, что группы мореплавателей в различное время (первоначально, по-видимому, около 700 лет до Р. Х.) занесли через Тихий океан с восточных и юго-восточных побережий Азии элементы азиатских высоких культур в область Анд и Центральную Америку, где они были восприняты и соответственно претворены в жизнь местными индейскими земледельцами»<sup>43</sup>.

По утверждению Копперса, так же обстоит дело и с примитивными культурами. Все относящиеся сюда факты свидетельствуют будто бы о едином истоке этих культур. «Нельзя, конечно, не признать,— говорит Копперс,— что единству высокой культуры пока еще не противостоит единство первобытной культуры, или пракультуры. Но мы можем уже сказать, что и в этом случае хронологические соображения, с одной стороны, а в известной мере и соображения исторической непрерывности (или взаимодействия культур), с другой стороны, уже выразительно свидетельствуют о единстве культуры в целом»<sup>44</sup>.

Следует иметь в виду, что Копперс всегда, когда он говорит о самом первобытном человеке — «прачеловеке», разумеет под ним полностью оформившегося *Homo loquens*, *Homo technicus-oeconomicus* и *Homo religiosus*. В одном месте он даже иронически отмечает, что *Urmensch* был гораздо «sapienter» (мудрее), чем современный человек, ибо он верил, мол, в единого бога и обладал всеми библейскими добродетелями.

Не надо обладать особой проницательностью, чтобы догадаться, куда гнет Копперс. Если В. Шмидт пытался протолкнуть в науку «праоткровение», то Копперс пытается продолжить его дело и дополнить его «изыскания» приведением истории первобытного общества, палеоантропологии и этнографии к праотцу Адаму и библейскому раю. Тем, кому эта догадка покажется злопыхательской натяжкой, надо порекомендовать предназначенную для широкого круга читателей упомянутую выше книгу Копперса «Первобытный человек и его представление о мире»<sup>45</sup>, где «известный исследователь, являющийся в течение многих лет ординарным профессором народоведения при Венском университете», как сказано о Копперсе на обложке его книги, уже бес всяких утаек и обиняков преподносит самый откровенный креационизм Биркмана, Портмана и других реакционеров как последнее слово науки.

Правда, кое-кто среди западных да и советских этнографов склонен думать, что со смертью В. Шмидта «Антропос» меняет свое лицо, а «Венская этнологическая школа» вообще утеряла всякое лицо, поскольку в главе стоят теперь физические другие люди. В качестве примера приведем выступление итальянского ученого Р. Петтацони. Основываясь на выступлении проф. И. Гэтца в одном католическом органе, где мягко критикуется «прамонотеизм» и предлагается взамен его «праатеизм», Петтацони в статье «Конец прамонотеизма» говорит: «Не следует себе строить здесь никаки:

<sup>40</sup> «Anthropos», Bd. 52, 1957, Fasc. 3—4, стр. 376. Разрядка В. Копперса.

<sup>41</sup> Там же, стр. 379.

<sup>42</sup> Там же, стр. 384.

<sup>43</sup> J. Haekel, Указ. раб., стр. 89.

<sup>44</sup> «Anthropos», Bd. 52, 1957, Fasc. 3—4, стр. 388.

<sup>45</sup> W. Koppers, Der Urmensch und sein Weltbild, Wien, 1957.



иллюзий. Упомянутую выше идущую из квалифицированных кругов и проникающую в остальные слои общественного мнения реакцию следует сердечно приветствовать. Однако понадобится еще много времени, чтобы основательно нейтрализовать вредные влияния, которые в течение долгих лет самой активной пропаганды оказывала теория прамонотеизма с применением столь многих средств проникновения и распространения, с использованием факторов не чисто научного характера. В Италии (где до сих пор следуют Венской школе в строго шмидтовском духе) несколько месяцев назад вышла книга (R. Boccassino, *Etnologia religiosa: Le scuole evoluzioniste e le scuole storiche*), в которой ведется борьба против анахронистического эволюционизма и нет ни одного слова о нынешней ориентации Венской школы»<sup>46</sup>. Нас здесь интересует не научная позиция Р. Петтацони, который уже много лет выступает против «прамонотеизма» как против «теории», в которой слишком явно торчат богословские уши, а его утверждение, что «прамонотеизм» кончился и что «Венская школа» изменила ориентацию. Р. Петтацони мог бы, пожалуй, сослаться и на И. Гекеля, который в упомянутой выше статье предлагает заменить термин «монотеизм» в применении к первобытности термином «вера во всевышнего» или «вера в высшее существо» (как будто дело только в названии!)<sup>47</sup>.

Все сказанное нами выше, как и сами выступления деятелей «Антропоса» и «Венской школы», свидетельствуют о том, что говорить о начале и конце «прамонотеизма», о переориентации «Венской школы», о крахе «культурно-исторической школы» и т. д. можно лишь, памятуя, что мы всюду имеем здесь дело с камуфлированным под науку богословием. Конечно, трудно сказать, какие «методологические» повороты и тактические ходы будет дальше применять теологическая школа в этнографии и истории первобытного общества для того, чтобы приспособиться к обстановке, быстро меняющейся в наше время и в общественной жизни, и в науке. Одно ясно: судьба этой школы неразрывно связана с судьбами церкви, которая ее породила.

Деятельность журнала и института «Антропос» и связанного с ним направления относится не столько к истории науки, сколько к истории попыток церкви тем или иным путем поставить науку на службу религии и скрывающимся за нею интересам эксплуататорских классов. В течение всей истории классового общества религиозная идеология помогала эксплуататорам угнетать народные массы. В наше время церковь применяет особо утонченные методы, способствующие проникновению фидеизма в науку, чтобы использовать ее в интересах реакции. В борьбе прогрессивной науки против фидеизма немалое место занимает и борьба против замаскированной теологии, занимающей еще крепкие позиции в буржуазной истории первобытного общества и этнографии.

Б. Шаревская

## НАРОДЫ СССР

В. В. Бардавелидзе. *Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен*, Тбилиси, 1957, изд. АН Груз.ССР, 16+305 стр., I—XXXII табл.

В этнографической литературе специальных широких исследований в области ранней истории религии грузинского народа, кроме акад. И. А. Джавахишвили, никто не вел. В свое время он же подверг критике неверные, слабо аргументированные высказывания отдельных исследователей о происхождении и сущности дохристианских верований грузинских племен, которые рассматривались преимущественно как продукт влияния восточного мира (М. М. Ковалевский, Н. Я. Марр, К. А. Иностранцев, Н. И. Веселовский и др.).

И. А. Джавахишвили вместе с тем учитывал сложность изучения ранней истории религиозных воззрений грузинских племен, и поэтому свои исследования о божествах небесных светил и вообще о дохристианских верованиях считал основанными лишь на находящихсся его распоряжении материалах, в первую очередь на данных письменных источников. Ученый тогда же указывал на то, что таких материалов совершенно недостаточно для раскрытия полной картины древней истории религиозных представлений, и намечал в качестве неотложной задачи глубокое и всестороннее изучение пережиточно сохранившихся в народе верований и обрядов.

Развертывание полевых и камеральных работ, направленных к выполнению этой сложной задачи, стало возможно лишь после Великой Октябрьской социалистической революции. Советская этнографическая наука, получив широкие возможности развития, встала на твердые материалистические позиции в вопросах изучения религиозных представлений.

Труд В. В. Бардавелидзе основан на обширном конкретном и вместе с тем тщательно отобранном этнографическом материале. Это результат кропотливой почти

<sup>46</sup> Журн. «Numen», т. 5, вып. 2, 1958, стр. 162—163.

<sup>47</sup> J. Haeckel, Указ. раб., стр. 48.

тридцатилетней работы автора в разных местах Грузии. Изучив, проанализировав и обобщив собранные данные, В. В. Бардавелидзе, кроме того, широко привлекла историко-археологические, языковые, фольклорные и другие материалы по Грузии и Кавказу в целом, а также данные общей этнографии и истории.

Использование этнографических материалов в качестве основы этого труда обусловлено тем обстоятельством, что для изучения ранних ступеней религиозных представлений почти единственным источником являются пережиточно сохранившиеся в живом быту факты. Достоверность же этих материалов обеспечивается тем методом плесвых этнографических исследований, который успешно применяет в своей работе советская этнографическая школа. Опираясь на марксистско-ленинское положение о том, что религиозные верования представляют собой фантастическое отображение в головах людей сил внешней природы и общественных явлений и что изучение религиозных воззрений в историческом разрезе дает возможность вскрыть этапы их развития, соответствующие определенным ступеням общественно-экономического строя, автор приходит к ряду правильных материалистических выводов. В частности, комплексное изучение базисных и надстроечных явлений в одной этнической среде по мелким и крупным общественным объединениям (семья, фамилия, квартал, селение, ущелье и др.) с учетом динамики развития и исторических связей явлений дает материал первостепенного научного значения. Вместе с тем этот материал свидетельствует об исключительной сложности древнейших общественных и идеологических явлений.

В целом рецензируемый труд касается политеизма грузинских племен. Автор устанавливает две ступени развития древнегрузинского пантеона, соответствующие двум ступеням общественного развития грузинских племен, — пантеон периода разложения первобытно-общинного строя (военная демократия) и пантеон раннеклассового общества. В книге наглядно показаны выясненные автором состав, иерархия, природа и функции божеств, входящих в пантеон.

Заслуживает внимания установление автором того факта, что, если на ранней ступени этот пантеон, соответственно низкому уровню экономического и культурно-идеологического развития общества, отображал довольно простое небо и его строго антропоморфные божества олицетворяли из небесных светил только луну, солнце и звезды, то на последующей ступени положение заметно изменилось: в составе пантеона уже фигурируют четко дифференцированные и наделенные характерными индивидуальными свойствами и функциями божества. Одно из значительных явлений в небесном царстве представляет, как это убедительно показано в рецензируемой работе, господство в нем строгой иерархии, в соответствии с которой божества располагаются в пантеоне, создавая в нем длинную лестницу со множеством ступеней. Следует считать исключительно важным установление того факта, что в мире местных божеств деление обуславливалось не возрастным принципом, а степенью их могущества, в свою очередь определявшегося численностью и экономическим состоянием тех территориально-этнических групп и общинных организаций, покровителями которых эти божества считались. Отсюда вытекает весьма важное заключение автора о том, что только общество с далеко зашедшей имущественной дифференциацией могло положить в основу иерархического деления своих божеств принцип экономической состоятельности населения. Любопытно, что добро и зло в так называемом сакмо, представлявшем собой своеобразное социально-религиозное объединение территориально-этнических групп и общин, подчинявшееся местным божествам через их теократическую власть, всецело зависело от самого сакмо. Если подвластные (т. е. члены сакмо) сполна несли самую разнообразную «службу» своим божествам, их ожидало благополучие. Характерно, что в этом мире божеств царили в грубой и совершенно бесцеремонной форме не только материальная заинтересованность, но также корысть и подкуп.

Наряду с выявлением этих ранних ступеней религиозных воззрений грузинских племен В. В. Бардавелидзе установлено, что пантеон астральных божеств, исследованный акад. И. А. Джавахишвили, относится к одной из наиболее поздних ступеней грузинской дохристианской религии, поскольку в этом пантеоне, вместе с древнейшими по происхождению религиозными персонажами, представлена седмица старших божеств, олицетворявших семь светил, каждое из которых связывалось с одним из дней семидневной недели лунного календаря.

На всем протяжении рецензируемого труда наглядно прослеживается, что развитие религиозных взглядов и трансформация божеств на различных ступенях пантеона следуют по пути социально-экономического развития грузинских племен и отображают этот процесс. Становится заметным, как с выделением старейшин, военных вождей, родовой знати, накоплением в руках последней богатства дифференцируется мир духов; их образы перерастают в образы богов, складывается их иерархия и создается политеизм.

Представляет большой научный интерес установление В. В. Бардавелидзе ступени раннеклассового пантеона и выявление его природы и характерных особенностей. Это открытие является важным научным достижением принципиального характера, поскольку исследованный пантеон показывает, что он составлял религиозную надстройку у восточногрузинских племен на раннеклассовой ступени их общественно-исторического развития. Установление этого факта истории грузин опровергает застоявшееся в научной историографии мнение о существовании «вечного родового строя» у грузинских горцев и по-новому освещает историческое прошлое грузинских и вообще кавказских племен.

Конкретные результаты изучения древнегрузинских верований позволили В. В. Бардавелидзе высказать представляющие большой интерес положения в области актуальных культурно-исторических проблем. Некоторые из этих положений находят блестящее решение в исследовании самого автора. К примеру можно назвать следующий факт: с учетом данных пантеона раннеклассового общества и на основе тщательного и всестороннего изучения мотива древа жизни и изобилия и культа волков-собак у грузинских племен автор дал новую интерпретацию ритуальной композиции на уникальном памятнике материальной культуры середины II тысячелетия — серебряном кубке из Триалети. Как известно, этот кубок украшен гравированным орнаментом и двумя чеканными фризами, на нижнем из которых изображены следующие друг за другом олени, а на верхнем — сложная композиция, состоящая из 23 антропоморфных фигур, двух животных, дерева и нескольких различных предметов. В. В. Бардавелидзе критически рассматривает высказывания в научной литературе о содержании данной композиции (П. Н. Ушаков, Б. А. Куфтин, Ш. Я. Амиранашвили). Давая детальные и вместе с тем логичные разъяснения относительно изображения каждого из представленных там персонажей в отдельности, автор вскрывает содержание всей композиции, отображающей пантеон периода разложения первобытно-общинного строя. Наряду с этим в труде В. В. Бардавелидзе убедительно, на наш взгляд, доказывается этническая принадлежность триалетской древней культуры. Как правильно заключает автор, изображения верхнего фриза триалетского серебряного кубка настолько органически вплетаются в цепь культовых образов, существовавших на протяжении всей истории идеологического развития грузинских племен, что не может быть сомнения в принадлежности древней триалетской культуры грузинским племенам; не может быть сомнения в том, что создателями и преемниками этой древней культуры являются предки грузинского народа (стр. 252). Мы думаем, что эта новая интерпретация займет прочное место в специальной литературе.

Особо следует отметить исключительно ценное научное значение результатов разработки вопросов об обрядовом графическом искусстве, которому в рецензируемой монографии отведен специальный раздел — вторая часть книги. Необходимо заметить, что народное обрядовое графическое искусство, представляющее собой весьма интересную область быта и истории материальной и духовной культуры населения Кавказа, не было до настоящего времени предметом специального изучения. Одной из больших заслуг В. В. Бардавелидзе является то, что она впервые обратила внимание на эту малознученную у нас область и разработала узловые вопросы грузинского (сванского) обрядового графического искусства.

Обрядовые графические изображения сванов выполнялись, как правило, женщинами в Верхней Сванетии на празднике мертвых Липанал, а в Нижней Сванетии — на ранневесенний праздник Бембгу, или Бослоб. В рецензируемом труде установлено, что сюжет сванского обрядового искусства с предельной четкостью выявляет интересы котоводческо-земледельческого населения. Из 218 фигур в собрании изученных рисунков 120 представляют собой изображения животных. Из зооморфного мира больше всего представлены домашние животные, из них в первую очередь — бык и корова, далее — козел, овца, лошадь и свинья, а из диких — тур. Наряду с домашними животными в центре внимания находятся объекты, отображающие культуру хлебных злаков. На основе тщательного художественно-стилистического анализа этого искусства раскрыты его идейное содержание с учетом всей специфики базисных явлений хозяйственного быта сванов. В. В. Бардавелидзе приходит к весьма ценным заключениям, часть которых приобретает общетеоретический характер и может иметь, на наш взгляд, важное значение для разработки узловых вопросов генезиса и развития народного изобразительного искусства. Необходимо подчеркнуть ценность исследований, проведенных В. В. Бардавелидзе в живом быту, в большинстве случаев на месте, где выполнялись художественные произведения и осуществлялось наблюдение над художниками в процессе их творчества. В результате изучения этих данных в рецензируемом труде установлено, что в сванском обрядовом графическом искусстве встречаются (своего рода рисунки: натуралистические и геометрические. Основная разница между ними заключается в том, что в натуралистических рисунках форма и содержание соответствуют друг другу, а в геометрических — графическое изображение и образ, произведенный в названии рисунка, не совпадают. Установлено также, что с точки зрения идейного содержания сванское обрядовое графическое искусство связано либо культом мертвых, либо с почитанием божеств, либо оно имело магическое значение.

Представляет интерес установление автором своеобразного характера первоначального выполнения сванских магических рисунков. При анализе этого явления автор держится верной концепции, заключающейся в основном в том, что геометрические изображения, представленные в обрядовом графическом искусстве, несмотря на кажущуюся их абстрактность, обладают реалистической формой и натуралистическим содержанием. Изображения сперва возникают на магической почве, как рисунки с одним ложным образом, порождаемым в сознании людей в результате одновременного появления двух разных образов: одного, заключенного в наносимом на плоскости изображения, и другого — в произносимом слове (названии природного или искусственного объекта). Это происходило под влиянием острых ощущений и сильных эмоций, которые испытывало магически действующее лицо и под воздействием которых и зарождался нем этот единый образ. В объяснении этого сложного процесса автор исходит из сновного положения о том, что все это искусство является как бы одной из сторон

производственного процесса, ибо акт магического рисования нужно рассматривать как одно из наиболее эффективных — с точки зрения человека той эпохи — средств воздействия на окружающий его реальный мир и подчинения ему внешних сил природы.

Привлекая к сравнению многочисленные данные общей этнографии, истории культуры и первобытного искусства, автор разбирает существующие теории происхождения этого искусства (К. фон ден Штейнен, Э. Гроссе, Л. Я. Штернберг и др.). Вопреки мнению буржуазных ученых об определяющем значении биологического фактора в развитии искусства, В. В. Бардавелидзе на конкретных данных показывает, что народное художественное творчество является одной из сторон проявления человеческой деятельности через конкретно-чувственную форму познания действительности в образах. Большая ценность результатов исследований и выводов В. В. Бардавелидзе заключается и в том, что благодаря этим выводам намечается новый путь решения проблемы генезиса рисунков, известных в современной специальной литературе по первобытному искусству под названием «условных геометрических изображений с символическим значением».

Книга снабжена совершенным научным аппаратом. К труду приложены списки обширной использованной автором литературы и рукописей, указатели личных, географических, этнических, мифических и культовых имен, предметный указатель, указатель терминов в аналитической транскрипции, аннотированные списки иллюстраций в тексте и на отдельных таблицах. Следует отметить, что благодаря применению транскрипционных знаков автором с исключительной точностью передана весьма богатая и разнообразная специальная терминология. Хорошо отпечатан и расположен в книге богатый иллюстративный материал.

Оценивая книгу В. В. Бардавелидзе в целом, следует, отметить, что это — обширное исследование, дающее исторически верное, глубокое и систематическое изложение древнейших религиозных верований и графического обрядового искусства грузинских племен. Оно представляет большой интерес и для научного освещения узловых проблем этнографии и истории Кавказа, а также для разработки общетеоретических вопросов этнографии и первобытной истории.

Сказанное позволяет заключить, что труд В. В. Бардавелидзе является ценным вкладом в нашу советскую этнографическую и историческую науку.

М. К. Гегешидзе

Н. А. Кисляков. *Семья и брак у таджиков (По материалам конца XIX — начала XX века)*. Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия, т. XLIV, М.—Л., 1959, 268 стр.

Рецензируемая работа представляет собою исследование истории развития семьи и брака у таджиков, основанное на этнографических материалах, которые автор собирал в течение 20 с лишним лет. Эти материалы в большинстве получены в результате личных наблюдений автора и информации сведущих лиц. Книга состоит из введения, пяти глав (Семья и семейная обрядность; Формы заключения брака, свадьба и свадебная обрядность; Калым и приданое; Анализ свадебной обрядности; Некоторые исторические параллели) и заключения. В приложении даны указатели — местных терминов и географических названий.

Большой интерес представляет «Введение», знакомящее читателя с общественными отношениями у таджиков накануне Великой Октябрьской социалистической революции, в значительной степени определявшими собой семейно-брачные отношения. Автор правильно делает, рассматривая отдельно хозяйственную и общественную жизнь таджиков горных районов и таджиков равнинных районов и городов. Необходимость такого разграничения вызвана тем, что большая часть территории, населенной горными таджиками, в рассматриваемое время принадлежала Бухарскому ханству, где господствовал феодальный способ производства; меньшая же часть населенной таджиками территории, главным образом ее северные районы, входила в состав Туркестанского генерал-губернаторства царской России. Во «Введении», которое можно рассматривать как самостоятельный исторический очерк, приводятся ценные материалы о землевладении и землепользовании у таджиков Восточной Бухары. Неоспорим вывод автора о том, что «дореволюционный таджикский кишлак по существу являлся сельской общиной, основанной на сохранившихся общинных формах землепользования и водопользования, коллективных началах труда и ряде других общественных явлений, каковыми было наличие общественных ремесленников, общинных зданий и т. п.» (стр. 19). Для всех исследователей, занимающихся вопросами истории Востока, и в частности Средней Азии, большой интерес представляет материал, доказывающий, что, несмотря на общность национальных особенностей культуры и быта таджиков равнины и таджиков горных районов, социально-экономические отношения в конце XIX — начале XX в. у них были различны. У горных таджиков преобладало натуральное хозяйство, а у таджиков равнины — товарно-денежное хозяйство со значительным проникновением в экономику элементов капитализма (стр. 28).

Однако в этом разделе работы недостаточно полно дана характеристика родственных групп — «каумов» (видимо, представлявших собою патронимические объединения), по которым разделялось население кишлачной общины. Принадлежность того или иного человека к определенному кауму четко осознавалась среди горных таджиков (а у припамирских народностей четко осознается и по сейчас). Члены этих групп имеют определенные права и обязанности. Поэтому и расселение каумов имело важное значение в делах сельской общины, которая у горных таджиков состояла большей частью из совокупности нескольких каумов (а иногда и из одного). Н. А. Кисляков, говоря о существовавшей в общине круговой поруке в физических целях, не упоминает о роли каума. Между тем можно думать, что здесь, как и у припамирских народностей, такая круговая порука касалась в первую очередь членов определенного каума. Староста, по утверждению Н. А. Кислякова (стр. 18), решал важнейшие кишлачные вопросы совместно с пользовавшимися авторитетом пожилыми людьми и стариками. Однако автор не говорит, кем по своему положению были эти пожилые люди и старики. Как правило, это главы каумов. Надо учесть, что каумы занимали различное положение в общественной жизни кишлачной общины. В Припамирье большую часть налогового бремени несли члены «факирских каумов», т. е. каумов трудящихся-земледельцев, тогда как члены «мирских каумов» («благородное сословие»), пользовались некоторыми льготами в налоговом отношении. Общественное положение каума в кишлачной (сельской) общине имело немалое значение для семейных отношений у горных таджиков, особенно при заключении браков, о чем можно заключить по существующим пережиткам. Это обстоятельство необходимо учитывать при изучении современной таджикской семьи и путей ее развития в период перехода к коммунистическому обществу.

В главе «Семья и семейная обрядность» собран очень интересный материал о большой патриархальной семье у таджиков. Автор правильно отмечает, что в горных районах Таджикистана эта форма семьи во 2-й половине XIX в. и в начале XX в. преобладала. Сомнение вызывает утверждение автора о том, что эту же форму семьи можно было, вероятно, встретить и «в северных равнинных районах таджикской оседлости, хотя здесь, по-видимому, процесс ее разложения происходил значительно быстрее и интенсивнее» (стр. 29). Нельзя забывать качественное различие между большой патриархальной семьей горных таджиков, существовавшей в рамках натурального хозяйства, и большой патриархальной семьей у таджиков городов и равнинных северных районов, в хозяйство которых уже проникли товарные отношения и где «многие из сохранившихся до недавнего прошлого больших семей являлись семьями бывших чиновников или баев-торговцев» (стр. 34). Н. А. Кисляков преувеличивает значение авторитета глав семей: «авторитет глав таких семей — чиновников или торговцев — препятствовал разделу их и содействовал сохранению общего хозяйства большой семьи» (стр. 34). Автор забывает, что налог брали с хозяйства, и разделяться такой зажиточной семье было невыгодно.

Можно упрекнуть автора в том, что в его книге семье и семейной обрядности уделено непропорционально мало места: в основном уделяется внимание свадьбе и свадебной обрядности, ее анализу, формам заключения брака. Тем не менее материалы и выводы автора, связанные с вопросами положения женщины в семье, описание поверий и обрядов, сопровождавших рождение и воспитание детей, анализ свадебных обрядов, — основанные в большинстве на личных наблюдениях, — представляют значительный вклад в этнографическое изучение таджиков. При анализе свадебных обрядов автор подчеркивает связь некоторых из них с культом предков. Однако и в обрядах, сопровождавших появление ребенка на свет и первые дни жизни новорожденного, также прослеживается эта связь, которую автор не раскрывает. Так, «при положении в колыбель ребенку мазали виски и лоб сажей от котла», приобщая его к очагу родного дома, к роду отца (стр. 57). У таджиков верхнего Зеравшана мать молодой матери, когда ее посещала дочь с новорожденным, «носила новорожденного в семь домов, где смазывали ребенку рот пылью с порога дома и золой из очага» (стр. 58). Учитывая утверждение автора о связи порога дома с культом предков (стр. 71), можно предположить, что в некоторых районах у таджиков новорожденного приобщали и к роду его матери. Хотя автор не говорит, являлись ли родственниками матери новорожденного семьи, живущие в домах, куда носила его бабушка, можно думать, что это было так, иначе смысл обряда неясен.

Блестяще написанная глава «Формы заключения брака, свадьба и свадебная обрядность» представляет собою самостоятельное исследование. Таковой же является и глава «Калым и приданое у таджиков», которая была напечатана раньше отдельной статьей в сборнике «Родовое общество»<sup>1</sup>. Автор, используя интересные данные, основанные на личных наблюдениях и литературных источниках, приводя большой сравнительный материал по другим народам, дает правильный анализ институтов калыма и приданого.

Нельзя не согласиться с выводами Н. А. Кислякова о том, что калым и приданое являются независимыми друг от друга и различными институтами, что калым, связанный с большой патриархальной семьей, является институтом купли-продажи женщины и отмирает с разложением этой патриархальной семьи и проникновением в хозяйство

<sup>1</sup> Труды Ин-та этнографии АН СССР, нов. сер., т. XIV, М., 1951.

таджиков товарных отношений, а приданое возникает именно в период разложения патриархальной семьи, при выделении малых индивидуальных семей. Эволюция института калыма у таджиков отражает степень сохранения пережитков патриархального уклада у населения горных и равнинных районов. Таким образом, наличие калыма и его роль в семейных отношениях у того или иного народа до некоторой степени способствуют выявлению большей или меньшей сохранности патриархально-родовых отношений. Однако в рецензируемой работе недостаточно проведен анализ причин, содействовавших бытованию калыма (в денежном его выражении) в последующее за отмиранием большой патриархальной семьи время.

В главе «Анализ свадебной обрядности» нам представляется удачным объяснение Н. А. Кисляковым различных пережитков «умыкания» невесты не остатками этой формы заключения брака, а изменением места поселения супругов. У таджиков, особенно у горных, были распространены ортокузенные браки (заключавшиеся между детьми двух братьев), однако автор не говорит о свадебных обрядах при таком браке, когда будущие супруги жили в одной большой патриархальной семье. Каков был размер калыма и платили ли его вообще в таких случаях?

Приходится пожалеть, что автор уделил мало внимания советской таджикской семье и тем изменениям, которые происходили в ней в процессе ее становления. Задачей автора, как свидетельствует заглавие книги, было показать семью и брак у таджиков на определенном историческом отрезке времени: конец XIX — начало XX в., однако, если автор в заключении останавливается на современной таджикской семье, он должен был бы уделить ей больше внимания и использовать больше конкретного материала, которым он, вне всякого сомнения, владеет.

В свете задач, поставленных XXI съездом партии перед учеными, работающими в области общественных наук, особое значение имеет глубокое изучение «закономерности перехода к коммунизму»<sup>2</sup>. Семья — один из важнейших социальных коллективов. Изучение современной семьи должно базироваться на глубоких исследованиях процессов развития быта изучаемого народа на протяжении достаточно длительных исторических отрезков времени. Все это объясняет тот интерес, который вызывает рецензируемая работа у этнографов, занимающихся вопросами изучения семьи и семейного быта, а также у юристов, историков. Следует пожелать появления подобных же серьезных и глубоких исследований, посвященных истории развития семьи и брака у других народов СССР.

Л. Моногарова

## НАРОДЫ ОКЕАНИИ

Andrew Sharp. *Ancient voyagers in the Pacific*. Penguin books. London, 1957, 240 стр.

Проблема заселения островов Полинезии широко обсуждается в последние годы. Теория, согласно которой предки полинезийцев прибыли из Юго-Восточной Азии и заселили новые острова и архипелаги в результате смелых плаваний, подвергается нападкам с разных сторон. Еще не успели утихнуть страсти, вызванные неудачной попыткой Т. Хейердала возродить гипотезу американского происхождения полинезийцев, как начались споры вокруг книги Э. Шарпа «Древние мореплаватели в Тихом океане».

Новозеландский ученый Эндриу Шарп решительно отвергает гипотезу американского происхождения полинезийцев (стр. 85—90). Он считает, что предки полинезийцев прибыли из Юго-Восточной Азии. Шарп выступает, далее, против неубедительной гипотезы северного пути продвижения полинезийцев из Юго-Восточной Азии (через Микронезию), и это нельзя не поставить ему в заслугу. Он утверждает, что главным был южный путь (через Меланезию) и что первыми были заселены острова Самоа и Тонга (стр. 95). Действительно, теория южного пути является наиболее обоснованной<sup>1</sup>. Таким образом, в вопросе о прародине полинезийцев и главном пути их проникновения в Полинезию Шарп стоит на прочных позициях.

Но Шарп поднимает новый вопрос: каким образом, в результате преднамеренных или, наоборот, случайных плаваний заселена Полинезия? Он ставит себе целью доказать (и этому посвящена его книга), что острова заселены случайно, помимо воли самих переселенцев: ветры уносили отдельные лодки, сбившиеся с курса, далеко в океан; мореплаватели, оставшиеся в живых, попадали на необитаемые острова, и от них-то и происходит современное полинезийское население.

Теорию случайного заселения Полинезии Шарп называет «теорией Кука». Первая глава его книги так и называется «Забывтая теория капитана Кука». Одно это уже

<sup>2</sup> «Внеочередной съезд Коммунистической партии Советского Союза. Стенографический отчет», М., 1959, стр. 442—443.

<sup>1</sup> См. С. А. Токарев. Предисловие к кн.: Те Ранги Хироа (П. Бак), Мореплаватели солнечного восхода, М., 1950, стр. 13—15.

вызывает возражения. Правда, Кук, упомянув о случайном плавании полинезийцев на расстояние более 1000 миль, заметил мимоходом, что это может объяснить, каким образом были заселены удаленные от материков острова. При этом, однако, как отмечает сам Шарп (стр. 29), Кук допускал возможность и преднамеренных плаваний. Таким образом, связывать теорию случайного заселения Полинезии с именем Кука нет оснований.

Точка зрения Шарпа резко противоречит общепринятому взгляду на полинезийцев как замечательных мореплавателей, которые предпринимали целые экспедиции с целью заселения новых островов и архипелагов, прокладывая курс по звездам и учитывая течения и ветры. Недаром маорийский ученый Пеи Те Хуруину Джонс обвинил Эндрю Шарпа в том, что он «поставил перед собой задачу дискредитировать достижения наших полинезийских предков»<sup>2</sup>. Австралийский ученый Элькин, напротив, высоко оценил книгу Шарпа<sup>3</sup>.

Шарп стремится принизить мореходное искусство древних полинезийцев. Между тем известно, что у гавайцев имелся прибор для определения координат по Полярной звезде. В полинезийских преданиях говорится о знатоках ветров и течений. Предания сообщают о преднамеренных плаваниях, иногда целыми флотилиями лодок (как, например, при заселении Новой Зеландии в середине XIV в.). При этом приводятся имена вождей, сидевших в лодках, имена рулевых и даже названия весел. Эти предания с большой любовью и тщательностью изучены маорийским ученым Те Ранги Хироа. На основании их Те Ранги Хироа пришел к выводу, что «первые поселенцы намеренно управлялись в плавание» и что «период особенно активной колонизации, по-видимому, продолжался с XII по XIV в.»<sup>4</sup>. К концу XIV в. Полинезия была в основном заселена.

Шарп не верит преданиям на том основании, что в них имеются противоречия и даже мифические мотивы (переселенцы прибыли на спине кита и т. п.), что в них внесены новые мотивы после прибытия в Полинезию европейцев. Действительно, предания имеют эти «недостатки», но потому они и называются преданиями, а не научными трудами. Отрицая историческую ценность преданий, Шарп поступает неправильно.

Не будучи в состоянии привести прямые аргументы в пользу своей точки зрения, Шарп основное внимание обращает на негативную сторону дела, пытаясь опровергнуть теорию преднамеренного заселения Полинезии. При этом он задает множество вопросов, на которые требует немедленного ответа от сторонников этой теории. Так, он спрашивает, почему не было дальних преднамеренных плаваний полинезийцев во времена Кука? (стр. 41, 128). Ответ ясен: Полинезия была уже заселена, и дальнейшие плавания с целью заселения необитаемых островов (а других целей не было и не могло быть) прекратились. Далее Шарп требует ответа на такие вопросы: «как был определен курс, как были преодолены плохая видимость и бури, как были учтены сносы ветром и течением, как они (переселенцы.— Н. Б.) определили расстояние, как они вскружились обратно на свои маленькие острова» (стр. 46). К сожалению, наука еще не на все вопросы может точно ответить, и такт ученого должен был подсказать это Шарпу. Но маорийские предания сообщают, например, о том, что Хотуруа, вождь на лодке Таиуни, хорошо знал морские течения и умел прокладывать путь, ориентируясь по звездам. Шарп, конечно, прав в том, что ошибка в полградуса при определении местонахождения по звездам — это ошибка в 34,5 мили на поверхности океана (стр. 45). Далеко не все полинезийские мореплаватели достигли поэтому желанной цели. «Многих таких же мужественных моряков,— писал Те Ранги Хироа,— звезды завели лишь в пустынные моря, на дне которых они обрели покой после безуспешных странствований. Если бы сбылась легенда о том, что море возвратит свои жертвы, сколько полинезийских моряков вышло бы из морских глубин на зов раковины-трубы, чтобы принять участие в последней перекличке! Велико число отважных мореходов, державших на смелые подвиги, но так и не достигших земли»<sup>5</sup>. Шарп спрашивает далее, почему не были заселены полинезийцами Экваториальные острова, северные Токелау и т. д.? Почему не было кумары на Самоа и Куковых островах, свиньи — на Новой Зеландии, Мангаиа, Аитутаки, Мангареве и острове Пасхи, собаки — на Маркизских островах? Почему письмо было только на острове Пасхи, а криволинейный орнамент — только на Новой Зеландии? Почему так велики различия в культуре между Западной и Восточной Полинезией и так малы между Гавайями и Новой Зеландией, с одной стороны, и Восточной Полинезией,— с другой?

«Все эти факты,— пишет Шарп,— можно истолковать как результат медленного развития жителей после случайного заселения» (стр. 142). Поясним точку зрения Шарпа на конкретном примере. По его мнению, каменные статуи на острове Пасхи — результат того, что остров мал по площади. Будучи случайно заселен, он не имел связи с другими островами. Отсутствие вражды с соседями вело к изобилию свобод-

<sup>2</sup> Pei Te Hurinui Jones, A Maori comment on Andrew Sharp's «Ancient voyagers in the Pacific», «The Journal of the Polynesian Society», 1957, № 1, стр. 131.

<sup>3</sup> См. «Oceania», 1958, № 2, стр. 169—170.

<sup>4</sup> Те Ранги Хироа, Указ. раб., стр. 71, 97.

<sup>5</sup> Там же, стр. 98.

ного времени, что, при наличии туфа, вело в свою очередь к изготовлению статуй (стр. 191). Шарп не обращает внимания даже на тот факт, что войны на острове Пасхи были не реже, чем на других островах Полинезии. Далее, остров мог оказаться в изоляции и после преднамеренного заселения. Столь же неубедительно и произвольно решает Шарп другие сложные вопросы полинезийской этнографии.

Само понятие «случайное плавание» Шарп толкует слишком широко. Плавание вождя, изгнанного с родины и отправившегося на поиски новых земель, он почему-то называет «случайным». Упомянув о том, как несколько каролинцев, занесенных на Маршалловы острова, решили вернуться домой, и попали на остров Нукуоро (в южном углу Каролинского архипелага), Шарп пишет: «Это, очевидно, лишь немногим больше, чем случайное путешествие в обратном направлении, но отнюдь не преднамеренное плавание» (стр. 53). Почему? Люди поплыли на родину и добрались туда. Это, разумеется, плавание преднамеренное.

Конечно, труд Шарпа будит мысль, заставляет думать. Но его теория случайного заселения Полинезии не выдерживает критики.

*Н. А. Бутинов*

---



## ВЕДУЩИЙ ЖУРНАЛ СОВЕТСКИХ ИСТОРИКОВ

В числе исторических журналов Академии наук СССР видное место занимает журнал «Вопросы истории», являющийся органом Отделения исторических наук СССР. Основная цель журнала — разработка коренных вопросов исторической науки на основе марксистско-ленинской методологии. В нем публикуются научные статьи и сообщения, ведутся дискуссии и обсуждения по важнейшим проблемам истории народов СССР и зарубежных стран, освещаются вопросы истории КПСС и братских коммунистических рабочих партий, истории общественной мысли, культуры и т. д. На страницах журнала систематически печатаются критические обзоры, рецензии и другие материалы, в которых разоблачаются буржуазные фальсификаторы истории и современные ревизионисты.

Редакция стремится усилить связи с прогрессивными зарубежными учеными и прежде всего с научными работниками стран народной демократии. В журнале напечатаны работы ряда руководящих деятелей социалистических стран и международного коммунистического и рабочего движения — Вальтера Ульбрихта, Гарри Поллита, Джона Голана, Ференца Мюнниха, Киву Стойка, Эмилио Серени, Во Нгуен Зиапа и других.

В 1960 г. первостепенное внимание будет уделено редакцией освещению коренных вопросов коммунистического строительства в СССР, вытекающих из решений XXI съезда партии. Видное место займут материалы по вопросам истории КПСС и истории советского общества. Серией статей о жизни и революционной деятельности основателя первого в мире социалистического государства В. И. Ленина будет отмечено 90-летие со дня его рождения.

Большое значение в предстоящем году придается освещению истории социалистического строительства в странах народной демократии, истории социалистических идей международного рабочего движения, а также национально-освободительного движения стран Азии, Африки и Латинской Америки. Одно из главных направлений деятельности редакции в области всеобщей истории по-прежнему будет составлять разоблачение буржуазных фальсификаторов истории, их псевдосоциалистических подголосков и современных ревизионистов.

В журнале предполагается развернуть дискуссии по спорным вопросам истории советского общества, истории народов СССР досоветского периода и всеобщей истории.

На страницах журнала будут систематически помещаться критические обзоры выходящей литературы, рецензии на наиболее важные труды по отечественной и зарубежной истории, информационные заметки и аналитические материалы о деятельности исторических научных учреждений в СССР и за рубежом, о перестройке преподавания истории в школах и высших учебных заведениях. В 1960 г. будет введен новый раздел — «В помощь преподавателю истории». Предвидится организация и других новых разделов.

*Л. П. Борисов*

## УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ» В 1959 г.

- Величественная программа строительства коммунизма и задачи этнографов. (2, 3).  
И. И. Потехин (Москва). О некоторых задачах африканистики в связи с конференцией народов Африки. (2, 10).  
Основные проблемы этнографических исследований в текущем семилетии. (3, 3).  
Знаменательные даты в жизни народов Бурятии и Калмыкии. (5, 3).  
Ф. Энгельс и проблемы современной этнографии. (К 75-летию выхода в свет книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства»). (6, 3).

### Вопросы общей этнографии и антропологии

- Л. П. Потапов (Ленинград). Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений (Обычай дарения убитого лебедя у хакасов). (2, 18).  
Ю. М. Лихтенберг (Ленинград). К вопросу о так называемых аномальных формах брака. (2, 31).  
Г. Ф. Хрустов (Москва). К вопросу об отношениях собственности в первобытном обществе. (6, 16).  
А. И. Першниц (Москва). О коллективной собственности на скот у кочевников-скотоводов. (6, 37).

### Вопросы этногенеза и исторической этнографии

- Фэн Цзя-шэн (Пекин). Руническая надпись из Восточной Монголии (Опыт расшифровки). (1, 3).  
С. Г. Кляшторный (Ленинград). Согдийцы в Семиречье. (1, 7).  
В. В. Гинзбург (Ленинград), Т. А. Трофимова (Москва). Черена эпохи энеолита и бронзы из южной Туркмении (Предварительное сообщение). (1, 12).  
А. В. Смоляк (Москва). Некоторые вопросы древней истории народностей Приамурья и Приморья. (1, 29).  
Л. Н. Гумилев (Ленинград). Удельно-лестви́чная система у тюрков в VI—VIII веках. (К вопросу о ранних формах государственности). (3, 11).  
У Жу-кан (Пекин) и Н. Н. Чебоксаров (Москва). О непрерывности развития физического типа, хозяйственной деятельности и культуры людей древнего каменного века на территории Китая. (4, 3).

### Материалы и исследования по этнографии и антропологии СССР

- Д. В. Найди́ч-Москаленко (Москва). О принципах классификации русских лахотных орудий. (1, 38).  
Ш. Анна́кlicheв (Ашхабад). Некоторые стороны быта рабочих-нефтяников Небит-Дага. (1, 53).  
А. П. Окладников (Ленинград). Древние амурские петроглифы и современная орнаментика народов Приамурья. (2, 38).  
Л. А. Файнберг (Москва). Хозяйство и культура таймырских нганасан (По материалам колхоза имени Шмидта Таймырского национального округа). (2, 47).  
А. Лутс (Таллин). Эстонское морское рыболовство в XIX—XX веках. (3, 16).  
Л. А. Пушкарева, М. Н. Шмелева (Москва). Современная русская крестьянская свадьба. (3, 47).  
Д. Н. Гоберман (Ленинград). Искусство ковроделия в Молдавской ССР. (3, 57).  
М. М. Плисецкий (Ужгород). Вопросы развития эпоса в условиях возникновения государственности. (4, 26).  
М. Абдураимов (Ташкент). Пережитки сельской общины в узбекском кишлаке Хумсан. (4, 43).

- А. З. Розенфельд (Ленинград). О некоторых пережитках древних верований у припамирских народов (В связи с легендой о «снежном человеке»). (4, 55).  
 Л. В. Хомиц (Ленинград). К тридцатилетию Ненецкого национального округа. (5, 13).  
 Б. И. Вайнберг (Москва). К истории туркменских поселений XIX века в Хорезме. (5, 31).  
 В. К. Гарданов (Москва). «Кормильство» в древней Руси. (6, 43).  
 Я. С. Смирнова (Москва). Военная демократия в нартском эпосе. (6, 60).  
 М. М. Броднев (Салехард). Из истории земельных и имущественных отношений у ямальных ненцев. (6, 69).  
 С. И. Вайнштейн (Москва). Род и кочевая община у восточных тувинцев (XIX — начало XX в.). (6, 80).  
 А. П. Дульзон (Томск). Термины родства и свойства енисейских кетов. (6, 87).

#### Материалы и исследования по этнографии и антропологии зарубежных стран

- А. Б. Летнев (Москва). К вопросу о социальных отношениях в современной северорудезийской деревне. (1, 69).  
 Ю. П. Аверкиев (Москва). К истории металлургии у индейцев Северной Америки. (2, 61).  
 Г. Г. Стратанович (Москва). Экономические и социальные отношения у цзинпо. (4, 67).  
 О. А. Глухарева (Москва). Возрожденное мастерство. (4, 86).  
 Проблема воссоединения Камеруна. (5, 46).  
 А. С. Орлова (Москва). Уровень общественного развития народов Камеруна к началу европейской колонизации Африки.  
 Б. В. Андрианов (Москва). Этнический состав населения современного Камеруна.  
 И. И. Потехин (Москва). Борьба за воссоединение Камеруна.  
 Ю. И. Журбавлев (Москва). Тибетские народности и этнографические группы тибетцев Китайской Народной Республики. (5, 71).  
 Р. Ф. Ите (Ленинград). Мань в этногенезе мяо и яо. (5, 93).  
 М. С. Шихарева (Москва). Сельская община у сербов в XIX — начале XX века. (6, 97).  
 Б. Я. Волчок (Ленинград). Следы дуальной организации у народов мунда. (6, 113).  
 Г. Г. Стратанович (Москва). Новейшие данные о «трехродовом союзе» у батаков. (6, 118).

#### Из истории этнографии и антропологии

- М. П. Хамаганов (Улан-Удэ). М. Н. Хангалов как этнограф-фольклорист. (5, 98).  
 Н. Н. Чебоксаров (Москва). Основные этапы развития этнографии в Китае. (6, 123).

#### Народы мира

##### (Информационные материалы)

- М. В. Райт (Москва). Сомалийцы. (1, 79).  
 В. И. Кочнев (Москва). Население Цейлона. (2, 80).  
 В. А. Мартынов (Москва). Условия жизни африканцев Бельгийского Конго. (3, 73).

#### Сообщения

- К. В. Вяткина (Ленинград). Археологические памятники в Монгольской Народной Республике. (1, 93).  
 А. В. Ефимов (Москва). Негритянская проблема в США. (2, 98).  
 М. С. Иванов (Москва). Иранская деревня Оуразан. (2, 107).  
 Г. А. Гулиев (Баку). Азербайджанские вышивки. (2, 113).  
 Р. Зойзи (Тирана), Ю. И. Иванова (Москва). Музей археологии и этнографии в Тиране. (2, 120).  
 Ю. В. Стеблюк (Москва). Исмамут-ата. (К типологии погребальных сооружений у народов Средней Азии). (3, 89).  
 М. Г. Левин (Москва). Новые материалы по группам крови у эскимосов и ламутов. (3, 98).  
 Данута Добровольска, Владислав Квасьневич (Краков). Этнографические исследования современной культуры польского народа краковскими учеными. (4, 102).  
 Е. И. Кычанов (Ленинград). Некоторые сведения китайских источников об этнографии тангутов. (4, 110).  
 Л. П. Потапов (Ленинград). Некоторые итоги работ Тувинской экспедиции. (5, 109).  
 И. и Н. Чебоксаровы (Москва). Полевые этнографические работы в Китайской Народной Республике (1957—1958). (5, 123).  
 Амине Авдал (Ереван). Патронимия у курдов Армении в XIX в. (6, 150).  
 А. Я. Шевеленко (Москва). Утренний дар. (6, 153).

## Хроника

- В. Е. Гусев (Ленинград). IV международный съезд славистов (Подсекция славянского народного творчества) (1, 107).
- Е. А. Алексеев (Ленинград). Поездка к кетам Елогуя. (1, 112).
- В. Г. Ларькин (Владивосток). Поездка к иманским и хунгарийским удэгейцам. (1, 121).
- С. А. Арутюнов, Н. М. Ильчук (Москва). Выставка «Современное японское прикладное искусство» (1, 127).
- И. Е. Тугутов (Улан-Удэ). В Бурятском комплексном научно-исследовательском институте. (1, 133).
- Институт национальностей Академии наук Китайской Народной Республики (Пекин). Исследовательская работа по национальностям в КНР. (1, 134).
- М. Г. Левин, И. Н. Гроздова (Москва). Поездка в Венгерскую Народную Республику. (1, 136).
- В. А. Александров (Москва). Работа Института этнографии АН СССР в 1958 году. (2, 128).
- Е. А. Дьяков, А. А. Стародубов, С. И. Стародубова (Вирятино). Обсуждение книги «Село Вирятино в прошлом и настоящем». (2, 132).
- Е. П. Бусыгин (Казань). Этнографические исследования материальной культуры русского населения восточных районов среднего Поволжья. (2, 134).
- М. С. Бутинова (Ленинград). Новая выставка Музея истории религии и атеизма. (2, 145).
- М. Г. Левин (Москва), А. П. Окладников (Ленинград). Международная конференция в Копенгагене по археологии и антропологии Арктики. (2, 148).
- Ким Син Сук (Пхеньян). Развитие этнографии в Корее после ее освобождения. (2, 156).
- Ю. Аверкиева (Москва). Важные события в жизни индейцев Америки. (2, 158).
- А. М. Астахова (Ленинград). Всесоюзное совещание фольклористов. (3, 100).
- Г. Б. Федоров, М. Я. Салманович (Москва). Содружество румынских и советских ученых. (3, 106).
- Я. Р. Винников (Москва). Поездка к туркменам сакар. (3, 107).
- Е. И. Махова, Г. Л. Чепелевская (Москва). Выставка декоративного искусства казахского народа. (3, 115).
- С. А. Арутюнов (Москва). Поездка во Вьетнам. (3, 125).
- У. М. Полякова (Москва). Историко-бытовые экспедиции Государственного исторического музея в 1958 году. (4, 116).
- Г. Л. Чепелевская (Москва). Выставка декоративного искусства Узбекистана. (4, 124).
- И. Тресков (Нальчик). Научная сессия по фольклористике. (4, 130).
- И. А. Золотаревская (Москва). Два научных совещания в Вашингтоне. (4, 131).
- З. П. Акишева (Ленинград). Этнографическая выставка по Эфиопии. (5, 140).
- И. Работнова (Москва). Экспедиционная сессия Научно-исследовательского института художественной промышленности. (5, 144).
- Г. П. Васильева (Москва), Н. А. Кисляков (Ленинград). Объединенная научная сессия, посвященная прогрессивному значению присоединения Средней Азии к России (5, 155).
- Н. Р. Гусева (Москва). Выставка ремесленных изделий Цейлона. (5, 160).
- Г. А. Гловацкий (Ленинград). Поездка в Китайскую Народную Республику. (5, 164).
- Цзинь Тянь-мин (Пекин). О моей работе в Советском Союзе. (5, 167).
- В. Горелов, О. Корбе (Москва). Сессия, посвященная итогам и перспективам экспедиционных исследований археологов и этнографов. (6, 156).
- И. Золотаревская (Москва). Поездка к индейцам США. (6, 162).

## Personalia

- Сергей Николаевич Замятин. (3, 134).
- М. О. Косвен (Москва). Памяти А. И. Андреева. (5, 172).

## Критика и библиография

## Критические статьи и обзоры

- Н. Бутинов, Р. Кинжалов, Ю. Кнорозов (Ленинград). *Thor Heyerdahl*. Аку. Аку. (1, 144).
- Г. Ф. Дебец (Москва). Методы расового анализа в работах Я. В. Чекановского и его школы. (3, 138).
- Я. Я. Рогинский (Москва). О проблеме «пресapiенса» в современной литературе. (6, 173).

- Ю. П. Аверкиева (Москва). Неозволюционизм в современной американской этнографии. (6, 180).  
 Б. Шаревская (Москва). «Этнология» и теология (О журнале и институте «Anthropos»). (6, 188).

#### Антропология, археология, общая этнография

- Я. Я. Рогинский (Москва). М. Г. Левин. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. (1, 153).  
 В. Алексеев (Москва). J. K. Woo. Dryopithecus teeth from Keiyuan. — W. C. Pei. Découverte en Chine d'une mandibule de singe géant. (1, 157).  
 А. В. Виноградов, М. А. Итина (Москва). Памятники культуры каменного и бронзового века южного Туркменистана. (1, 158).  
 Б. И. Шаревская (Москва). Jean Paul Lebeuf. Application de l'ethnologie à l'assistance sanitaire. (1, 165).  
 А. Першиц (Москва). М. О. Косвен. Очерки истории первобытной культуры. (2, 161).  
 И. И. Гохман (Ленинград). А. П. Быстров. Прошлое, настоящее, будущее человека. (2, 164).  
 В. П. Алексеев (Москва). М. М. Герасимов. Опыт воспроизведения документального портрета по скелету из Панджруда. (2, 167).

#### Народы СССР

- П. Охрименко (Гомель). Українська народна поетична творчість. (1, 166).  
 Г. Сергеева (Москва). И. Х. Калмыков. Культура и быт черкесского колхозного аула. (1, 170).  
 В. Ю. Крупянская (Москва). Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан. (1, 172).  
 Н. А. Кисляков (Ленинград). О. А. Сухарева. К истории городов бухарского ханства. (1, 176).  
 М. Алиева, З. Жантекеева (Алма-Ата). Казахские сказки. (1, 179).  
 С. А. Тараканова, Л. Н. Терентьева (Москва). Новые публикации по археологии и этнографии в Латвийской ССР. (1, 182).  
 И. Гурвич (Москва). Краеведческие сборники Якутского и Магаданского музеев. (1, 187).  
 Е. Мильштейн (Ленинград). Об этнографической литературе в Указателе по истории СССР. (1, 192).  
 В. К. Соколова (Москва). М. К. Азадовский. История русской фольклористики. (2, 169).  
 Н. И. Лебедева (Рязань). Рязанское село Кораблино. (2, 171).  
 И. В. Власова (Москва). В. В. Пименов, Е. М. Эпштейн. Русские исследователи Кавказа. (2, 174).  
 И. С. Вдовин. (Ленинград). R. Jakobson etc. Paleosiberian Peoples and Languages, A bibliographical guide. (2, 175).  
 А. П. Смирнов (Москва). В. Н. Белицер. Очерки по этнографии народов коми (XIX — начало XX в.). (3, 154).  
 Н. Н. Степанов (Ленинград). Л. П. Потапов. Происхождение и формирование хакасской народности. (3, 158).  
 А. В. Смоляк (Москва). Е. В. Яковлева. Малые народности Приамурья после социальной революции. (3, 161).  
 Г. М. Василевич (Ленинград). Ученые записки Государственного педагогического института имени А. И. Герцена. Факультет народов Крайнего Севера. (3, 163).  
 В. А. Туголуков (Москва). А. Ф. Анисимов. Религия эвенков. (3, 166).  
 Л. И. Лавров (Ленинград). Кавказский этнографический сборник, II. (3, 169).  
 А. М. Астахова (Ленинград). Основные проблемы эпоса восточных славян. (4, 137).  
 В. А. Туголуков (Москва). В. Н. Увачан. Переход к социализму малых народов Севера. (4, 143).  
 П. П. Охрименко (Гомель). Журнал «Народна творчість та етнографія» (1957—1958). (5, 175).  
 Э. В. Померанцева (Москва). Русские народные сказки казаков-некрасовцев. (5, 178).  
 М. Я. Мельц (Ленинград). Русская сатирическая сказка. (5, 180).  
 Б. Андрианов (Москва). Я. Г. Гулямов. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. (5, 181).  
 М. К. Гегешидзе (Тбилиси). В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. (6, 201).  
 Л. Моногарова (Москва). Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков. (6, 204).

#### Народы зарубежной Европы

- В. Шуртанов (Москва). Журнал Венгерского этнографического общества «Ethnographia» (1956—1957). (4, 145).  
 О. А. Ганцкая (Москва). «Etnografia Polska» т. I. (5, 183).  
 Н. Велецкая (Москва). Ján Komorovský. Král' Matej Korvin v ľudovej prozaickej slovesnosti. (5, 188).

## Народы зарубежной Азии

- Ю. Ионова (Ленинград). Этнографические материалы в журнале «Мунхва Юсан». (2, 179).
- О. Вильчевский (Ленинград). *Абуль-Фазль Хобейш ибн Ибрагим Тифлиси*. Биян-ас-сана'ат (Описание технологий). (2, 180).
- Ю. Журавлев (Москва). Новые издания о Тибете и тибетцах. (3, 171).
- Т. Ф. Аристова (Москва). Новая литература по Ирану на персидском языке (Аннотированный список). (3, 177).
- С. И. Брук (Москва). Этническая картография в Китайской Народной Республике. (4, 147).
- Р. Ф. Итс (Ленинград). Гуанси чжуанцзу лиши хэ сяньчжуан (История и современное положение народа чжуан провинции Гуанси). (4, 150).
- Ю. Ионова (Ленинград). *G. J. Glacken. The Great Looschoo*. (5, 190).

## Народы Африки

- Е. Таланова (Москва). Работа Восточно-Африканского института социальных исследований. (1, 194).

## Народы Америки

- Л. Файнберг (Москва). *Diamond Jenness. Dawn in Arctic. Alaska*. (3, 181).
- В. Васильев (Москва). *Г. А. Агранат. Зарубежный Север*. (4, 153).

## Народы Австралии и Океании

- Д. Д. Тумаркин (Ленинград). Океанийский этнографический сборник. (1, 198).
- А. П. Новицкая (Москва). *Frederic D. McCarthy. Australia's Aborigines. Their life and culture*. (4, 155).
- Н. А. Бутинов (Ленинград). *The Journal of the Polynesian Society*. (1956—1957). (4, 157).
- Д. Д. Тумаркин (Ленинград). Две книги о Гавайях. (5, 194).
- Н. А. Бутинов (Ленинград). *Andrew Sharp. Ancient voyagers in the Pacific*. (6, 206).

# СОДЕРЖАНИЕ

Ф. Энгельс и проблемы современной этнографии. (К 75-летию выхода в свет книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства») . . . . .	3
<b>Вопросы общей этнографии и антропологии</b>	
Г. Ф. Хрустов (Москва). К вопросу об отношениях собственности в первобытном обществе . . . . .	16
А. И. Першиц (Москва). О коллективной собственности на скот у кочевников-скотоводов . . . . .	37
<b>Материалы и исследования по этнографии и антропологии СССР</b>	
В. К. Гарданов (Москва). «Кормильство» в древней Руси . . . . .	43
С. С. Смирнова (Москва). Военная демократия в нартском эпосе . . . . .	60
М. М. Броднев (Салехард). Из истории земельных и имущественных отношений у ямальских ненцев . . . . .	69
С. И. Вайнштейн (Москва). Род и кочевая община у восточных тувинцев (XIX — начало XX в.) . . . . .	80
А. П. Дульзон (Томск). Термины родства и свойства енисейских кетов . . . . .	87
<b>Материалы и исследования по этнографии и антропологии зарубежных стран</b>	
М. С. Шихарева (Москва). Сельская община у сербов в XIX — начале XX века . . . . .	97
Б. Я. Волчок (Ленинград). Следы дуальной организации у народов мунда . . . . .	113
Г. Г. Стратанович (Москва). Новейшие данные о «трехродовом союзе» у батаков . . . . .	118
<b>Из истории этнографии и антропологии •</b>	
Н. Н. Чебоксаров (Москва). Основные этапы развития этнографии в Китае . . . . .	123
<b>Сообщения</b>	
А. Мине Авдал (Ереван). Патронимия у курдов Армении в XIX веке . . . . .	150
А. Я. Шевеленко (Москва). Утренний дар . . . . .	153
<b>Хроника</b>	
В. Горелов, О. Корбе (Москва). Сессия, посвященная итогам и перспективам экспедиционных исследований археологов и этнографов . . . . .	156
И. А. Золотаревская (Москва). Поездка к индейцам США . . . . .	162
<b>Критика и библиография</b>	
<b>Критические статьи и обзоры</b>	
Я. Я. Рогинский (Москва). О проблеме «пресапиенса» в современной литературе . . . . .	173
О. П. Аверкиева (Москва). Неоэволюционизм в современной американской этнографии . . . . .	180
Б. Шаревская (Москва). «Этнология» и теология (О журнале и институте «Anthropos») . . . . .	188
<b>Народы СССР</b>	
М. К. Гегешидзе (Тбилиси). В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен . . . . .	201
Л. Моногарова (Москва). Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков . . . . .	204
<b>Народы Океании</b>	
Н. А. Бутинов (Ленинград). Andrew Sharp. Ancient voyagers in the Pacific . . . . .	206
Л. П. Борисов (Москва). Ведущий журнал советских историков . . . . .	209
Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале «Советская этнография» в 1959 году . . . . .	210

# SOMMAIRE

Fr. Engels et les problème de l'ethnographie contemporaine (Pour le 75-ème anniversaire de la parition du travail de Fr. Engels «L'Origine de la Famille, de la Propriété privée et de l'État» . . . . .	3
<b>Questions d'ethnographie générale et d'anthropologie</b>	
G. F. Khroustov (Moscou). Problème des relations de propriété dans la société primitive . . . . .	16
A. I. Perchitz (Moscou). De la propriété collective sur le bétail chez les nomades . . . . .	37
<b>Matériaux et recherches sur l'ethnographie et l'anthropologie de l'U. R. S. S.</b>	
V. K. Gardanov (Moscou). «Kormilstvo» (le fermage) dans l'ancienne Russie . . . . .	43
Y. S. Smirnova (Moscou). La démocratie militaire dans l'épopée narte . . . . .	60
M. M. Brodnev (Salekhard). De l'histoire des relations touchantes la propriété sur les biens meubles et terriens chez les Nenets de Yamal . . . . .	69
S. I. Wainstein (Moscou). La famille et la commune nomade chez les Touvins (XIX — commencement du XX s.) . . . . .	80
A. P. Doulson (Tomsk). Les termes de parenté et d'alliance chez les Kètes d'Yénisseï . . . . .	87
<b>Matériaux et recherches sur l'ethnographie et l'anthropologie des pays étrangers</b>	
M. S. Chikhareva (Moscou). Commune rurale chez les Serbes au XIX — commencement du XX siècle . . . . .	97
B. J. Voltchok (Léningrad). Traces de l'organisation dualiste chez les peuples Munda . . . . .	113
G. G. Stratanovitch (Moscou). Les récentes données sur «l'union à trois familles» chez les Bataques . . . . .	118
<b>Histoire de l'ethnographie et de l'anthropologie</b>	
N. N. Tcheboksarov (Moscou). Les principales étapes du développement de l'ethnographie en Chine . . . . .	123
<b>Communications</b>	
Aminé Avdal (Erevan). Patronymie chez les Kurdes d'Arménie au XIX siècle . . . . .	150
A. J. Chevelenko (Moscou). Le présent de matin . . . . .	153
<b>Chronique</b>	
V. Gorélov, O. Korbé (Moscou). Session, consacrée aux résultats et perspectives des recherches des expéditions archéologiques et ethnographiques . . . . .	156
I. Zolotarevskaja (Moscou). Voyage chez les Indiens d'U. S. A. . . . .	162
<b>Critique et bibliographie</b>	
<b>Articles de critiques et aperçus</b>	
J. J. Roguinski (Moscou). Le problème du «presapiens» dans la littérature contemporaine . . . . .	173
J. P. Averkieva (Moscou). Néoévolutionisme dans l'ethnographie américaine contemporaine . . . . .	180
B. Charevskaja (Moscou). «Ethnologie» et théologie (De la Revue et l'Institut «Anthropos») . . . . .	188
<b>Peuples de l'U. R. S. S.</b>	
M. K. Guéguéhidze (Tbilissi). V. V. Bardavelidze. Les antiques croyances religieuses et l'art rituel graphique des peuplades géorgiennes . . . . .	201
L. Monogarova (Moscou). N. A. Kisliakov. Semia i brak ou Tadjikov (La Famille et le mariage chez les Tadjiks) . . . . .	204
<b>Peuples de l'Océanie</b>	
N. A. Boutinov (Léningrad). Andrew Sharp. Ancient voyagers in the Pacific . . . . .	206
L. P. Borissov (Moscou). Revue principale des historiens soviétiques . . . . .	209
Indicateur des articles et des matériaux publiés dans la revue l'«Ethnographie Soviétique» en 1959 . . . . .	210