

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

А. Ф. Анисимов

ДУХОВНАЯ
ЖИЗНЬ
ПЕРВОБЫТНОГО
ОБЩЕСТВА

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р
М И Н И С Т Е Р С Т В О К У Л Т У Р Ы Р С Ф С Р
М У З Е Й И С Т О Р И И Р Е Л И Г И И И А Т Е И З М А

А. Ф. Анисимов

ДУХОВНАЯ
ЖИЗНЬ
ПЕРВОБЫТНОГО
ОБЩЕСТВА



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА — ЛЕНИНГРАД
1 9 6 6

Ответственный редактор
доктор философских наук, профессор
М. И. ШАХНОВИЧ

1-5-8

203—66

ПРЕДИСЛОВИЕ

Признавая объективную закономерность в развитии человеческого общества, марксизм, как известно, не отрицает субъективной стороны исторического процесса — сознательной деятельности людей, реализующих в ходе борьбы за свои социальные интересы назревшие потребности развития материальной жизни общества.

Раскрывая объективную закономерность развития реальной жизни, К. Маркс и Ф. Энгельс неоднократно указывали, что в основе истории человеческого общества лежит общественный труд, производство, а средства труда и общественная организация труда определяют высоту исторического развития общества. На основе закона обязательного соответствия производственных отношений характеру производительных сил возникает исторически базис или экономический строй общества. Эти экономические отношения, отражаясь опосредствованно в сознании людей, порождают определенные экономические интересы, которые в свою очередь порождают определенные общественные взгляды и представления о должном, обязательном, справедливом, и соответствующие этим интересам правовые нормы, правила общественного поведения и определенные общественные учреждения, обеспечивающие реализацию этих установлений общества.

Отражение, следовательно, всегда носит активный характер, оно связано с критической оценкой действительности, что и находит свое выражение в сознательной деятельности общественных индивидов, а в классовом обществе — социальных групп и классов общества, использующих идеологию для борьбы за свои социальные интересы. В своем общественном познании люди идеологически, т. е. в форме определенной системы представлений, понятий, идей, отражают свою общественную жизнь

и выявляют свое отношение к ней. Выражая общественные идеи, формы общественного сознания мобилизуют чувства и волю людей.

Указывая, что конфликт общественного бытия — противоречия между уровнем развития производительных сил и характером существующих производственных отношений, — люди сознают и борются с ним в формах идеологии, К. Маркс тем самым подчеркивал активную роль идеологии в отношении базиса общества, духовного фактора в истории общественной жизни.

Применительно к истории первобытного общества, куда сходятся генетически проблемы социологии, эта большая и сложная в теоретическом отношении тема о роли субъективного фактора, социальных истоках и основе субъективной стороны исторического процесса, к сожалению, еще очень мало разработана. А между тем вопросы эти, столь важные социологически, стоят у самых корней человеческой истории — истоков общественной жизни и человеческой культуры, и разрабатываться должны в первую очередь историками, изучающими первобытное общество.

Особенно значительной должна быть в этом отношении роль этнографии, которая позволяет науке проникнуть в такие области истории, которые без этнографического материала остались бы навсегда неизвестными. Еще Ш. Летурно совершенно справедливо подчеркивал, что при помощи этнографического материала можно подняться до самих истоков общественных явлений, выявить все предшествующие звенья и восстановить таким путем всю цепь явлений — связать позднейшие формы с началом.

В силу неравномерности исторического развития многие из народностей земного шара сохраняли вплоть до недавнего времени в своем быту немало пережитков прошлой исторической жизни. Те из них, которых наука застала на различных стадиях родового строя, дают в исторической ретроспекции, в сущности, всю цепь развития. К сожалению, большая часть исторически уникального материала оказалась безвозвратно утерянной, она исчезла из этнографического бытования. Казалось бы в наш век, способный исторически ценить этнографический материал на вес золота, эти прежние недостатки собирательской деятельности и социологической разработки этнографи-

ческого материала не должны были иметь места. Однако недооценка историко-социологического значения этнографии продолжает иметь место, к сожалению, и до сих пор. Свидетельством этого служит сравнительно редкая постановка и изучение на этнографическом материале социологических проблем в буржуазной этнографии.

Более значительными являются достижения советских этнографов, археологов, фольклористов и языковедов, в трудах которых история первобытного общества все более приобретает характер строго научной дисциплины. Дополняя и корректируя друг друга, этнография, археология и смежные с ними научные дисциплины все более глубоко и планомерно изучают объективные памятники истории первобытного общества, в том числе и особенно памятники этнографические. Наше исследование тоже опирается в основном на этнографический материал, преимущественно на данные этнографии народов Сибири конца XIX—начала XX в.

Сибирский этнографический материал, особенно этнография северной части Сибири, имеет во многих отношениях первостепенное значение. На широкие возможности сибирского этнографического материала для изучения истории первобытного общества указывал, как известно, Ф. Энгельс, откликнувшийся специальной статьей в журнале «Die Neue Zeit» на этнографические открытия Л. Я. Штернберга на Сахалине среди нивхов (гиляков) в конце XIX в.¹

Еще в XVII в., когда русские проникли в Сибирь, народы северной части Сибири жили родовым строем, расселенные небольшими этнографическими группами по всей территории тайги и арктических тундр. Колониальная политика царизма способствовала консервации их отсталости, вследствие чего они продолжали вплоть до советской эпохи сохранять в своей материальной и духовной культуре, в формах хозяйственной деятельности и в социальных отношениях многие следы более ранней жизни человечества.

Октябрьская социалистическая революция уничтожила навсегда колониальный гнет царизма, но ликвидация унаследованной от царизма отсталости была еще долгое время наиболее сложной задачей социалисти-

¹ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 22, стр. 364—367.

ческого строительства народов советского Севера. Первый решающий шаг в этом направлении был сделан в форме организации национального самоуправления, а также мер для поднятия хозяйства и создания культурных условий жизни у населения. Этот процесс утверждения новых форм жизни, начавшийся с советизации и кооперации, просвещения и здравоохранения, перешел затем к решению основной и самой трудной задачи — социалистической реконструкции хозяйства (превращение его из примитивного в высокую форму хозяйства социалистического типа). Ныне народы советского Севера — равноправные строители коммунистического общества, способные своей практической деятельностью решать сложнейшие задачи коммунистического строительства.

Как первый опыт разработки указанной выше темы в конкретно-историческом плане, наша работа, конечно, не свободна от многих существенных недостатков. Но всякую из дорог должен кто-нибудь проходить первым и взять на себя все трудности непроторенного пути и риск возможных при этом ошибок. Более существенные достижения, думается нам, возможны лишь в результате совместных усилий в этом направлении этнографов, археологов, фольклористов и лингвистов.

Глава первая

ПРОБЛЕМА СТИХИЙНОГО МАТЕРИАЛИЗМА В ПЕРВОБЫТНОМ ОБЩЕСТВЕ И ВОПРОСЫ ГЕНЕЗИСА ПЕРВОБЫТНОГО МЫШЛЕНИЯ

Еще в «Немецкой идеологии» — наиболее раннем из философских произведений К. Маркса и Ф. Энгельса — было доказано, что материальное производство является основой существования и развития общества. Излагая свое материалистическое понимание истории, К. Маркс и Ф. Энгельс указывали, что первой предпосылкой всякого человеческого существования, а следовательно, и всякой истории, является производство самой материальной жизни. Так как для жизни нужны прежде всего пища, жилище, одежда и прочие материальные блага, то первое, что люди должны выполнять, — это производство средств, необходимых для их существования, т. е. производство материальной жизни.¹

Труд составляет не только основное условие существования человеческого общества, но и исключительное достоинство его. «Паук, — говорил Маркс, — совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально».²

¹ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 26.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 23, стр. 189.

Как целеполагающая деятельность³ труд является также основой развития мышления, а мышление — не чем иным, как опосредствованной формой отражения действительности.

Видоизменяя и приспособляя предметы природы для удовлетворения своих потребностей, человек, указывал К. Маркс, не только приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы — руки и ноги, голову и пальцы, но также пользуется механическими, физическими и химическими свойствами тел для того, чтобы заставить их действовать в соответствии со своей целью.⁴ Формы объективного процесса — природа и труд человека⁵ — определяют развитие мышления как логического, ибо законы внешнего мира, как отмечал В. И. Ленин, суть основы целесообразной деятельности человека.⁶ «Человек, — писал В. И. Ленин, — в своей практической деятельности имеет перед собой объективный мир, зависит от него, им определяет свою деятельность».⁷ Труд и жизнь людей были бы невозможны, если бы мышление человека не отражало естественных свойств и отношений внешнего мира, закономерностей природы. Техника потому и служит целям человека, подчеркивал В. И. Ленин, что ее характер, состав соответствуют внешним условиям — законам природы.⁸

Познание выступает, следовательно, как общественно-исторический процесс, обусловленный поступательным развитием человеческого общества. Ставя перед познанием определенные жизненно важные задачи, практика подсказывала людям и конкретные возможности решения этих задач. Проверая на практике правильность результатов познания, человек отбрасывал нерациональное, сохранял и развивал все практически полезное. В этом диалектическом единстве труда и познания зарождалась и развивалась материальная и духовная культура человеческого общества.

³ Определение труда как целеполагающей деятельности см.: В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 29, стр. 170.

⁴ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 23, стр. 188.

⁵ См.: В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 29, стр. 170.

⁶ Там же, стр. 169, 170.

⁷ Там же.

⁸ Там же, стр. 170.

Многочисленные следы познавательной деятельности первобытного человека, объективизированные в его орудиях труда, указывают, что труд порождал стихийно-материалистическое отношение человека к природе. В результате процесса труда первобытный человек должен был прийти к убеждению, что предметы окружающего мира существуют независимо от сознания людей. Эта его стихийная уверенность в существовании объективной реальности подтверждалась повседневно и ежечасно материальным процессом жизни. Она давала первобытному человеку единственно правильную ориентировку. Это стихийно-материалистическое отношение к природе, возникающее из самой сущности процессов труда, В. И. Ленин называл «наивным реализмом», свойственным всему человечеству.⁹

Так как природа всегда и при всех условиях являлась для человека непосредственным объектом его производственной деятельности, а труд был основой существования и развития общества, то мышление человека в своей основе было всегда неизменно единым, представляя собой процесс активного, действительного отражения внешнего мира в головах людей. Имея в виду объективную основу единства человеческого мышления, К. Маркс писал: «Так как процесс мышления сам вырастает из известных условий, сам является *естественным процессом*, то действительно постигающее мышление может быть лишь одним и тем же, отличаясь только по степени, в зависимости от зрелости развития, следовательно, также и от развития органа мышления. Все остальное — вздор».¹⁰

Человек в ходе общественной практики познает окружающий мир: отражает и запечатлевает в мозгу объективную закономерность мира; отражая в понятиях и суждениях внешний мир, активно воздействует на него, исходя из потребностей общественного производства. Так как теоретическому отношению к внешнему миру всегда предшествует практическое, т. е. производство, то человеческое мышление не может не зависеть от развития общественно-исторической трудовой практики людей. Ограниченность познания степенью развития труда, т. е. практическое господство человека над природой, преодоле-

⁹ См.: В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 18, стр. 372.

¹⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 32, стр. 461.

вается в ходе развития общественно-трудовой практики людей. Первобытное познание нельзя, следовательно, рассматривать метафизически, вне движения, ибо оно, так же как и наше познание, говоря словами В. И. Ленина, не абстрактно, не без движения, а является изначально процессом, непрерывным движением через противоречия и преодоление их.¹¹

Наше исследование начинается с изучения древнейших орудий труда первобытного человека, дошедших до нас от эпохи палеолита.¹² Палеолитические орудия труда, как памятник ранних стадий развития человеческого общества и сознания общественного человека, представляют в этом отношении большой интерес для данной темы.

Создание орудий труда было связано в познавательном отношении с решением двух жизненно важных для первобытного человека задач: выбора наиболее пригодного для этих целей материала и рациональной формы орудия труда. Ископаемый человек к решению этих задач шел медленно, но упорно, сначала просто используя разные породы камня, а затем преднамеренно раскалывая и скалывая их в попытках придать им целесообразную форму. В шельское время та и другая задача ископаемым человеком были решены. Испробовав разные породы камня, человек наконец познал практически полезные свойства кремня и отдал ему предпочтение перед остальным материалом. Об этом красноречиво свидетельствует повсеместное распространение на земном шаре кремневых орудий. Там, где не имелось в природе кремня, человек остановил свой выбор на сходных с ним по качеству породах.

То, что сообщают археологи о практическом использовании в эпоху палеолита полезных свойств кремня, доказывает рациональность, правильность выбора человеком материала для орудий труда. Из всех пород камня кремень является наиболее твердым. Кроме того, он рас-

¹¹ См.: В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 29, стр. 177.

¹² Подробнее об эпохе палеолита и дошедших от нее памятниках материальной культуры ископаемого человека см.: П. П. Ефименко. Первобытное общество. Киев, 1953; П. И. Борисовский. Древнейшее прошлое человечества. М.—Л., 1957.

калывается в любом направлении, а при расколе дает острый режущий край, который не уступает по остроте излому стекла. Используя один из камней в качестве отбойника, им можно оббить второй кремневый валун, придав ему желаемую форму. Если кремневый валун оббит в пирамидальную или призматическую форму, то от обработанного таким образом ядрища (нуклеуса) можно скалывать ударами отбойника различной толщины и формы кремневые пластины, возможно изготовление многих режущих и колющих орудий. Если удар отбойника заменить сильным нажимом (легкое надавливание другим предметом по краю пластинки), то можно получить еще более пригодные в техническом отношении пластинки. Приемами отжимной ретуши человек конца палеолита изготовлял из этих пластинок различные орудия труда.

Как свидетельствует развитие палеолитической техники, полезные свойства кремня были открыты и освоены человеком не сразу. На первых порах он умел лишь оббивать крупными сколами кремневый валун. В результате двусторонней оббивки и была, как известно, создана человеком первая устойчивая форма орудия труда — шелльское ручное рубило. Грубо оббитое и массивное, весившее иногда до 2 кг, рубило было приспособлено для держания его в руке. «Шелльские рубила, — отмечал П. П. Ефименко, — всегда имеют в своем основании, обычно несколько сбоку, так называемую пятку — гладкую площадку, явно предназначенную для того, чтобы при сильном ударе орудие не могло поранить руку».¹³ Как ударное орудие ручное рубило было, следовательно, вполне рациональным по своей форме. «Для подобного назначения, действительно, трудно было бы более целесообразно использовать кремневый желвак».¹⁴

Найденное человеком правильное решение важной для него задачи закрепляется в практике последующих поколений. На это указывает устойчивый характер этой формы орудий, воспроизводившейся без каких-либо существенных изменений на протяжении многих веков. Широкое распространение этой формы орудий «в южной Европе, в Африке и на южных окраинах Азии, т. е.

¹³ П. П. Ефименко, ук. соч., стр. 116.

¹⁴ Там же.

всюду, где в настоящее время известны следы палеолита»,¹⁵ столь же наглядно доказывает, что человек шел к решению данной задачи одним и тем же общественно-историческим путем.

Если бы связь человека с природой не осуществлялась повсюду в одной и той же, специфической для человека форме, т. е. в форме процессов труда, то не могло быть и повсеместного единства функций у его однотипных орудий труда. Наконец, если бы представления человека о полезных свойствах вещей и результатах его действий не были объективно правильными, то не могло быть столь широкого распространения разительно однообразных по форме ручных рубил.

Форма ручных рубил и техника их изготовления, судя по археологическим памятникам, закрепляются на очень продолжительное время. Значит создание рациональной формы орудия и технических приемов его производства стало повсеместно достоянием последующих поколений и сохранялось ими в трудовом опыте.

Еще Г. Мортилье¹⁶ отмечал, что шельские и апельские ручные рубила, смотря по форме оббивки и способу их захвата рукой, могли служить и топором, и ножом, и ударным и колющим орудием и выполнять ряд других функций, т. е. разносторонне удовлетворять потребности в то время еще крайне примитивного труда.

Неандертальцы уже с успехом охотились на таких крупных животных, как мамонт и пещерный медведь. Это указывает не только на значительный рост общественного производства, но и на усложнение форм труда: чтобы загнать мамонта к обрыву или в трясину и добыть животное копытами, требовались усилия не только всего коллектива, но и большой охотничий опыт, определенные знания и навыки. Развитие охоты как ведущей области общественного производства требовало более совершенных орудий для добывания зверя и для обработки продукции охоты.

Создание специализированных для охоты орудий было одной из наиболее важных задач для людей мустьерского

¹⁵ Там же, стр. 117.

¹⁶ См.: Г. и А. де Мортилье. Доисторическая жизнь. СПб., 1903, стр. 113.

времени. Поиски в этом направлении человек начал еще с ашельской эпохи. Опираясь на технические достижения ашельской эпохи и обобщая свой опыт, люди мустьерского времени научились наконец скалывать с кремневого желвака пластины, из которых путем последующей оббивки создали два вида специализированных орудий — остроконечник и скребло.

Выделяя и осмысливая условия отдельных практически полезных результатов — зависимость характера сколов от формы кремневого желвака, направления и силы удара по нему отбойником, — человек мустьерского времени пришел к правильному выводу о необходимости предварительной обработки кремневого желвака для последующего скалывания с него тонких и более правильной формы кремневых пластин. Человеку удалось наконец найти рациональную форму для этой предварительной обработки ядрища — так называемый мустьерский дисковидный нуклеус, с которого возможным оказалось посредством скола получать пластины правильной формы. Из этих пластин человек мустьерского времени создал первое охотничье орудие — остроконечник. Это колюще-режущее орудие было использовано прежде всего в качестве наконечника для копья — наиболее совершенного из охотничьих орудий того времени. С другой стороны, сколотые с нуклеуса кремневые пластины оказались пригодными и для создания из них специализированного орудия для обработки охотничьей продукции — мустьерского скребла.

Орудия мустьерской эпохи — наглядный исторический памятник роста умственных сил первобытного человека. Для получения орудий этого типа требовалось при предварительной обработке кремневого валуна изготовить из него правильной дисковидной формы кремневое ядрище (нуклеус). Чтобы получить с этого ядрища нужной толщины и формы пластины, необходимо было подготовить плоскости ударов у ядрища. Удары следовало при этом наносить методически с определенной сноровкой, ловкостью.

Только на основе активного отражения в сознании человека трудовой практики он мог познать условия практически полезных результатов своей трудовой деятельности, а познав, — воспроизводить преднамеренно их, чтобы получать орудия желаемой формы.

К мустьерскому времени, по свидетельству археологов, относится и изобретение искусственного добывания огня. Значение же огня для человека исчерпывающе раскрыто К. Марксом в его конспекте книги Л. Г. Моргана «Древнее общество». Считая неправильным отнесение Л. Г. Морганом огневого сверла к числу лишь прочих изобретений, К. Маркс писал: «Наоборот: все относящееся к добыванию огня — главное изобретение».¹⁷

Говоря о добывании огня как главном изобретении, К. Маркс тем самым подчеркнул активную роль пытливей изобретательной мысли в развитии материальной культуры, создаваемой человечеством. Раскрывая активную роль сознания в развитии труда и основной производительной силы его — человека, Ф. Энгельс говорит: «Развитие мозга и подчиненных ему чувств, все более и более проявляющегося сознания, способности к абстракции и к умозаключению оказывало обратное воздействие на труд и на язык, давая обоим все новые и новые толчки к дальнейшему развитию».¹⁸

Трудовая деятельность человека совершенствовалась его организм, а более совершенный организм мог в большей степени, чем раньше, развивать труд. Неандерталец был следующей за синантропом стадией формирования человека. Из неандертальца ко времени позднего палеолита развивается уже современный физический тип человека — *Homo sapiens*.

Археологи различают три последовательные стадии развития позднего палеолита: ориньякскую, солютрейскую и мадленскую. Прослеживаемый по памятникам этих стадий переход от немногочисленных, недифференцированных, к многочисленным, специализированным, формам орудий труда является показательным для развития производительных сил позднепалеолитического общества. Это не только показатель развития форм труда, но и показатель развития мышления человека.

Уже в ориньякскую эпоху появляются мелкие кремневые орудия — скребла, резцы, сверла и т. д., свидетельствующие об усложнении труда и о расширении производственной деятельности человека, о росте и обогащении

¹⁷ К. Маркс. Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество». Архив Маркса и Энгельса, т. IX, М., 1941, стр. 41.

¹⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 490.

его трудового опыта и о развитии познания вширь и вглубь. Насколько можно судить по орудиям ориньякской эпохи, основное внимание при этом сосредотачивается все же на кремневых наконечниках. Задача совершенствования этих наконечников оставалась по-прежнему наиболее важной. И это понятно: копьё было главным оружием охотника, а желание забросить копьё дальше, поразить им зверя точнее и сильнее оставалось по-прежнему заветной мечтой человека, вся жизнь которого зависела от успеха в охоте. В эпоху ориньяка кремневые наконечники приобретают более правильную форму, становятся более тонкими, острыми, сильнее поражают зверя.

Улучшению орудий ориньякского времени способствовало создание новой техники обработки камня. Исчерпав до конца рациональные возможности мустьерской техники обработки камня, человек начал поиски более совершенных приемов производства каменных орудий. С массивных, дисковидных ядриц мустьерского времени можно было отбивать лишь короткие толстые пластины. Сколько бы ни старалась в этом направлении труженица рука, получить ножевидные (т. е. узкие, тонкие, длинные) пластинки было невозможно. А между тем именно такие пластинки и нужны были прежде всего человеку, чтобы создать из них более совершенные охотничьи орудия. Следы этого процесса познания человека выступают отчетливо на памятниках ориньякской техники и обработки камня: приступая к производству каменных орудий, люди тщательно готовили ядрище, придавали ему правильную пирамидальную форму, ибо только при такой форме ядрища можно было точными ударами отбойника получить длинные, узкие и тонкие ножевидные пластинки.

Практика производства сколотых орудий привела познание человека к новому практическому выводу — с помощью сильного нажима другим предметом на кромку ударной площадки ядрища оказалось возможным получить более совершенные пластинки. Найденное решение технической задачи закреплялось в технической традиции, становясь достоянием последующих поколений. Возникает так называемая отжимная техника обработки камня — высший этап в развитии каменной «индустрии» палеолита. На основе этой техники люди солютрейского

времени вырабатывали наиболее совершенные типы кремневых наконечников с черенками и выемкой, а также листовидные наконечники. С развитием в солютрейскую эпоху так называемой отжимной ретуши (использование приемов отжима для последующей обработки кремневой пластины) изготовление кремневых орудий достигает наивысшего расцвета.

Узкий тонкий наконечник наиболее удобен для поражения зверя. Однако эта форма наконечника, рациональная в одном отношении, оказалась малоприменимой в другом: тонкие кремневые наконечники легко ломались. Об этом свидетельствуют находки сломанных наконечников на стоянках того времени. Поскольку кремнь оказался недостаточно пластичным материалом, а рациональная форма этих орудий наиболее целесообразна для производства (охоты), человек, естественно, желал найти менее хрупкий материал. Как свидетельствуют памятники позднего палеолита, именно в этом направлении и шли познавательные поиски и техническое изобретательство человека.

Наряду с кремнем в качестве материала для производства орудий охоты применялись рога и кости. Убедившись, что недостаток камня как материала для орудий может быть преодолен использованием рога и кости, человек обратился к новому материалу, используя накопленные ранее технические традиции обработки их. Еще в ориньякскую эпоху из кости и рога выделялись наконечники копий и дротиков, иглы и др. Существовавшие в ориньякскую и солютрейскую эпохи наряду с кремневыми орудиями орудия из рога и кости получают наивысшее развитие в последующую, мадленскую эпоху, когда кость и рог становятся основным материалом для производства орудий, а кремнь, как наиболее совершенный режущий материал, используется для их обработки. На основе новой техники создается наиболее совершенное охотничье оружие — костяной гарпун.

Применение в поздний период палеолита копьёметалки (костяного стержня с выступом на заднем конце, о который упирался при метании конец древка копья или дротика) доказывает, что человек эмпирически познавал объективные условия наиболее эффективного действия своих орудий, совершенствуя таким путем способы их применения. Изобретая копьёметалку, человек понимал,

что дальность полета и сила удара метательного орудия по цели зависят от размаха мечущей орудие руки; иначе ему незачем было бы удлинять искусственно руку, создавая копьеметалку. Сделав вывод о необходимости удлинения искусственным путем руки, человек положил древко орудия на костяной стержень, плотно прижал конец древка к выступу стержня и, захватив весь снаряд у противоположного конца стержня — копьеметалки, увеличил тем самым почти вдвое размах руки. С помощью копьеметалки облегченное копьё, превратившееся в дротик, оказалось возможным значительно дальше забрасывать, поражая на большом расстоянии цель.

Дальнейшее сокращение дротика до размеров стрелы натолкнулось снова на техническое противоречие: сокращенный и облегченный до размеров стрелы дротик оказалось невозможным бросать с помощью копьеметалки. Это противоречие было разрешено новым техническим изобретением — появлением лука. С луком человек входит в новый каменный век — неолит. Ф. Энгельс, говоря о луке, указывал, что его изобретение «предполагает долго накапливаемый опыт и более развитые умственные способности, следовательно, и одновременное знакомство со множеством других изобретений».¹⁹

Так как в основе практической деятельности людей лежит потребность их материальной жизни, а производство материальной жизни всегда и при всех условиях является общественным производством, то человеческое мышление есть изначально общественный продукт, а развитие мышления — социально обусловленный процесс. Этого не понимали исследователи домарковского периода. Они, по словам Ф. Энгельса, совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление. Ф. Энгельс писал по этому поводу: «Они знают, с одной стороны, только природу, а с другой — только мысль. Но существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу».²⁰

¹⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 29.

²⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 545.

Поскольку труд является неперенным условием существования людей, их чувственные восприятия — ощущения, непосредственно связывающие сознание с внешним миром, — неразрывно связаны с практикой. Так как практика человека связана с изменением предметов окружающего мира, чувственное познание носит у человека всегда действительный характер. Объективное содержание этой деятельности толкает сознание человека к соответствующей переработке материала чувственных восприятий, получаемых на основе развития труда: выделению и обобщению, анализу и синтезу.

Пробуя разные породы камня, человек должен был выработать определенные представления об их практически полезных свойствах, ибо только на основе этих представлений он мог выявить наиболее пригодный материал для орудий. Отвлечение и обобщение, т. е. развитие способности к абстракции и к умозаключению, являлось, следовательно, необходимым условием для создания рациональных форм орудий труда. Замечая и выделяя в сознании практически полезное, человек, как мы видели выше, нацеливался на него с позиций задач материальной жизни, на решение которых мобилизовывались его воля, внимание, работа мысли. Подключение абстракции и умозаключения, означавшее переход познания на более высокую ступень, являлось естественной необходимостью.

Палеолитические орудия труда исключали возможность обособленного существования человека, так как, будучи очень примитивны, они настолько слабо вооружали человека, что, лишь опираясь на коллективный труд, человек мог пройти «подготовительный класс» своей истории. Имея в виду простую кооперацию труда, К. Маркс писал: «... уже самый общественный контакт вызывает соревнование и своеобразное возбуждение жизненной энергии (*animal spirits*), увеличивающее индивидуальную производительность отдельных лиц», и далее: «Подобно тому как сила нападения эскадрона кавалерии или сила сопротивления полка пехоты существенно отличны от суммы тех сил нападения и сопротивления, которые способны развить отдельные кавалеристы и пехотинцы, точно так же и механическая сумма сил отдельных рабочих отлична от той общественной силы, которая развивается, когда много рук участвует одновре-

менно в выполнении одной и той же нераздельной операции, когда, например, требуется поднять тяжесть, вернуть ворот, убрать с дороги препятствие».²¹

Общественный контакт требовал общественной согласованности действий, выработки, закрепления и передачи навыков к труду. А это не могло быть осуществлено без общения, без обмена мыслями.

Без обмена мыслями невозможны были и обобщение производственного опыта, закрепление в нормах технических традиций и передача этих традиций в цепи поколений. Общественное производство предполагает развитие речи, а речь — мышления понятиями, ибо только в этой развитой форме обобщения и отвлечения возможен обмен мыслями с помощью звукового языка.

Исследования И. П. Павлова в области высшей нервной деятельности показали, что мышление понятиями и звуковая речь неразрывны в своем историческом развитии. «Если наши ощущения и представления, — писал И. П. Павлов, — относящиеся к окружающему миру, есть для нас первые сигналы действительности, конкретные сигналы, то речь ... есть вторые сигналы, сигналы сигналов. Они представляют собой отвлечение от действительности и допускают обобщение, что и составляет наше личное, специально человеческое, высшее мышление».²² Подчеркивая, что понятия образовались при помощи слов, И. П. Павлов говорил: «Слово, благодаря всей предшествующей жизни взрослого человека, связано со всеми внешними и внутренними раздражениями, приходящими в большие полушария, все их сигнализирует, все их заменяет и потому может вызывать все те действия, реакции организма, которые обуславливают те раздражения».²³

Этим объясняется объективно роль слова в формировании мышления понятиями. Данные антропологии показывают, как с развитием работающей руки развивается мозг человека, а в нем становятся все более отчетливыми признаки развития речи (дифференцированного рельефа в области нижней части левой извилины мозга, где помещается двигательный центр речи). Являясь, как и

²¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 23, стр. 337.

²² И. П. Павлов, Полн. собр. тр., т. III, Изд. АН СССР, М.—Л., 1949, стр. 490.

²³ Там же, т. IV, Изд. АН СССР, М.—Л., 1951, стр. 429.

мышление, продуктом развития общества, язык, следовательно, так же древен, как и мышление. На это указывали К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии»: «Язык так же древен, как и сознание; язык *есть* практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми».²⁴

До нас, естественно, не могли прийти в такой сохранности, как вещественные памятники палеолита, ни звуковая сторона древнейших слов, ни смысловое содержание связанных с ними понятий. Мы можем лишь представить до известной степени их общий характер, исходя из объективной обусловленности развития мышления и речи общественным характером труда. Это и было сделано, как известно, К. Марксом в его замечаниях на книгу А. Вагнера.²⁵ В процессе труда, говорил К. Маркс, люди активно воздействуют на внешний мир, а воздействуя, овладевают известными предметами внешнего мира и таким образом удовлетворяют свои потребности.²⁶ Поскольку труд является непременным условием существования людей, постоянное повторение этого процесса становится жизненной необходимостью. «Благодаря повторению этого процесса, — указывал далее К. Маркс, — способность этих предметов „удовлетворять потребности“ людей запечатлевается в их мозгу».²⁷ В ходе дальнейшего развития «... люди дают отдельные названия целым классам этих предметов, которые они уже отличают на опыте от остального внешнего мира».²⁸ По мнению К. Маркса, это наступает с неизбежной необходимостью в силу общественного характера труда: в процессе производства люди постоянно находятся в трудовой связи друг с другом и с этими предметами. Какой характер могли носить эти древнейшие обозначения и связанные с ними понятия? На это К. Маркс предположительно отвечал: «... Они, возможно, называют эти предметы „благами“ или еще как-либо, что обозначает, что они практи-

²⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 29.

²⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 19, стр. 377—378.

²⁶ Там же, стр. 377.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

чески употребляют эти продукты, что последние им полезны».²⁹

Архаические элементы лексики, сохранившиеся в языках народов Севера, доказывают справедливость этого предположения К. Маркса. По свидетельству В. Г. Богораза, в эскимосском языке один и тот же термин применяется к различным животным, отмечая их общее назначение как источников пищи, добычи: *tatlanim* значит «кит», а *tatlanginik* — «северный олень», *eqluwgak* означает «лось» и в разных диалектах с небольшими изменениями употребляется как специальное название различных промысловых рыб.³⁰ По поводу архаических элементов в лексике юкагиров В. И. Иохельсон писал: «...*надо* теперь означает „птица“, но в старину слово это имело более широкое значение, им называли животных вообще — зверей и птиц. Впрочем, и теперь в языке *надо* употребляется еще в смысле „зверь“, как *понхо-надо* (белый зверь) — „росомаха“».³¹

По свидетельству Е. Д. Прокофьевой, в селькупском языке слово *суруп* употребляется для обозначения зверя, а также рыб и птиц, т. е. добычи вообще. Селькупское *ут курыгыль суруп* Е. Д. Прокофьева расшифровывает как «в воде плавающий зверь-добыча», т. е. рыба, для обозначения которой в современном языке имеется слово *уэлы*. Селькупское *тымпыгыл суруп* этой же исследовательницей расшифровывается как «летающий зверь-добыча», т. е. птица.³²

В диалектах эвенкийского языка слово *бэюн*, как известно, сохранило ряд значений; 1) копытный зверь, 2) крупный (добычливый) зверь, 3) лось (частное название *могы*), 4) дикий олень (частное название *багдака*), 5) кабарга (частное название *микчан*). Солонское *бэюни*, негидальское и эвенкское *бую*, ороцкое и удэгейское *буй* ~ *бую* ~ *бою* означает «копытный зверь», «крупный зверь», «медведь»; орокское *бую* означает «медведь»; на-

²⁹ Там же, стр. 378.

³⁰ Архив АН СССР, ф. 250, оп. 1, № 10.

³¹ В. И. Иохельсон. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора. Тр. Якутск. экспед., отд. III, т. IX, ч. III, СПб., 1880, стр. 91, прим. I.

³² Е. Д. Прокофьева. О социальной организации селькупов. Сибирский этнографический сборник. Тр. Инст. этнографии АН СССР, т. XVIII, 1952, стр. 97.

найское *бэюн* — «лось», «дикий олень»; ульчское *бую* — «медведь». Таким образом, слово *бэюн* ~ *бою* ~ *буй* ~ *бую* в диалектах тунгусо-маньчжурских языков означает то лося, то дикого оленя, то кабаргу, то медведя. Из этого следует, что первоначально не было частных названий даже для промысловых животных. Мышление, оперированное понятиями-суждениями, охватывало их одним общим понятием «зверь» — добыча, отражая в наименовании их основное значение как объектов охоты и основных источников существования. Это подтверждает мысль К. Маркса о том, что люди, приписывая предмету характер полезности, давали первоначально отдельные названия целым классам предметов; названия эти должны были означать, что люди на практике употребляют эти продукты, что они им полезны. То, что не могло служить объектом промысла и не имело непосредственного значения для жизни, мало интересовало первобытного человека. Свидетельством этого служит тот факт, что даже такие, сравнительно развитые языки, как эскимосский, не имеют, по свидетельству В. Г. Богораза, особых названий для непромысловых мелких животных, птиц и т. п.³³

Этот древнейший полисемантизм имени означает, следовательно, не отсутствие способности обобщения, а лишь определенную ступень исторического развития обобщения. Объединяя одним понятием и называя одним словом разнообразных в видовом отношении животных, древний человек, как мы видим, абстрагировался от непосредственно данного, единичного и путем обобщения открывал то общее, что свойственно им, практически полезным животным, способным служить для человека пищей, быть его добычей. Выражая эти общие, наиболее существенные, с точки зрения человека, признаки предметов и явлений природы, он создавал определенный умственный образ их, отличный качественно от восприятий и представлений. Несмотря на различия, эти животные представлялись человеку сходными в том отношении, что способны были служить добычей. Практика того времени не могла пойти дальше подобного обнаружения сходства и различия (в силу своей ограниченности).

Каждая вещь, говорил К. Маркс, «есть совокупность многих свойств и поэтому может быть полезна различ-

³³ Архив АН СССР, ф. 250, оп. 1, № 10.

ными своими сторонами. Открыть эти различные стороны, а следовательно, и многообразные способы употребления вещей, есть дело исторического развития».³⁴

Рост общественного производства, как мы видели выше, расширял сферу трудовой деятельности человека. Вместе с этим расширялся круг вовлекаемых в производство предметов, все более многообразным становилось их использование, более разносторонним становился учет условий, имеющих непосредственное отношение к трудовой практике. Возникновение дифференцированных понятий было естественной необходимостью. Известное представление о характере и действенной направленности этих понятий дают дошедшие до нас архаические элементы лексики народов Севера.

В эвенкийском языке слово *сингилгэн* означает «снег», но параллельно с ним существует ряд других названий, обозначающих качественно различные состояния снежного покрова: *либгэ* означает «первый пушистый снег», а *луне* — «первый мокрый снег», *бугадари* означает «снег-крупку», а *багурин* — «мелкий снег осенью»; *чингирдери* означает «пушистый снег большими хлопьями», а *хингикса* — «зернистый снег на поверхности наста» и т. д.³⁵ Слово *удя* в эвенкийском языке означает «след», а *еломо* — «след на снегу», *хэлки* — «свежий след на снегу»; *тунэ* — «след на траве», *веломо* — «новый след»³⁶ и т. д. В языке эвенков *багдака* означает «дикий олень», а *тингэн* — «одногодовалый дикий олень», *адакачан* — «двухгодовалый», *гэрбичэн* — «трехгодовалый», *амаркан* — «четырёхгодовалый», *дипкэ* — «пятигодовалый», *имуразды* — «шестигодовалый».³⁷ Слово *нанна* означает «шкура (вообще)», а *мета* — «шкура, снятая с головы», *мука* — «шкура с шеи», *оса* — «шкура с нижней части ног», *самган* — «шкура с верхней части ног», *хема* — «шкура из-под копыт», *бокали* — «шкура с боков», *ирэксэ* — «шкура с туши».³⁸ Например, в последнем случае обозна-

³⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 23, стр. 43—44.

³⁵ Г. М. Василевич. Русско-эвенкийский (русско-тунгусский) словарь. Л., 1948, стр. 276.

³⁶ Там же, стр. 273.

³⁷ Г. М. Василевич. Учебник эвенкийского (тунгусского) языка. Учпедгиз, М., 1934, стр. 11.

³⁸ Г. М. Василевич. Очерк грамматики эвенкийского (тунгусского) языка. Учпедгиз, М., 1940, стр. 173.

чение «шкур» 8 разными словами было обусловлено практически важными для таежного жителя качествами шкуры, по-разному используемыми им в хозяйстве: шкура с туши наиболее пригодна для спинки и пол меховой одежды, шкура с боков — для рукавов, шкура с нижней части ног — для подклейки к лыжам, с верхней части — для зимней обуви, шкура из-под копыт — для подошвы к обуви и т. д. Такой же, основанный на практике характер имеет и смысловая направленность приведенных частных понятий для различных состояний снегового покрова, по-разному влиявших на производственную деятельность таежного охотника. Практический смысл имела также и возрастная дифференциация названий в отношении лося, дикого оленя и других животных тайги, отраженная в лексике эвенкийского языка.

Аналогичные явления были отмечены исследователями и в других языках народов Севера. По свидетельству В. Г. Богораза,³⁹ в языке оленеводов Крайнего Севера имеется множество названий для обозначения различных сортов оленьих шкур: раннеосеннего, позднеосеннего, зимнего, весеннего, летнего забоя; различаются шкуры и по возрасту оленей, начиная с телят, которые в свою очередь также различаются в зависимости от того, насколько большим является теленок и к какому времени года относится убой. Шкуры, получаемые от разных по возрасту оленей, имеют различное для хозяйства назначение, так же как и шкуры оленей, убитых в разное время года. Одни идут для изготовления одежды и обуви, другие — для предметов домашнего обихода и жилища.

Материалы эвенкийского языка показывают, что отвлечение, характерное для процесса образования понятий, не является абсолютным. Опирируя понятиями, человек стремился в наглядной форме раскрыть окружающий его предметный мир, отмечая типическое и характерное в его объективных свойствах и отношениях. Эвенкийское *тураки* — «ворона» дословно означает «рот раскрывающая» (от *тура-м* — «разинуть», «раскрыть» и суффикса *ки*, служащего для образования из глагольных основ названий животных и людей по характеру данного

³⁹ В. Г. Богораз. Культура народов Севера. Лекции, читанные в Ленинградском государственном университете. Рукопись. Фонд Инст. этнографии АН СССР.

действия), *дянтаки* — «росомаха» дословно означает «ходящая по одной тропе» (от *дянтам-м* — «ходить по одной и той же тропе»), *бадялаки* — «лягушка» (от *бадярга-м* — «раскорячиться»), *хороки* — «тетера» (от *хорого-м* — «клохтать», «токовать») и т. д. Судя по лексике, связанной с названиями животных и птиц, понятия создавались как впечатляющий образ, охватывавший наиболее типические черты определенных зверей и птиц. По тому же пути создания впечатляющего образа шло и образование понятий, отражающих явления природы.

Формируясь на базе наглядных образов предметного мира, понятия постепенно освобождаются от чувственных восприятий (наглядного мышления), принимают все более обобщенную, абстрактную форму — форму умственного образа предметов и явлений. На это указывал В. И. Ленин: «Чувства показывают реальность; мысли и слово — общее».⁴⁰ «Всякое слово (речь), — подчеркивал В. И. Ленин, — уже *обобщает*».⁴¹ В. И. Ленин говорил, что «в языке есть только *о б щ е е*».⁴²

Раскрывая противоречивость и сложность процессов познания, В. И. Ленин отмечал, что познание не является пассивным рефлексом бытия, зеркально-мертвым отражением действительности. Как продукт деятельности мозга, познание является активным процессом отражения действительности в представлениях и понятиях людей. Указывая на сложность и противоречивость этого процесса, В. И. Ленин говорил: «Подход ума (человека) к отдельной вещи, снятие слепка (= понятия) с нее *н е е с т ь* простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный, *включающий в себя* возможность отлета фантазии от жизни».⁴³ По мнению В. И. Ленина, «... и в самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее («стол» вообще) *е с т ь* известный кусочек *фантазии*».⁴⁴

Развитие абстракции и творческого воображения связано с процессами труда. Труд предполагает развитие абстракции и творческого воображения: видоизменяя и

⁴⁰ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 29, стр. 246.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же, стр. 249.

⁴³ Там же, стр. 330.

⁴⁴ Там же.

приспособляя предметы природы для удовлетворения своих потребностей, человек в то же время осуществляет и свою сознательную цель.⁴⁵ Результат труда человек должен представлять себе до начала процесса труда. Эта способность отвлечения и обобщения и связанная с ней возможность предугадывать и заглядывать вперед были бы, следовательно, невозможны без развития воображения, фантазии как толчка к работе творческой мысли.

В процессе образования понятий человек должен был с помощью абстракции и творческого воображения создавать из множества восприятий умственный образ для целой группы сходных предметов. «Образование (абстрактных) понятий, — говорил В. И. Ленин, — и операции с ними уже включают в себе представление, убеждение, сознание закономерности объективной связи мира».⁴⁶

Вопрос о том, как представлялась эта связь на начальных этапах развития общества, мы попытаемся коротко рассмотреть.

На начальных этапах развития общества рамки практики как критерия истины были весьма ограниченными. Имея в виду относительный характер критерия практики, вытекающий из исторической ограниченности человеческой деятельности, В. И. Ленин говорил: «... критерий практики никогда не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть *полностью* какого бы то ни было человеческого представления».⁴⁷ Тем в большей степени это должно относиться к критерию практики первобытного общества.

Поскольку опыт в тех условиях не мог препятствовать сознанию устанавливать случайные и нереальные связи, то наличие наряду с реалистическими представлениями также представлений фантастических было для того времени вполне закономерным.

Языковые и этнографические материалы указывают, что первоначально реалистическое и фантастическое были объединены в познании одним общим стремлением уло-

⁴⁵ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 23, стр. 188—189.

⁴⁶ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 29, стр. 160.

⁴⁷ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 18, стр. 145—146.

вить объективную связь отношений и свойств окружающего мира.⁴⁸ В этих попытках воображения заглянуть за пределы опыта человек опирался на реальный процесс жизни, ибо воображение создает только то, что ему подсказывает действительность, а сознание никогда не может быть чем-то иным, как только осознанным бытием.⁴⁹ Поскольку бытие людей есть реальный процесс их жизни, а сознание развивается изначально как осознание ближайшей чувственной среды и органической связи с другими лицами и вещами,⁵⁰ представления человека об этой связи могли развиваться лишь первоначально в форме отождествления природы и человека. На это указывали К. Маркс и Ф. Энгельс: «Здесь, как и повсюду, тождество природы и человека обнаруживается также и в том, что ограниченное отношение людей к природе обуславливает их ограниченное отношение друг к другу, а их ограниченное отношение друг к другу — их ограниченное отношение к природе, и именно потому, что природа еще почти не видоизменена ходом истории; но с другой стороны, сознание необходимости вступить в сношения с окружающими индивидами является началом осознания того, что человек вообще живет в обществе».⁵¹ Раскрывая исторический путь развития познания, В. И. Ленин писал: «Перед человеком сеть явлений природы. Инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы. Сознательный человек выделяет, категории суть ступеньки выделения, т. е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладевать ею».⁵²

В эвенкийском языке сохранились следы этого невыделения человеком себя из природы. Эвенкийская *энин* означает «мать», «лосиха»; *аси* — «женщина», «самка»; *бае* — «мужчина», «самец». Эвенкские *хутэкэн* — «медведь до года», *утэкэн* — «лосенок» происходят от *хутэ*, *утэ*, означающих «сын», «дочь», «дитя». Близкое к *энин* («мать», «лосиха») эвенкийское *энэкэ* означает «бабушка»;

⁴⁸ Подробнее об этом см.: А. Ф. Анисимов. Об истинном и иллюзорном в первобытных воззрениях на природу. В сб.: Вопросы истории религии и атеизма, 5, М., 1958.

⁴⁹ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 29—30.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

⁵² В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 29, стр. 85.

от того же корня происходит *энэкэн* — «медведица» и *энты* — «важенка с теленком». В свою очередь *энтыл* (л — современный суффикс множественного числа) в эвенкском языке означает «матери», «родители».

Это явление нашло свое отражение не только в лексике языка, но и в морфологии. Примечательны факты, которые удалось установить Е. П. Лебедевой при сравнительном изучении морфологии тунгусо-маньчжурских родовых названий. Оказалось, что суффиксы, образующие в маньчжурском и эвенкийском языках родовые названия, совпадают с суффиксами, образующими в этих языках названия животных, а эти в свою очередь — с суффиксами, образующими терминологию родства. Например, суффиксы *-ка/ -кэ/ -ха/ -хэ* в маньчжурском и эвенкийском языках образуют большую группу названий животных и употребляются в тех же языках в качестве словообразовательного суффикса для родовых названий. Совпадение словообразующих суффиксов в родовых названиях маньчжуров и эвенков указывает, что эти сходства развились на почве языковой общности, когда нынешние тунгусо-маньчжурские народности представляли собой единую в языковом отношении группу родов с одинаковыми по форме словообразования родовыми названиями. О том же свидетельствует и факт наличия суффиксов *-ка/ -кэ/ -ко* в качестве первичного словообразовательного форманта эвенкийских родовых названий, на который позднее наслои́лся суффикс *-гир*, объединяющий в языковом отношении большинство родовых названий эвенков. Его позднейшее появление, по-видимому, связано с процессом выделения из древнего тунгусо-маньчжурского субстрата собственно эвенкийских родов и племен. Существенно в данном случае и другое: мировоззренческие традиции древнего невыделения человеком себя из природы, оказывается, были настолько еще сильны, что и этот позднейший в родовых названиях суффикс был образован тем же путем, что и древнейшие, ставшие в родовых названиях эвенков первичным словообразовательным формантом. Е. П. Лебедева справедливо отмечает, что суффиксы *-гир/ -гин/ -хин/ -хил* (а с утратой начального *г-ир/ -ил*) в эвенкийских родовых названиях распространены настолько широко, что являются одним из характерных признаков эвенкийского образования родовых названий. Суффикс *-гир* представляет собой пра-

вильную форму множественного числа от *-гин*, где суффикс множественного числа *p* заменяет конечное *n*.

Природа осознавалась человеком первобытного общества в единстве с коллективом, а то и другое — в единстве с процессами труда. Поэтому не было и не могло быть расчленяющего противопоставления человека природе, так же как не было противопоставления индивида остальному коллективу, а трудового коллектива — процессу труда. Через труд человек ощущал непосредственно свою связь с природой, и ощущение этой постоянной жизненной связи было его первой ступенькой в формировании представлений об окружающем мире в целом.

Задача понимания мира в целом оказалась в противоречии с реальными знаниями того времени, ибо опыт человека давал в тот период всего лишь отображение отдельных деталей. При этом положении воображение должно было прийти к отождествлению природы и человека, ибо это было единственной возможной формой отображения мира в целом.

Домысливая таким путем природу через картину жизни людей, воображение ставило на место действительных, но не познанных еще человеком причин, воображаемые. Воплощая в наглядном образе реальное и воображаемое, фантазия как бы приближала природу к человеку, делая ее более понятной. Это древнее олицетворение, связанное с невыделением первобытным человеком себя из природы, нашло свое отражение в сказках о животных и природе.

Сказочные образы природы не уничтожали тонких наблюдений человека, например за жизнью зверей. В сознании первобытного человека не происходило реального смещения мира людей и мира животных; человеку было известно, скажем, отличие в образе жизни зверей и людей.

Охотничьи племена, для которых охота служила основным источником существования, знали все об образе жизни зверей, о характере местности, в которой водятся звери. Бесконечная серия тончайших наблюдений лежала в основе всевозможных способов скрадывания и добычи зверя. Взять, к примеру, самострел эвенков. Для того чтобы насторожить самострел (не говоря

уже об его изобретении), требовалось, с одной стороны, знание местности, привычек и повадок зверя, с другой — большая изобретательность в применении этих знаний: на кабаргу его надо было ставить в одном месте, на лося — в другом, в одном случае его надо было маскировать одним способом, в другом — другим; на одного зверя самострел надо было насторожить на одной высоте, на другого — выше или ниже, смотря по величине и особенностям его анатомического устройства. Образ зверя, схваченный со стороны его наиболее характерных черт, являлся постоянным и надежным ориентиром охотника. Охотник, исходя из повадок зверя, образа его жизни и решал, откуда может подойти зверь к ловушке, как он будет вести себя в этой местности и т. д. Сообразуясь с этим, он и ставил свои самострелы так, что зверь становился его жертвой.

Острая, цепкая наблюдательность, упорное стремление подметить типическое в образе и повадках зверя вырабатывались, следовательно, всем ходом процесса труда, потому что были необходимым условием успеха в материальном производстве. Весь уклад жизни таежного охотника, его умение жить в суровых условиях тайги — все свидетельствует о разносторонних практических знаниях и накопленном в веках опыте.

Охотник, например эвенк, по характеру лосиного следа узнает, местный это или пришлый зверь, пришел он издали или из ближайших мест, самец это или самка, молод и неопытен или стар и умен зверь и т. д. По веткам, которые обглодал лось, охотник безошибочно заключает голоден был зверь или сыт; по его следам — как вел себя зверь на жировке: долго ли дневал здесь, ушел сам или его кто-то спугнул и т. д. Учтя все это, охотник и решает, где искать притаившегося зверя и как его лучше скрадывать. В конце концов он так ловко и незаметно к нему приближается, что даже лось, чувствующий запах человека на большом расстоянии, не замечает ничего подозрительного, и охотник убивает чужого зверя на близком расстоянии.

Охотнику эвенку, например, не только известно, где и как лучше всего добывать белку, но и многое из того, что связано с образом жизни этого ценного своим мехом зверька. Охотник знает, что гнезд у белки не одно, а несколько: одно большое и теплое гнездо расположено

в центре ее кормовых угодий, а в окружности находится еще несколько небольших холодных гнезд, сделанных менее тщательно. Известно охотнику и назначение гнезд: с осени, когда нет больших холодов, белка кормится на периферии, ночуя в маленьких гнездах-«временках»; в середине зимы, когда ударяют морозы, белка приходит в свое теплое большое гнездо и живет там до наступления первых оттепелей. В морозы белка лишь на короткое время покидает это гнездо, выбегая кормиться на ближайшие к нему кормовые угодья, которые она сохраняет с осени, уходя подальше от своего главного гнезда. Когда кончаются большие морозы, белка снова уходит в гнезда-«временки».

По беличьему следу, разбросанному рваной паутиной по снегу, эвенк способен узнать все, что его интересует как охотника. Там, где беличий след размашист и спорок, бежала голодная белка, торопясь кормиться в дальнюю от гнезда тайгу. По этому следу охотник не будет гоняться за белкой: она ушла далеко и отыскать ее трудно, да и нет в этом большой нужды. Охотнику известно, что обратно белка пойдет той же дорогой, осторожно пробираясь к своему гнезду. Рядом с утренним размашистым («голодным») следом потянется спокойный, с частыми остановками вечерний («сытый») след. Охотник знает, что, когда белка возвращается обратно в гнездо, она очень осторожна: чтобы «спрятать» свой след, часто идет «верхом», прыгая с дерева на дерево; чем ближе гнездо, тем продолжительнее становятся перерывы в беличьем следе. В зимнее время, когда пройдут большие снегопады и по глубокому снегу станет невозможно охотиться с собакой, только знание всех повадок белки может обеспечить охотнику успех в промысле. По еле заметным приметам — упавшему с дерева кусочку коры, отлетевшей при прыжке белки ветке и т. д. — охотник определяет, в каком направлении ушла белка, находит и убивает ее.

По словам охотников эвенков, они с лета примечали, много ли белка сушит грибов и как их сушит. Если грибов в тайге много, а белка сушит мало — значит много в лесу шишек и белке грибы не нужны. А тут уже легко, говорят эвенки, догадаться, каков будет охотничий промысел и где искать в этом году белку. Если больше в лесу лиственных шишек, белка уйдет в лиственные леса, промысел будет легким, потому что в лиственном лесу белку

издали видно на дереве. Если уродилась кедровая или еловая шишка, белка уйдет в густые кедровые леса и темные мшистые ельники, найти ее тогда будет нелегко, промысел будет трудным. Примечать, говорят эвенки, надо и то, как белка сушит на зиму грибы: если сушит на ветках, расположенных низко к земле, зима будет малоснежной; если сушит на ветках, расположенных высоко от земли, надо ждать большие снегопады, «высокий снег». Когда белка начинает ремонтировать к зиме свои гнезда и строить взамен старых новые, таежные кочевники эвенки примечают, как утепляет белка гнездо: если мало и не тщательно, то зима будет мягкая, без больших морозов, если тщательно — надо ждать больших морозов. По количеству запасенного белкой на зиму корма эвенки старались предугадать, насколько длинной будет зима: если белка готовила на зиму большие запасы корма, можно было ожидать затяжной зимы; если запасы корма были небольшими, зима должна быть короткой, с ранними оттепелями и дружной весной.

Подобно наблюдениям за белкой, эвенки охотники вели наблюдения за проявлением инстинктивной приспособляемости к внешней среде других зверей; стал раньше времени запасать на зиму корм бурундук — зима будет ранней, весна — поздней; притихшие неожиданно среди ясного дня пичужки (*чичакан*) указывали на приближение в зимнее время пурги, а в летнее — грозы; ожившие неожиданно среди непогоды пичужки столь же определенно, по мнению эвенков, подсказывают, что непогода скоро кончится.

При скудной и непостоянной добыче эвенки вынуждены были совершать частые перекочевки по тайге, проходя за год огромные расстояния. К потребностям кочевого таежного быта приспособлено было их жилище — легкий шалаш, покрытый шкурами, а летом — берестой. Он прост по устройству и может быть сооружен в любых условиях. И вместе с тем шалаш-чум по-своему был достаточно приспособленным жилищем для таежного быта. Остов чума составляли тонкие жерди, которые вырубались на месте, где сооружался чум. Остов покрывался покрывкой из трех полостей. Полости шились на зиму из хорошо продыmlенной ровдуги (замши местного производства), для лета — из бересты. При этом бересту подвергали специальной обработке: свертками парили в котле

над костром, подсыпая в котел золы, т. е. подвергали обработке щелочным раствором. В результате обработки береста не ломалась на холоде, становилась мягкой, как ровдуга, не горела на огне. У эвенков даже есть пословица: «Выпаренная в щелоке береста — плохая растопка для костра». Из свертков бересты шивалась крышка чума. Чтобы иголка не застревала в бересте и шить было легко, края бересты смазывались жиром. Сшитые полости — нижняя, средняя и верхняя — натягивались на остоу чума последовательно одна за другой и прикреплялись к остову ремennыми завязками. Верх чума оставался открытым для выхода дыма. В качестве двери использовался левый край нижней полости, который делался для этой цели несколько большим.

Посреди чума устраивался небольшой костер. Дрова для костра кололись из сухостойной сосны, следовательно, наиболее сухие, жаркие, малодымные, дававшие наименьшее количество искр и горящие ровным спокойным пламенем. Кололись дрова длинными толстыми лучинами, складывались в костер с одного конца и с одной стороны, от дверей. Продвигая постепенно прогоревшие концы в центр костра, хозяева чума поддерживали нужной величины пламя, обогревавшее и освещавшее чум. Дым выходил с потоком теплого воздуха через открытый верх чума. Коническая форма жилища способствовала максимальному отражению теплоты сверху вниз, к основанию чума. Поэтому в чуме даже в морозы было довольно тепло. Остальная площадь чума устилалась мелкими хвойными ветками, прикрывавшими землю. Садясь, люди клали поверх хвойной подстилки невыделанную сухую шкуру. Над костром прикреплялась поперечная жердь, на нее навешивались очажные крюки. По краям основания размещались приспособленные для вьюка меховые сумки разных размеров и назначения. В них хранились вещи домашнего обихода и пр. Ложась спать, эвенки подстилали оленьи шкуры-постели и залезали, раздевшись, в спальные меховые мешки (одеяла).

Спальный мешок шился из оленьих пикур, шерстью внутрь; его делали широким кверху и узким к ногам. Сверху вниз по одной из сторон (нижней) мешок разрезался пополам. К краям пришивались ремennые завязки, позволявшие увеличивать и уменьшать объем мешка в зависимости от количества спящих. Ложась на

оленью шкуру, человек влезал в мешок ногами. Край разреза он тщательно подбирал под себя, при надобности стягивал мешок завязками, оставляя свободной лишь верхнюю часть. Если становилось холодно голове и плечам, их можно было прикрыть наглухо. Испарина от дыхания, оседая на отвороте спального мехового мешка, не беспокоила спящего, предохраняя лицо от отмораживания. Спали эвенки в мешках голыми. Пропотевшая за день одежда должна была просохнуть тем временем на морозном сухом воздухе. Поутру, одевшись во все сухое, человек согревал ее теплом своего тела и сухая одежда надежно защищала его от холода.

При переходе на новое стойбище покрывку чума свертывали рулоном и навьючивали на оленей. На месте старой стоянки оставался лишь раздетый остов чума — «тень» живого жилья на кочевом пути. Под вечер олений караван (*аргиш*) оставлял обжитую стоянку и трогался в путь. Впереди, прокладывая тропу, ехал верхом на олене глава семьи. Под ударами длинного ножа на древке (*кото*) падали по сторонам лишние ветки, мешавшие аргишу. За главой семьи ехала хозяйка, ведя на поводу навьюченных оленей. Аргиш двигался в темноте по тайге, не сбиваясь с пути и безошибочно приходя туда, куда направлялся заранее. На новом месте развьючивали усталых оленей и за какие-нибудь полчаса устраивали новый чум.

Уйдя на охоту далеко в тайгу, охотник часто по многим дням не возвращался в чум. Этот способ охоты, связанный с ночевкой в лесу у костра (*анга*), требовал соответствующих навыков и большой выносливости. Промышляя весь день, охотник к ночи разводил костер, соорудив подле него небольшой заслон от ветра, и устраивался у костра почевать. Обсохнув и отдохнув, закусывал тем, что удалось добыть по пути съестного (рябчиком, косачом и т. п.). Если из дичи добыть ничего не удавалось, доставал из запасного кожаного мешочка горсточку мясной муки (истертого в муку сушеного мяса) и съедал ее, прикусывая полоской вяленого кишечного жира. Взяв от костра небольшой комок подтаявшего снега, медленно, небольшими глотками сосал холодную снежную воду. Усталый от промысла, ложился тут же на снегу, подбросив под себя несколько хвойных веток, и засыпал, отдыхая на морозе под открытым небом. Прогорит костер, по-

белеет от инея одежда, а труженик тайги спит. Чуть свет, он уже на ногах.

В простом снаряжении охотника эвенка все было приспособлено к условиям таежного промысла. На ноги надевалась короткая, с голенищами до половины икры ног меховая обувь. Она шилась из оленьего камуса шерстью наружу. Короткая плотная шерсть камуса, обращенная ворсом книзу, сохраняла не только тепло, но имела и ряд других преимуществ: снег по скользкой поверхности камуса скатывался при ходьбе, не лип и не набивался в плотную гладкую шерсть. Подошва обуви шилась из жестких оленьих «щеток» (шкуры, снятой из-под копыт оленя), имеющих длинную жесткую, торчащую в разные стороны шерсть. Такая обувь удобна при ходьбе: нога не скользила, была устойчива при любом движении, не набивался под пятку на лыжу снег. Непосредственно на ногу наворачивалась стелька из болотной травы, высохшей на корню. Два качества делали эту траву весьма удобной для стельки: во-первых, она не ломалась при сгибе и заменяла портянку (ее клали длинным пучком от пятки вдоль ступни, обматывая свободным концом ногу), во-вторых, быстро высыхала, а после просушки не теряла своих первичных качеств. Ноге с этой стелькой было мягко, удобно, тепло. Короткие голенища меховой обуви забирались под наколенники, которые шились длинными (в форме штанины). Сверху наколенники прикреплялись к поясному ремню, внизу имели продольный небольшой разрез, удобный для обхвата голенища. Разрез по щиколотке ноги обматывался сверху тонким мягким ремнем. В таком виде нога вполне была защищена от возможных вывихов при ходьбе, и в обувь не попадал снег.

Верхняя одежда у эвенков шилась распашной, максимально удобной для движения охотника. Спереди она имела разрез во всю длину, а на груди стягивалась ремешками завязками. Образующаяся спереди щель прикрывалась изнутри передником. Верхние ремешки передника завязывались сзади на шее, нижние прихватывали передник по талии, защищая тело от холода и снега. В плечах рукава были широкими, чтобы не стеснять движений охотника, внизу узкими, чтобы рукав не цеплялся. Рукавицы, сшитые из оленьего камуса, вверху заканчивались широкой полосой из ровдуги, которая с помощью ре-

мешка-сдевки плотно облегла нижний конец рукава. При этом положении в рукава и рукавицы не попадал снег, не проникал мороз и ветер. Для того чтобы рукавица не стесняла в нужный момент движения руки, на ней чуть повыше большого пальца имелся с внутренней стороны поперечный разрез. Одно движение — и нет на руке рукавицы, она повисла выше кисти руки, а освободившаяся от нее рука могла производить любые движения (настораживать спуск самострела, завязывать или развязывать ремень). Затем руку вновь убрали через поперечный разрез в рукавицу. Для того чтобы в разрез не задувал ветер и не попадал снег, с той и другой стороны разреза пришивались две полоски густого меха.

Столь же примечательны и лыжи охотника — короткие, чтобы удобнее было ходить по тайге, и широкие, чтобы не проваливаться в рыхлом снегу. Они были настолько тонки и легки, что почти не чувствовались на ногах. Чтобы лыжи не ломались при ходьбе, снизу их подклеивали во всю длину камусом шерстью назад. От этого лыжи легко скользили и не откатывались назад при подъеме на крутые склоны.

Средняя часть лыжи была круто выгнута и сильно пружинила ногу при ходьбе. От этого шаг охотника делался быстрым, размашистым.

Эвенкийские лодки-берестянки были хорошо приспособлены для плавания по быстрым, порожистым, мелководным горным речкам тайги. Легкие, с плоским дном, с вытянутыми над водой кормой и носом, зашитые сверху берестой, лодки эти быстроходны, послушны веслу. Двухлопастное узкоперое весло имело выступы-сосочки. При взмахе весла по ним стекала за борт вода. От этого в лодке было сухо и не мокли руки и рукава у гребца.

Словом, в каждой области прошлой материальной культуры эвенков видна приспособленность к охотничьему кочевому быту, и лежащие в основании ее естественно-технический опыт и знания, накопленные за тысячелетия общественно-исторической производственной практики.

Впрочем, эвенки отнюдь не исключение. Аналогичные явления имели место и у других народов Севера в их прошлой культуре. В. Г. Богораз писал: «Охотничьи ловушки и оружие, жилище и одежда палеоазиатов, эскимосов и других гиперборейцев отличаются значительной сложностью и разрешают проблемы питания и сохранения

тепла с применением такой изобретательности, которая во многих случаях является предметом подражания других народов, переселившихся позже на Север».⁵³ Характеризуя условия материальной жизни и материальную культуру эскимосов конца XIX—начала XX в., В. Г. Богораз отмечал: «Эскимосская материальная культура имеет множество специальных изобретений, и хотя это, по существу, неолитическая культура, не имеющая металла, но по-своему она высока... Для каждой отдельной вещи есть какое-либо особое оружие. Например, ранили тюленя, надо чтобы кровь раненого зверя не вытекала из раны, — есть специальная костяная затычка для того, чтобы заткнуть рану. Убитого тюленя надо тащить к берегу — для этого есть специальный ремень и специальный метод завязки. На челноке должно лежать копьё — для копья есть специальное костяное место, для наконечника копья — другое место, сделанное из кости и дерева». «Сверху на обивке каяка есть 6 или 10 костяных палочек, за каждую из них зацеплен запасный наконечник. Спереди костяной круг, обвитый длинным ремнем. Когда эскимосу надо бросить гарпун в тюленя, он снимает один из поплавков и надевает наконечник па древко, на котором наконечник сидит совершенно свободно. Затем он снимает длинный ремень и привязывает его к наконечнику специальным ремешком. После меткого броска наконечник войдет в тело тюленя, в сало, а древко отскочит в воду. Охотник потянет за длинный ремень, тотчас наконечник поворачивается в ране, как застежка. Убитого тюленя подтягивают к каяку, отвязывают поводок и привязывают сзади каяка».⁵⁴ В другом месте своей работы В. Г. Богораз по поводу эскимосского челнока указывал, что «их челнок из кожи (по-эскимосски *калк*), сидя в котором человек превращается в одно целое с челноком, не только не боится опрокинуться, но позволяет человеку наподобие утки делать сальто-мортале. В каяке человек настолько защищен от опасности удара волны, что может выходить в море даже тогда, когда большие суда не решаются выйти. В своем челноке эскимос, одетый в плащ из кишок тюленя, моржа или бе-

⁵³ В. Г. Богораз. К вопросу о применении марксистского метода к изучению этнографических явлений. Этнография, 1930, № 1—2, стр. 10.

⁵⁴ В. Г. Богораз. Культура народов Севера.

лого медведя, представляет нечто вроде «ваньки-встаньки» — каков бы ни был удар волны, как только волна сойдет, человек снова принимает прежнее положение. Плащ из кишок очень легкий и непромокаем. Эскимос, садясь в каяк, обвязывает края плаща вокруг отверстия каяка так, что каяк превращается в пузырь».⁵⁵ «С другой стороны, — писал В. Г. Богораз, — у них есть метательный дротик с двумя расходящимися концами. Такой дротик употребляется для охоты на морскую птицу. Как известно, морская птица плавает стаями. Стоит бросить такой дротик в стаю птиц, как они начинают, пугаясь, бросаться в разные стороны и нелетают прямо на расставленные концы дротика. Таким дротиком можно сразу подрезать 5—6 птиц».⁵⁶

У чукчей-оленоводов материальная культура была приспособлена к потребностям оленеводческого хозяйства. Жизнь чукчи-оленовода проходила в уходе за стадом. Крайне подвижное, полудикое оленье стадо требовало неустанного наблюдения. День и ночь пастух чукча находился при стаде, передвигался вместе с ним, спал походя, на снегу. Для него покрой и форма одежды должны были исходить именно из этой насущной жизненной потребности. Чукотская форма одежды разрешила проблему сохранения тепла при этих специфических условиях быта с поразительным совершенством. «Принцип покроя чукотской одежды, — писал В. Г. Богораз, — таков: две шкуры сшиваются мездрой вместе, мехом наружу. На этом же принципе построен и покрой обуви, чулок, шапки и всего остального. Шапка облегает голову, как капор, бока ее соединены широкой кожаной лентой. Если чукче жарко, стоит ему лишь тряхнуть головой, как шапка падает на плечи, с другой стороны, если ему холодно, он надевает шапку плотно на голову, стягивает концы и прижимает шапку».⁵⁷ «Чукотская кухлянка широка в плечах, а на концах рукавов и у пояса уже. Ворот застегивается на очкур и может стоять дыбом. Рукава в верхней части так широки, что можно внутри вынуть из них руки и сложить их на грудь. Чукчи греют руки на голой груди... Если ночь настигает чукча в тундре, он затягивает очкур и ложится спать прямо на

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

снегу». ⁵⁸ У кухлянки «спереди имеется подборник, необходимый для того, чтобы дыхание не замерзло вокруг лица. Поэтому, лежа на снегу, можно свободно дышать, дыхание будет садиться снаружи на обшивку подборника, а когда встанешь и встряхнешься, лед осыпается с подборника». ⁵⁹

Описывая орудия алеутов, И. Вениаминов указывал: «Наконечники стрелок, особенно бобровых, делаются всегда в такой пропорции с тяжестью древка, что стрелка не тонет и стоит в воде перпендикулярно, выказываясь из оной около фута». ⁶⁰ Об алеутской байдарке И. Вениаминов писал, что она настолько «совершенна в своем роде, что и самый математик очень немного и даже едва ли что-нибудь может прибавить к усовершенствованию ее морских качеств». ⁶¹ «Все изделия алеутов, — заключал И. Вениаминов, — как например промысловые орудия и байдарки, так и национальная их одежда, доведены, можно сказать, до возможного совершенства в своем роде. Все доказывает, что много было думано и обдумано, чтобы всякая вещь была удобна и пригодна для своего назначения». ⁶²

И. Г. Георги, путешествовавший по Сибири в 1772—1774 гг., писал по поводу эвенков: «В местах, где (они, — А. А.) кочуют, знакомо им почти всякое дерево, всякий камень и пр. Следы зверей узнают на утопанном мхе, траве и просто по знакам на голой земле, где посторонний человек никак не мог заметить ничего особенного. Когда хотят иметь свидание в других местах, то место умеют описывать так точно, либо делают пальцами на снегу или на земле такие чертежи, что непременно где надо сойдутся». ⁶³

В основе этой способности эвенков ориентироваться на местности лежат опять-таки потребности материальной жизни и связанные с ними наблюдения и вынесенные из этих наблюдений практические знания. Кочующий по тайге охотник эвенк замечал и различал множество та-

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ И. Вениаминов. Записки об островах Уналашкинского отдела, ч. II. СПб., 1840, стр. 215—216.

⁶¹ Там же, стр. 222.

⁶² Там же, стр. 251.

⁶³ И. Г. Георги. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, ч. III. СПб., 1799, стр. 33.

ких деталей местности, обстановки и состояния тайги, которые для нас остались бы, быть может, совершенно неприметными. И это понятно: тайга для охотника эвенка была той природной средой, в условиях которой он жил и осуществлял процесс производства.

В. К. Арсеньев сообщает о следующем, крайне примечательном в этом отношении случае, который имел место во время его путешествия по Восточной Сибири.⁶⁴ Глядя на встречный по дороге след, сопровождавший В. К. Арсеньева проводник эвенк сказал, что здесь шли два человека, из которых один был высоким, а другой — небольшого роста. В доказательство проводник обратил внимание путешественника на следующую деталь: один пешеход, идя, раздвигал коленями снег, другой шагал прямо через сугробы. Затем, присматриваясь к следам, проводник сказал, что один из пешеходов был старым, а второй — молодым, что молодой пешеход был высок, а старый мал ростом: след одного из пешеходов — того, который шел, прямо шагая через сугробы, был уверенным и сильным, а другого, раздвигавшего коленями снег, был неуверенным, с резко выраженным приступом на пятку, как делают обычно старики. Кроме того, он часто останавливался для минутного отдыха. Осмотрев отпечаток подошвы, проводник заключил, что пешеходы были русскими: оба в сапогах. Когда изумленный путешественник попросил сопровождавшего его проводника эвенка рассказать ему все, что тот может узнать об этих пешеходах по их следу, тот, идя по следам и пристально изучая их, сообщил В. К. Арсеньеву все подробности путешествия этих людей, подтвердившиеся впоследствии до мельчайших деталей. Он сказал, что у маленького, т. е. у старика, в руках была палка и он сначала нес ружье на левом плече, а потом перекинул его на правое плечо: человек небольшого роста отступался между кочками, приклад его ружья делал отметки на снегу; сначала отметки шли с правой стороны, потом — с левой. Подняв попавшуюся по пути следа корку хлеба, проводник сообщил В. К. Арсеньеву, что где-то поблизости должно быть зимовье: тот, кто уходит далеко в горы, несет с собой сушари, а не хлеб. В том месте, где след был немного талым,

⁶⁴ В. Арсеньев. В тундре. (Из воспоминаний о путешествии по Восточной Сибири). Новый мир, кн. XI, М., 1928.

он сказал, что здесь путники отдыхали, причем один стоял, а другой сидел на снегу; один курил, а второй нет; тот, кто курил, стоял и долго свертывал папироску (он много просыпал махорки), а тот, что поменьше ростом, ждал, когда второй закурит. Далее проводник сообщил, что у путников был старый спичечный коробок: на это указывало большое количество испорченных спичек. Глядя на место, где сидел старик, проводник сказал, что большой, собираясь уходить с места отдыха, протянул старику руку и помог ему встать на ноги. На это, по мнению проводника, указывали два факта: во-первых, когда старик вставал, то не поворачивался на бок; во-вторых, на снегу были глубокие вдавленные в снег следы каблуков, что свидетельствовало о том, что, держась за руку товарища, он, чтобы встать, крепко упирался на ноги. Затем, глядя на след, проводник сообщил В. К. Арсеньеву, что большой человек в этот день ел много соленой рыбы и его мучила жажда: он всю дорогу хватал горстью снег.

Для нас эта способность ориентировки в окружающей природе кажется чем-то исключительным или по меньшей мере удивительным, а для эвенков она являлась объективно необходимым условием материального жизненного процесса, так как без этих практических знаний, основанных на наблюдении и трудовом опыте, невозможно было существовать человеку в тайге.

Материалы этнографии с определенностью указывают, что в основе развития реалистической мысли человека лежат практические потребности материальной жизни, развития общественного производства. Материальная культура и общественно-историческая трудовая практика людей служат тому наглядным свидетельством. «Господство над природой, — говорил В. И. Ленин, — проявляющее себя в практике человечества, есть результат объективно-верного отражения в голове человека явлений и процессов природы, есть доказательство того, что это отражение (в пределах того, что показывает нам практика) есть объективная, абсолютная, вечная истина».⁶⁵

Пытаясь познать смысл реально данного, первобытный человек не без трудностей, противоречий, ощупью и до-

⁶⁵ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 18, стр. 198.

гадкой вынужден был на первых порах преодолевать узость границ своего трудового опыта. Опираясь на свою общественную жизнь и жизненный опыт, он с помощью воображения «домысливал» по-своему природу, ставя на место реальных связей воображаемые: искал причинную связь, опираясь на свой ограниченный исторический опыт, и создавал объяснение цепи причин, опираясь на свою реальную общественную жизнь. В этой слитности природы и человека в общественных представлениях первобытных людей причинная связь явлений природы принимала ту специфическую для начальных этапов мировоззрения форму, при которой объективные связи явлений и вещей представлялись как отношения людей. Природа оживлялась в представлениях человека, и все это рисовалось в его воображении как живая картина жизни.⁶⁶

Потребности развития общественного производства нацеливали все более познание человека на действенное, преобразующее отношение его к природе. Практические знания, обобщающие трудовой опыт, и эмпирические наблюдения обогащались преемственно, в живой цепи поколений людей. В этом смысле за опытом каждого поколения, «как за прибрежной волной, чувствуется напор целого океана всемирной истории».⁶⁷ Это стихийное эмпирическое познание, обусловленное социально объективной сущностью процесса труда, носило изначально, как мы видели выше, рациональный, стихийно-материалистический характер.

Мы не должны забывать также при этом того упорства и труда, с которыми связаны достижения первобытной культуры. Мы, разумеется, никогда в точности не узнаем, каких усилий стоило людям изобрести каменный топор и научиться строить с помощью его деревянные лодки. Но по тому, каких усилий стоило людям с помощью каменного топора построить долбленную деревянную лодку, мы можем до некоторой степени представить, чего стоила в свое время людям их материальная культура. Об ительменах Камчатки, которые еще

⁶⁶ Подробнее о начальных, дорелигиозных воззрениях человека на природу см.: А. Ф. Анисимов. К вопросу об аниматизме и антропоморфизме. Краткие сообщения Инст. этнографии АН СССР, VIII. М.—Л., 1949.

⁶⁷ А. И. Герцен. Былое и думы. М., 1946, стр. 651.

в начале XVIII в. пользовались орудиями каменного века, С. Крашенинников писал: «Топоры у них делались из оленьей и китовой кости, также и из яшмы, наподобие клина и привязывались ремнями к кривым топорщам плашмя. Ими они долбили лодки свои, чаши, корыта и прочее, однако с таким трудом и с таким продолжением времени, что лодку три года приходилось им делать, а чашу большую не меньше года. Чего ради большие лодки, большие чаши или корыта ... в такой чести и удивлении бывают, как нечто сделанное из драгоценного металла превеликою работою, и каждый острожок мог тем хвастаться перед другими». ⁶⁸ Тот же автор, говоря о пытливом познавательном отношении ительменов к природе, писал, что они «по своему разуму всему дают причину, обо всем рассуждают и стараются изведывать самые мысли птиц и рыб». ⁶⁹

Представления о природе, формировавшиеся как отражение в сознании человека условий материальной жизни общества, соответствовали степени практического господства человека над природой. Историческое развитие опыта умножало в них элементы рационального, историческая ограниченность этого опыта создавала почву для иллюзорного. В борьбе этих двух начал — рационального, стихийно-материалистического, и примитивно-идеалистического отношения первобытного человека к природе — и развивалось мировоззрение людей первобытного общества.

⁶⁸ С. Крашенинников. Описание Земли Камчатки, т. II. 3-е изд., СПб., 1819, стр. 46.

⁶⁹ Там же, стр. 107.

Глава вторая

СОЦИАЛЬНЫЕ ИСТОКИ ФОЛЬКЛОРА И ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ФОРМ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Вопрос о социальных истоках фольклора, позволяющих понять объективные причины, условия и характер его развития как общественно-исторического явления, мало разработан в конкретно-историческом плане. В настоящей главе мы попытаемся, не претендуя на полное решение этой сложной проблемы, осветить вопрос на материале этнографии народов Севера, исследуя локальные формы этого материала в увязке с историческим процессом развития первобытного общества.

Изучив объективные условия производства, К. Маркс и Ф. Энгельс первые указали человечеству на действительный источник развития общества — материальное производство как основу всей деятельности людей, а в нем — способ производства как определяющую силу исторического процесса развития. Открытие объективных законов развития общества позволило К. Марксу и Ф. Энгельсу раскрыть объективную связь и взаимообусловленность развития общественных явлений, а тем самым научно доказать, что не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, общественное бытие определяет их сознание. Характеризуя сущность исторического материализма К. Маркса и Ф. Энгельса, В. И. Ленин писал: «Их основная идея . . . состояла в том, что общественные отношения делятся на материальные и идеологические. Последние представляют собой лишь надстройку над первыми, складывающимися помимо воли и

сознания человека, как (результат) форма деятельности человека, направленной на поддержание его существования».¹ Следовательно, формы общественного сознания, в которых люди сознают свое общественное бытие, являются производными, вторичными, а материальная жизнь общества — первичной, той объективной реальностью, которую отражает в себе общественное сознание людей. Общественное сознание есть отражение общественного бытия, как мышление есть отражение природы, существующей независимо от сознания людей. В. И. Ленин указывал: «Точно так же, как познание человека отражает независимо от него существующую природу, т. е. развивающуюся материю, так общественное познание человека (т. е. разные взгляды и учения философские, религиозные, политические и т. п.) отражает экономический строй общества».² Разоблачая попытку Богданова оспаривать в духе идеализма марксистское учение об отношении общественного сознания к общественному бытию, В. И. Ленин писал: «Общественное бытие и общественное сознание не тождественны, — совершенно точно так же, как не тождественно бытие вообще и сознание вообще. Из того, что люди, вступая в общение, вступают в него, как сознательные существа, никоим образом *не следует*, чтобы общественное сознание было тождественно общественному бытию ... Общественное сознание *отражает* общественное бытие — вот в чем состоит учение Маркса».³

Общественные представления и взгляды людей есть, следовательно, изначально общественный продукт, обусловленный в своем развитии состоянием материальной жизни общества. Из этого следует, что вне истории общества нельзя понять ни возникновения, ни развития общественных представлений людей.⁴

Возникновение изобразительного искусства падает на начало позднего палеолита.⁵ Общеизвестно, что это время

¹ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 1, стр. 149.

² В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 23, стр. 44.

³ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 18, стр. 343.

⁴ См. предыдущую главу.

⁵ Подробнее о палеолитическом обществе см. в сводной работе: П. П. Ефименко. Первобытное общество. Киев, 1953.

было переломным как в отношении развития производительных сил и общественного производства (переход от недифференцированных по назначению орудий к многочисленным специализированным формам, развитие разделения труда и усложнение производственной деятельности), так и в отношении строя общества (возникновение матриархальной родовой организации).

Переход от немногочисленных, недифференцированных по назначению орудий труда к многочисленным, специализированным формам является наиболее характерной чертой прогрессивного развития производительных сил позднепалеолитического общества. Усовершенствованию орудий труда способствует появление новой техники обработки камня, а также развитие обработки рога и кости, все же вместе способствует повышению эффективности охоты. Созданный в эпоху позднего палеолита весьма сложный для первобытного общества набор различных охотничьих, а позднее и рыболовных орудий свидетельствует о расширении и усложнении общественного производства. Усложнение производственной деятельности ведет к развитию и усложнению естественного разделения труда: изготовление сложных и тонких по технике производства орудий труда требовало больших навыков и соответствующей выучки, сложные формы охоты с помощью этих орудий (дротик, гарпун, копье-металка) требовали навыков и выучки, которые могли выработаться лишь при специализации на охоте. Появление в позднепалеолитическое время также целой серии орудий женского производства (землекопалки, различные скребки, острия, ножи, шилья, иглы и т. д.) исчерпывающе раскрывает характер сложившегося разделения труда, место и роль различных членов коллектива в общественном производстве. Охотничий промысел становится делом мужским, собирательство и домохозяйство — женским. С появлением постоянных жилищ домохозяйство не только усложняется, поглощая большую часть женского труда (забота об очагах, сохранение запасов, изготовление одежды и т. д.), но и ведет к созданию устойчивых форм общежития. Общинный характер домашней жизни и одновременно с ним ведущая роль женщины в домохозяйстве общин приводят к усилению роли и значения женщины в домашней и общественной жизни общины, что и находит свое отражение в памят-

никах этой эпохи (появление женских изображений и др.).

Общинный труд, обусловленный характером развития производительных сил, определял основу производственных отношений людей — общинную собственность на средства производства. Судя по характеру позднепалеолитических поселений, постоянных и продолжительных, общественные коллективы того времени были не только крепко спаянными в производственном и общественном отношениях, но также имели четко определенные территории обитания, которыми пользовались как непосредственным полем для своей производственной деятельности. По характеру позднепалеолитических жилищ с их хозяйственным окружением видно, что результаты общинного труда также принадлежали всему обществу и сообща использовались его членами. Ряд фактов с определенностью указывает, что общины эти были родовыми. Разпространенные среди памятников культуры этой эпохи скульптурные изображения женщин из кости и мягких пород камня являются художественным воплощением материнского начала в семейно-родовых отношениях людей, в исчислении родства и принадлежности к роду по материнской линии — явлениях, характерных для периода существования группового брака и возникновения экзогамии.

Развитие общественных связей привело к созданию социально устойчивых форм общественных отношений людей — материнского родового строя первобытного общества.

Как отражение общественного бытия в сознании людей возникают различные формы общественного сознания. Представленное в памятниках позднего палеолита искусство служит тому наглядным свидетельством.

Поразительный по своей жизненной силе реализм позднепалеолитического искусства — яркое выражение объективного начала в познании человеком действительности и познавательной роли искусства как формы общественного сознания. В этом легко убедиться, сравнивая друг с другом, скажем, позднепалеолитические изображения бизонов, раскрывающие в манере трактовки животного тонкую наблюдательность позднепалеолитического охотника, богатство его трудового опыта, развивающуюся способность обобщения опыта до понятия ти-

пического, а следовательно, достаточно развитую способность его к абстракции и умозаключению.

Дошедшие до нас памятники палеолитического искусства позволяют до некоторой степени представить ход формирования первых художественных образов как специфической формы отражения и познания объективной действительности. Изобразительное искусство палеолитического человека представлено в основном образами животных, составлявших главный источник средств его существования. Однако в разные исторические периоды форма изображения этих зверей была, как известно, различной. В наиболее ранних палеолитических изображениях воспроизведена обычно какая-нибудь одна характерная деталь образа животного. Равнодушные к остальным деталям, люди эпохи палеолита фиксировали реалистически то голову животного, то иную какую-нибудь характерную часть его тела как впечатляющую черту образа данного животного, долженствующую вызывать у зрителя представление о целом животном.

На первый взгляд эти своеобразные изображения кажутся странными и непонятными: с одной стороны, несомненный реализм в трактовке образа животного, а с другой — ограниченность изображения рамками отдельной детали. Причины этого кроются как в условиях материального быта охотников эпохи палеолита, так и в степени развития их художественного мышления. Труд был основным источником наиболее ярких представлений первобытного человека об окружающей действительности. В процессе охоты (преследование и добыча зверя) люди эпохи палеолита повседневно имели дело с предметом своих изображений и знали практически все наиболее характерные черты его образа. Следовательно, истоки реализма первых художественных изображений палеолитического человека в труде. Ограниченность этого начального реализма рамками отдельной детали образа животного свидетельствует о том, что художественное мышление палеолитического человека было еще крайне неразвитым и поэтому не могло схватить и передать образ зверя в целом. Доказательством тому служит следующий этап развития изобразительного

искусства палеолитического человека: на смену изображениям животных с одной характерной деталью появляются целостные реалистические изображения, примитивно выражающие типическое и характерное в образе того или иного зверя.

О чем свидетельствуют эти рисунки палеолитического человека, в которых не обращается внимания на второстепенные детали, но выразительно передается образ того или иного животного в целом? Они свидетельствуют о том, что: 1) эти образы, так же как и в первом случае, возникли из непосредственных чувственных восприятий, были вынесены палеолитическим человеком из процессов труда; 2) они возникли из множества единичных чувственных образов, как более обобщенные, устойчивые; 3) связанные с этими устойчивыми образами представления и понятия возникли как ступеньки познания объективной действительности; 4) познание действительности в этих памятниках палеолитического искусства дано не в форме логических категорий, а в форме художественного образа — живой картины изображаемой человеком жизни; 5) художественное мышление достигло к этому времени такой степени совершенства, что человек мог мысленно как бы схватить и запечатлеть образ явления реальной жизни, выделить в этом образе характерное.⁶

Из вышеизложенного в свою очередь вытекает три вывода: 1) художественный образ, отражающий и выражающий наиболее типическое в изображаемой действительности, создается как живая картина жизни при помощи художественного мышления, т. е. такого процесса отражения действительности, в котором воспроизведение и понимание этой действительности даются не в форме

⁶ На эту способность художественного мышления указывал в свое время Н. А. Добролюбов, подчеркивая ее значение как специфической формы мышления — художественного мышления, мышления образами — для процесса художественного творчества. Говоря о творчестве И. А. Гончарова, Н. А. Добролюбов указывал, как на одну из основных посылок, на способность художника «во всякий данный момент остановить летучее явление жизни, во всей его полноте и свежести, и держать его перед собой до тех пор, пока оно не сделается полной принадлежностью художника» (Н. А. Добролюбов. Что такое обломовщина? Избр. соч., Госполитиздат, М.—Л., 1947).

понятий, а в виде живых картин окружающей человека жизни; 2) воспроизведение и познание действительности даются в живых картинах жизни не в форме зеркально-мертвого отражения, а обобщенно, доведенные до уровня типического; 3) способность художественного мышления обобщить явления жизни до уровня типического связана с развитием творческой фантазии — своеобразной формы отражения действительности, основанной на воображении.

Процесс труда с неизбежной необходимостью приводит к отвлечению и обобщению. Только путем обобщения и осмысления результатов труда, общественно-исторической трудовой практики людей мог развиваться процесс материального производства. Только опираясь на общественно-исторический опыт предшествующих поколений, человек мог создать многочисленные орудия труда, рациональные формы жилища, одежды, обуви и т. п., отвечающие потребностям общества, соответствующие местным условиям жизни.

Материальная культура первобытного человека — один из объективных, следовательно, исторических свидетелей того, что мышление человека развивалось непрерывно в направлении отражения и познания все более общих свойств и связей окружающего мира, явлений и предметов природы, т. е. познания природы не только вширь, но и вглубь. Эта способность творческого отвлечения и обобщения и связанная с ней способность предугадывать и заглядывать вперед были бы невозможны без развития творческого воображения, фантазии, как толчка к работе творческой мысли; не могло быть, следовательно, и художественного мышления — воспроизведения и познания действительности в форме живых картин жизни.

Природа, как мы говорили выше, осознавалась в единстве с коллективом, а то и другое — в единстве с процессами труда. Поэтому не было и не могло быть расчленяющего противопоставления человека природе, так же как не было противопоставления индивида остальному коллективу. Через труд человек ощущал непосредственно свою связь с природой, и ощущение этой постоянной жизненной связи было его первой ступенью в формировании общественных представлений об окружающем мире в целом.

На этой стадии человек еще не выделял себя из природы и органическая связь между природой и человеком не носила для него четко дифференцированного характера.

Факт существования в позднепалеолитическую эпоху тотемизма, для которого также характерно невыделение человеком себя из природы, служит дополнительным доказательством тому, что именно к этому времени следует отнести возникновение первых повествований о природе и обществе, с присущим для них способом построения художественного образа — невыделением человеком себя из природы.

До нас не дошли в первоначальной форме эти повествования. Однако нам кажется возможным составить о них известное представление. Характер первых повествований о природе определял способность человека проникать при помощи воображения далеко за доступную познанию грань, выдумывать, опираясь на наблюдения, и при помощи сказочной фантастики объяснять внешне улавливаемые свойства окружающего мира, закономерность связей которых человек практически видел и чувствовал, но объяснить правильно не мог. Эти первые рассказы, отвечающие на вопрос «почему» и «каким образом», были не только олицетворением природы, но и первым выражением осознания человеком окружающей среды в целом, в ее внешне улавливаемой органической связи, которую человек в своих непосредственных восприятиях чувствовал, а теперь имел объективную необходимость отразить и познавательную, в форме общественных представлений. Это находит свое подтверждение в сказках всех народов мира, где жизнь природы изображается, как известно, по аналогии с жизнью людей и человек отождествляет себя со зверями, птицами, растениями и т. п.

Общеизвестно, что наиболее характерной особенностью сказок о животных и природе является их ярко выраженный антропоморфизм. В этих сказках вся природа наделяется жизнью, подобной жизни человека. Вместе с тем замечательно верно отражены в образах сказок и характерные свойства изображаемых животных.⁷

⁷ Сопремся в подтверждение на богатый материал, опубликованный по фольклору народов Севера — чукчам, юкагирам,

Чтобы в этом наглядно убедиться, возьмем, к примеру, хотя бы одну из подобных сказок, скажем, эвенкийскую сказку о маленьком сером дятле и росомахе. Старики-росомахи, рассказывает сказка, собрались кочевать за реку. В самый последний момент, когда чум был разобран и сложены в турсуки (вьючные сумы) вещи, в берестяной лодке оказалась течь. Старик пошел в тайгу за серой, старуха осталась сидеть на берегу. Лисица подъехала в лодке к старухе и предложила перевезти за реку старухины вещи. Та, не разобрав с кем имеет дело, согласилась, и лисица увезла ее вещи к себе на стойбище, потешаясь при этом над слепотой и неповоротливостью росомахи. Трудолюбивый дятел возмущился выходкой лисы, догнал ее у мыса за прилуком, лег на берегу, прикинулся больным и упрямил лисицу посадить его в лодку. Она согласилась. Дятел сел на дно лодки, и продолбил в берестяном днище дырку, что вынудило лисицу пристать к берегу. Пока та ходила в тайгу за серой, дятел заткнул дырочку прутиком и поплыл к плачущей росомахе. За эту услугу старик выточил для дятла крепкий костяной клюв, а старуха сшила ему пеструю кайру (вид верхней одежды) и вышила красным красивую шапочку.

Хотя в сказках росомахи изображены как люди, тем не менее нельзя не заметить, как мастерски выражены в этих антропоморфных образах типические черты животных. Росомаха из-за своей неповоротливости встречает много трудностей в жизни и прежде всего при добычании пищи; она часто попадает в затруднительное положение и в силу этого неприхотлива в еде, доверчива и недалекновидна, легко мирится с лишениями и способна подолгу голодать. Эта реальная, сотни раз наблюдав-

эскимосам, эвенкам, долганам, нанайцам, ненцам и др. См.: В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. Тр. Якутск. экспед., отд. III, т. XI, ч. III, СПб., 1900; В. И. Иохельсон. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора. Тр. Якутск. экспед., отд. III, т. IX, ч. III, СПб., 1880; Г. А. Меновщиков. Чукотские, эскимосские, корякские сказки. Хабаровск, 1950; М. Ошаров. Северные сказки. Новосибирск, 1935; А. А. Попов. Долганский фольклор. Л., 1937; В. Тонков. Ненецкие сказки. Архангельск, 1936; Н. М. Терещенко. Неняца вадако. Ненецкие сказки. М.—Л., 1954 (имеется русский перевод); Сб. «Сказки народов Севера», Гослитиздат, М.—Л., 1951; Е. С. Рубцова. Материалы по языку и фольклору эскимосов, ч. I. Изд. АН СССР, М.—Л., 1954.

шаяся на охоте россомаха нашла обобщенное выражение в образах недалёковидных героев сказки.

Следовательно, художественные образы, отражающие в сказках природу, имеют в основе объективную истину. Источником этой жизненной правды, составляющей основу художественного образа как специфической формы отражения действительности, является общественно полезный труд людей.

Охотничьи племена, для которых промысел зверя — основа существования, знают о нем все, так как это необходимо для успешной охоты. Знание зверя, его характерных повадок и особенностей мы видим также в образительном искусстве охотничьих племен. Эвенкийские силуэтные изображения зверей на бересте предельно динамичны, выразительны. Равнодушные к второстепенным деталям, эвенки одним штрихом передавали наиболее типичные черты. Следовательно, трудовая практика является основой не только жизненно верных впечатлений, но и образного изображения действительности.

Герои сказок о животных и природе — это не просто единичные звери, птицы, рыбы и т. п., а типичные образы их. Они не только обобщены до типических образов, но также наделены человеческими качествами, поставлены в условия типической человеческой деятельности, в характерную для человека домашнюю обстановку, свойственные человеку отношения общественной жизни, нормы морали, обычного права и т. д. Поэтому герои сказок о животных и природе — звери, птицы, рыбы и т. п. — не только живут подобно человеку, но также проявляют себя то как «ленивые», то как «трудолюбивые», то «хитрые», то «глупые», то «коварные», то «добродушные», то «жадные», то «гостеприимные».

Это значит, что образы сказок о животных и природе были призваны выполнять определенную общественную роль, воздействовать на общественную жизнь — формировать представления и взгляды людей на природу и явления общественной жизни, формировать чувства и волю людей, воспитывать их в духе моральных принципов данного общества и т. п. Короче говоря, они должны были выполнять определенные функции в обществе, иметь не только познавательное значение, но играть и воспитательную роль, давать идейно-критическую оценку действительности, формировать социальный опыт людей.

Возникшие исторически, в результате потребностей общественной жизни познавательная, воспитательная и социально организующая функции сказок о животных и природе определяли дальнейший путь развития образов этих сказок. Содержанием образа стала определенная идея, раскрываемая в сказке как типическое и характерное. В сказке под видом животных изображался человек и его взаимоотношения с другим людьми, обобщались многобразные жизненные явления человеческого общества. Используя старую сказочную форму, человек вносил в нее новое содержание, отвечающее новым условиям.

М. Горький писал: «Хотя его (древнего человека, — А. А.) трудовая техника развивалась медленно и на протяжении многих веков результаты его деятельности были ничтожны, но все-таки он не мог не видеть, что его труд изменяет мир, утверждает его хозяином на земле. Эта деятельность должна бы отразиться в древнем устном творчестве людей труда — фольклоре».⁸

Впечатляющим историческим отзвуком побед человека над природой наполнены сказки нивхов о человеке родового общества, условно называемые нами героико-эпической сказкой.

Принципиальные отличия ее от сказок о животных и природе сводятся к следующему: во-первых, центральной фигурой героико-эпических сказок является человек, совершающий выдающиеся подвиги; во-вторых, человек в начале повествования не выделяется своими качествами, а в ходе действия он проявляет себя как поборник идеалов родового общества; в-третьих, одухотворенная и очеловеченная природа населяется всевозможными враждебными существами, олицетворяющими стихийные силы, противостоящие в ходе действия человеку как чуждые и враждебные, но в конце концов побеждаемые им. Наиболее ярко эти черты можно проследить в нивхских *настунд*, которые мы поэтому и положили в основу исследования.⁹

⁸ М. Горький, Собр. соч., т. 27, ГИХЛ, М., 1953, стр. 190.

⁹ Л. Я. Штернберг (Материалы по изучению гилакского языка и фольклора. Т. III. Образцы народной словесности, ч. I. СПб., 1908, стр. XIII—XIV) сообщает, что нивхи выделяли *настунд* как особый раздел, отличный от *кераинд* (исторический эпос), *гыл-*

По сравнению с другими видами творчества нивхов настунд, по авторитетному мнению Л. Я. Штернберга, ближе всего подходят к русским волшебным сказкам.¹⁰ Характеризуя специфические особенности настунд, Л. Я. Штернберг подчеркивал: «В настунд центральной фигурой является всегда человек, герой, все остальные элементы — боги, звери, духи — только обстановка для подвигов этого центрального героя — человека».¹¹ Эта общая характеристика полностью подтверждается опубликованными Л. Я. Штернбергом материалами.

В нивхской сказке «Два брата» действие начинается с обычного явления жизни: «Два брата долго жили. Старший ничего не промышлял, младший рыбу ловил».¹² Этим словно утверждается заранее, что все дальнейшие удивительные подвиги — дело обыкновенных людей. Сказочные персонажи живут и трудятся, как и все люди; сказка показывает, что их подвиги — результат мужества, настойчивости.

Жизнь главного персонажа настунд — это цепь подвигов, рисующих его сильным, смелым, решающимся без колебаний преодолеть любые препятствия, способным победить всех врагов, включая страшных духов и чудовищ. В сказке «Два брата» цепь подвигов героя разворачивается так. Младший брат идет искать себе жену. По дороге он попадает в стойбище злых духов — людоедов, которые привязывают его к столбу и хотят его съесть. Герой хитростью освобождается из плена и убивает людоедов. После этого он идет разыскивать женщину, живущую на краю «Головы» земли. Туда ходили многие до него, но все погибали. Герой же неустрашим. Он без колебаний идет в эту страшную землю, преодолевает все трудности и добывает себе жену. Возвратившись домой, он ложится спать. Но на утро, проснувшись, герой не находит своего старшего брата, которого за ночь унес из родного жилища могучий горный черт. Герой отправляется на поиски старшего брата, побеждает горного черта и возвращается с братом домой.

гунд (мифы), *иктылгунд* (сказки о животных) и другие виды своего фольклора, насчитывающего до 12 условных разделов.

¹⁰ Л. Я. Штернберг, ук. соч., стр. XVI.

¹¹ Там же.

¹² Там же, стр. 2.

Потом идет добывать себе жену старший брат. Попавшийся ему на пути заяц предостерегает его: «О, гиляк, отсюда назад вернись!». На это гиляк отвечает: «Отсюда не стану возвращаться!». Тогда заяц говорит: «Тебя могучие духи-людоеды схватят, ты зачем пойдешь?». Но старший брат оказывается таким же непреклонным, как и младший, и похождения его кончаются тем, что он возвращается домой с женой.

Затем на братьев нападает отряд низовских (с нижнего течения реки) людей, но братья побеждают его. Вышли они победителями и в схватках сначала со страшным морским чертом, а вслед за ним — и с горным чертом. Далее цепь подвигов братьев-героев усложняется и развивается так: убив и разбросав по кускам горного черта, младший брат спускается к берегу и видит на песке следы еще более могущественного черта, забравшего к себе старшего брата. Младший брат пускается на розыски старшего. Идя по следу, он приходит в селение мертвецов и там находит своего брата и его жену. Все вместе они направляются домой, но на пути на них нападает лесной черт, с которым братья долго сражаются и наконец побеждают.

По возвращении домой у них рождаются дети. Когда дети братьев, тоже братья, выросли они стали такими же, как их отцы, и начали аналогичный им путь героических подвигов.

Конец сказки столь же реалистичен и правдив, как и начало. «Наши гиляки вышли, — говорится о них в сказке, — сразились, долго сражались, всех перебили, в юрту спустились, невод взяли, со старшим братом рыбу надолго ловить отправились. Рыбу долго ловили, лодку целую (одну) наполнили, привезли, чистили, развесили для сушки; когда кончили сушить, когда рыба высохла, вешала сняли, рыбу с вешал собрали, сложили. Тюленя промышлять поехали, лодку целую наполнили, привезли, из его сала жир вытопили. Медведя искать пошли, когда к речке одной пришли — ой, ой, ой кеты множество. Медведь ее кушал; они караулить его засели. Когда стемнело, медведь один пришел, рыбу поймал; они в него (туда) выстрелили, убили. На другой день шкуру сняли...».¹³

¹³ Там же.

Таким финалом, изображающим с подкупающей правдивостью реальный быт, сказка как бы снова возвращает слушателя к мысли, что сказочные герои — это обычные люди, такие же, как и остальные нивхи. Совершаемые подвиги не ставят их в особое положение, не возвышают их над родом и племенем. После совершения подвигов они становятся прежними охотниками и рыбаками, скромными и трудолюбивыми, достойными подражания.

Характерная для настунд реалистическая мотивировка действия как бы подчеркивает, что принимаемое основным действующим лицом вначале решение — обычное явление, а последующие события — непредвиденные трудности, которые нужно преодолеть.

Хотя для выступления сказочного героя служат поводы, самые обычные в быту гиляка: то самозащита, то месть за убийство или похищение женщины, то просто «жену пошел искать», однако совершаемые им подвиги необыкновенны. И, действительно, нет подвига, на который бы не был способен наш безымянный герой. «„Среди ныне живущих людей, кто тебе подобный имеется“, — так характеризуют этого героя даже его враги. Он съедает целого медведя, он победоносно сражается не только с могучими родами людей, но с людоедами и всевозможными чудовищами; он делает себе послушных рабов из бузины; он вызывает на бой целые селения горных людей; он могучий шаман и повелитель духов, вызволяющих его из самых отчаянных бед; он делает чудесные исцеления и умеет превращаться в кукушку, чтобы завоевать неприступную красавицу; он взбирается на небеса и спускается в преисподнюю за душами предков; он умирает и воскресает... вся жизнь героя — цепь подвигов, и часто поэт заставляет даже наследников его продолжать эту бесконечную цепь в течение ряда поколений».¹⁴

Итак, в сказке взят за основу образ реального нивха как человека родового общества; этот образ поставлен в столь же реальную обстановку, для выступления его взят обычный повод, но препятствия, возникающие на пути героя, вынуждают обыкновенного охотника и рыбака совершать необычайные подвиги. Образы сказочных персонажей являются, следовательно, художественным

¹⁴ Там же, стр. XVII.

обобщением существовавших в родовом обществе идеалов — качеств охотника и воина, мастера на все руки, знатока всего, с чем связана деятельность человека. В то же время персонаж настунд действует согласно нормам обычного права и этики родового общества.

Все подвиги героев связаны с тайгой и охотой, с морем и рекой, со зверобойным и рыболовным промыслами. В сказках фигурируют лесные, горные, подземные и морские черти, лесные, горные и морские люди, жители и души подземного мира, небесные люди и т. д. Эти мифические персонажи олицетворяют могучие стихии природы, определяющие успех деятельности человека. Нивхи природу во всем уподобляли человеку, наделяли ее собственными людям разумом, волей и чувствами, особенностями быта, хозяйства и пр. Естественно, это олицетворение было специфической формой отражения в сознании действительности — природы и общественного бытия. В этом олицетворении отражались не реальные, а воображаемые свойства окружающего мира. Представления о них были порождены чувством бессилия человека в борьбе с природой, а форма такого отражения была иллюзорной. Так как человек не отступал перед силами природы, боролся с ними и побеждал их по мере совершенствования средств труда и расширения общественно-исторического опыта, то и герои сказок, утверждающие волю человека к победе над природой, не отступали перед трудностями, воплощаемыми в образах мифических существ, боролись с ними и побеждали. Сказки, ставившие человека в центр повествования, поднимали его до уровня бесстрашного победителя природы, утверждали веру в силу и мощь человека, всепобеждающую силу труда и т. п. Образы персонажей этих сказок связаны с отражением надежд и непреклонной воли к победе над могучими силами природы.

Из этого следует, что сверхъестественное и мифологическое в настунд не главное. Действительной основой сказки являются процессы труда и борьбы, а элементы сверхъестественного и мифологического фигурируют лишь как обстановка. Наличие такой обстановки обусловлено мировоззрением первобытного человека.

Система взглядов и представлений людей о явлениях природы и общества не могла не отражаться в сказке. Так как центральной фигурой сказки являлся человек, то

в нем и аккумуляровались все рациональные стороны мировоззрения первобытного человека: знания, опыт, мораль и т. д. Природа, с которой человек вел постоянную борьбу, вызывала в его сознании превратные представления о реальном мире, выражавшиеся в образах доброжелательных и враждебных сверхъестественных существ. Эти образы закономерно включались им в сказочные повествования.

Отражение иллюзорного в настунд шло по следующим направлениям: 1) введение в действие чудесных или волшебных помощников главного персонажа; 2) использование представлений о множественности миров как фона для сказочных путешествий основного действующего лица; 3) использование представлений о перевоплощении как фона для мифических метаморфоз персонажей; 4) введение в действие элементов шаманского колдовского обряда как средства борьбы главного действующего лица с враждебными силами.

Волшебные помощники в нивхских настунд встречаются не всегда; часто главный персонаж настунд действует один и вполне самостоятельно, рассчитывая исключительно на свою силу, ловкость, ум и оружие. В образах помощников нашли отражение религиозные воззрения первобытного человека. Но этот элемент носит побочный характер. Проявляется он в том, что в сказках нет устойчивого единообразия: в одних случаях в роли волшебного элемента выступают магические предметы (фетиши), в других — разные благодетельные существа, в образах которых сохраняются явные следы тотемических верований, в третьих — духи-предки, духи-хозяева явлений природы, наконец, даже шаманские духи-помощники. Так, например, происходит в сказках «Одинокий юноша», «Наш гиляк», «Мальчик и девочка».¹⁵

Особенно широко используются в настунд представления первобытного человека о множественности миров и анимистическом перевоплощении, причем если в религии эти представления связаны с культовым поклонением, то в сказке они выступают как обстановка действия и как вспомогательные причины действия, придающие тот особый динамизм и ту конструктивную широту повествования, которые характерны вообще для волшеб-

¹⁵ Там же, стр. 24, 82, 110, 133.

ных сказок. В качестве примера сошлемся на сказки «Два брата», «Одинокая женщина», «Одинокий юноша».¹⁶

В сказке «Два брата» о герое рассказывается: «За своим старшим братом вслед пошел, далеко пошел, большая дыра одна оказалась (там была); в эту дыру спустился, долго спускался, в селение мертвых спустился; когда он туда спустился, юрта одна там стояла. Когда он в эту юрту спустился, его старший брат там оказался, его жена оказалась, его старшего брата жена оказалась».¹⁷ В сказке «Одинокая женщина» герой «своей жене сказал: „Что? Мою сестру какой-нибудь человек забрал“. Эта женщина сказала: „Небесный человек забрал!“. Наш гияк сказал: „Когда забрал?“. Его жена сказала: „Только вчера забрал!“. Вот закуску приготовив, своего мужа накормила. Наш гияк своей жене сказал: „Я свою сестру на небо искать пойду!“. Вышел, закричал: „Небесная удочка спустись!“. Эта удочка спустилась. Наш гияк, ухватившись, поднялся».¹⁸ В сказке «Одинокий юноша» это путешествие в «верхний мир» описывается несколько иначе: «Наш гияк вышел, дров нарубил, в юрту принес, огонь развел, своей жене сказал: „Жена, выйди, в наш амбар взберись, юколы возьми, жиру возьми!“. Его жена вышла, в амбар взобралась, юколы взяла, жиру взяла, в юрту принесла, ели. Поевши, покончив: „Я на небо взберусь!“. Табаку покурил, потом вышел, у предверия юрты сел: „О филин, отца моего помощник, ко мне явись!“. Наш гияк так сказал. Тот филин к нему явился, наш гияк поднялся, на него верхом уселся. Тот филин полетел, к небу с ним поднялся, долго поднимался. Когда на небесную землю поднялись, тропа одна там оказалась. После того как по той тропе долго ходил, юрта одна попалась». Потом, «поднявшись, ... далеко пошел, в многолюдное селение одно пришел. Пришедши, в среднюю юрту вошел. Когда вошел, ой, ой, ой... людей множество! Старик один, поднявшись: „Ты откуда пришедший человек?“. „Я из острова пришел. И чертей, и небесных людей, и небесных чертей, всех приведите, воевать давайте!“. Вышли, долго воевали, всех решительно перебил. Оттуда обратно спустился».¹⁹

¹⁶ Там же, стр. 11, 70, 113, 124.

¹⁷ Там же, стр. 11.

¹⁸ Там же, стр. 70.

¹⁹ Там же, стр. 113, 114.

Как элемент обстановки действия нормы мировоззрения (в том числе и религии) имеют существенное значение в раскрытии смысла художественного образа. В сказке «Два брата» цепь подвигов героев начинается с того, что младший брат попадает к *униркам* — чертям-людоедам, которые хотят его съесть и поступают с ним так же, как люди с медведем, когда совершают обряд медвежьего праздника, т. е. привязывают героя к столбам, приглашают соседей на предстоящий праздник. Помимо указанного, в сказке нет других каких-либо описаний, рисующих образ этих унирков, равно как и разъясняющих моментов относительно предпринимаемых ими действий. В сказке не считается необходимым вдаваться в подобные описания, ибо предполагается, что то и другое достаточно хорошо известно ее слушателям. Действительно, у нивхов по поводу этих унирков имеются вполне определенные представления. В религиозных воззрениях нивхов унирки — это особая порода чертей, для которых гиляк — такой же объект охоты, как звери лесные для последнего. На языке этих унирков гиляк так и называется *нгга* — «зверь». Унирки отличаются по наружности от людей только несимметричным расположением глаз. Образ жизни их такой же, как и у гиляков. Когда им попадает в руки человек, они устраивают медвежий праздник, в котором роль медведя играет человек.²⁰ Вот почему, следовательно, об образе унирков говорится так кратко, без каких-либо попыток его описания: он целиком опирается на действующие представления, углубляющие художественную выразительность образа. Понятны в свете этих представлений такие действия унирков, как привязывание младшего брата-героя, подобно медведю, к столбу, приглашение на праздник соседей и т. д. В другом случае об этом образе в сказке сказано еще более кратко: когда герой зашел в попавшуюся на его пути юрту, старик, хозяин этой юрты, послал раба сказать об этом соседям. Раб, придя к соседям, сказал: «Эй, хозяин! Жирный зверь пришел, идите, держите его!».²¹ Эта фраза, согласно указанным представлениям, должна означать: 1) герой попал к униркам; 2) для них он является добычей, подобно тому, как для нивхов являются добычей

²⁰ Там же, стр. 19.

²¹ Там же.

лесные звери; 3) героя унирки отождествляют с медведем, ибо посылают раба к соседям и приглашают их на предстоящий праздник по случаю поимки жирного зверя, подобно тому, как это делают нивхи при добыче медведя; 4) старик был тестем тех, за кем был послан раб, ибо по обычаю нивхов на медвежий праздник должны приглашаться прежде всего представители рода зятей, т. е. того рода, куда данный род отдает своих женщин; 5) унирки посылают за представителями рода зятя потому, что род зятя по обычаям нивхов является распорядителем и руководителем церемоний медвежьего праздника, и так как убить медведя могут на празднике только представители рода зятя, а их еще пока нет, то у героя будет определенное время, чтобы выйти из затруднительного положения. То же самое мы встречаем в нивхской сказке «Наш гиляк», где говорится: «С его женой медведь спал». Для нивха это означает, что медведь в данном случае мог быть только «горным человеком» и прийти он мог только как дух, принявший образ человека. Духи же эти, по представлению нивхов, могущественны и сильны, имеют вид медведей и тигров и являются хозяевами, владыками тайги. В личной жизни они подобны во всем самим нивхам. Но их женщины часто прельщаются мужчинами нивхами и приходят к ним ночевать в охотничьи шалаши, а мужчины «горных людей» прельщают нередко нивхских женщин и становятся их мужьями. В той же сказке далее говорится, что герой «в большую каменную юрту одну вошел». Для нас эта фраза звучит как метафора, между тем как для нивха она означает нечто большее, ибо, согласно их религиозным представлениям, «каждый утес, скала, гора — каменный дом какого-нибудь гилякоподобного божества, доброго или злого».²² И так как по ходу действия выясняется, что герой имел дело именно с таким гилякоподобным существом, то за этой фразой в восприятии слушателя-нивха встает столь же большое количество фантастических картин, как и в предыдущем случае, хотя в тексте сказки этого непосредственно и не дано. В другом месте той же сказки говорится, что герой, найдя женщину, которую намерен был взять себе в жены, «ее убил; верхнюю пуговицу у нее срезал, в шелковую матерью завернул; завязав, в свою

²² Там же, стр. 31.

сумку положил, понес, в свою деревню вернулся. Эту пуговицу он достал и вечером, когда спать собрался, с нею вместе улегся. На другой день утром, когда проснулся, он с молодой женой совместно спал».²³ Если иметь в виду то обстоятельство, что в представлении нивхос «обладание верхней пуговицей платья возлюбленной — драгоценный талисман, способный творить чудеса»,²⁴ то подобный оборот действия сказки при всей его фантастичности отнюдь не будет казаться странным. С точки зрения этих норм мировоззрения подобный поступок героя — явление вполне понятное, не требующее какой-либо мотивировки. Даже самые фантастические образы сказки не являются субъективным созданием человека, а связаны с отражением природы, общества, мировоззрения людей, т. е. в конечном счете в основе их лежит отражение материального бытия людей.

В настунд отразились характерные черты родового общества, в том числе такие, как кровная месть. В большинстве настунд действие начинается с похода главного героя и мотивируется необходимостью отмщения за полученные обиды. Этим определяются, создавая композиционную основу: 1) поход «героя»; 2) дальнейшее развитие, которое строится в виде эпизодов кровной мести; 3) уничтожение врагов как результат мести; 4) известная жестокость к врагам как выражение связанных с кровной местью представлений об обычных правовых нормах; 5) идейная оценка действий главного персонажа как защитника и охранителя прогрессивных и реакционных идеалов родового общества.

В нивхской сказке «Женщины две, мужчина один» действие начинается так: «Женщины две, мужчина один, втроем вместе жили, в большой юрте жили. Старшая сестра день и ночь все шила. Наш гиляк сказал: „Я отца и мать искать пойду; вы, никуда не отлучаясь, меня дожидайтесь! Если человек вас взять пожелает, откажитесь!“ Наш гиляк одеваться стал, потом кончив, свой кисет взял, табак покурил, потом кончив, вышел, копьё взял, лук взял, котиковые, негидальские лыжи взяв, одел, далеко пошел».²⁵ По ходу действия видно, что герой,

²³ Там же, стр. 5.

²⁴ Там же, стр. 17.

²⁵ Там же, стр. 43.

только став взрослым, узнал об исчезновении отца и матери и должен был, по обычаю нивхов, отправиться на их поиски и за них отомстить. Таким образом, начало и мотивировка действия в сказке строятся как выражение норм обычного права. Поэтому становятся понятными и мотивированными все последующие моменты действия: не только то, что герой ходит всюду, но и то, почему он ходит по разным местам, разыскивая отца и мать, желая отомстить их похитителю.

Характерные для нивхских сказок зачины — «воевать пошел», «воевать пойду» и т. д. — явление не случайное. Л. Я. Штернберг писал по этому поводу: «Война у гиляков никогда не носила хищнического, корыстного характера; она всегда являлась исключительно актом мести за убийство сородича или походом для насильственного возвращения похищенной женщины. . . , так как для удовлетворения чувства мести достаточно было убить одного, двух человек виновного рода, то часто роль мстителя брал на себя какой-нибудь сильный человек, который в открытом бою или карауля врага в засаде, убивал нужное число противников. Герой нашей поэмы тоже предпринял поход, побуждаемый каннибальским убийством отца, которое, ввиду своей чрезвычайной жестокости, требовало и чрезвычайных мер отмщения».²⁶ Так комментировал Л. Я. Штернберг слова героя из сказки «Наш гиляк», который, обращаясь к матери, говорит: «Матушка, я воевать собираюсь идти, прощай! Я пять лет спустя приду».²⁷ Этим отчасти объясняется, почему в нивхских настунд герой, как правило, действует один и почему первоначальными стимулами к его выступлению служат «то самозащита, то месть за убийство или похищение женщины, то даже просто потребность в женщине («жену искать пошел»)».²⁸ В сказке «Юноша один, его жена тоже» жена говорит разыскавшему ее мужу: «Муж мой, когда я за ягодами пошла, вот этот человек пришедши меня забрал».²⁹ В сказке «Одинокая женщина» герой говорит похитившим его жену людям: «Это моя жена. Если вы сильнее, меня убейте, если я сильнее, вас всех убью!

²⁶ Там же, стр. 31.

²⁷ Там же, стр. 22.

²⁸ Там же, стр. XVII.

²⁹ Там же, стр. 55.

Я воевать пришел!».³⁰ В другом месте той же сказки герой спрашивает у жены: «Что? Мою сестру какой-нибудь человек забрал?» Жена отвечает: «Небесный человек забрал!». Тогда герой рещает: «Я свою сестру на небо искать пойду!».³¹

Так как средства производства в первобытном обществе составляли общинную (родовую) собственность, а процесс труда носил форму простейшей кооперации, то, естественно, распределение продуктов труда являлось тоже общинным, при котором каждый из членов общины (рода) имел право претендовать на свою долю добычи. Нивхская настунд, разумеется, не обходит этих важных сторон общественной жизни. В сказке «Женщины две, мужчина один» пришелец говорит: «Я, пришедши, жить буду». ³² По словам Л. Я. Штернберга, это «характерная фраза, рисующая первобытный коммунистический взгляд гиляка на жилище. Наш гиляк, явившись в юрту незнакомого старика, сообщает ему, что он собирается у него поселиться, на что старик отвечает: „Ладно, живи!“». Действительно, жилище каждого гиляка всегда открыто для всякого желающего поселиться в нем, если, разумеется, имеется свободное место на нарах». ³³ В сказке «Одинокая женщина» враги-людоеды говорят герою гиляку: «С голоду умирая, пришли, накорми нас!». ³⁴ По поводу этой фразы и связанных с нею дальнейших действий героя Л. Я. Штернберг заметил, что это «типичный разговор, характеризующий нравы в период голодовок... И такова сила закона гостеприимства, что, несмотря на то что наш гиляк узнал в гостях людоедов и решил их убить, велел все-таки предварительно хорошо накормить мясом». ³⁵

В настунд отразились и характерные особенности нивхской семьи. Это хорошо видно из таких сказок, как «Три мальчика», «Одинокая женщина», «Мальчик и девочка». ³⁶ В сказке «Одинокая женщина» героиня рассказа

³⁰ Там же, стр. 66.

³¹ Там же, стр. 70.

³² Там же, стр. 51.

³³ Там же, стр. 54.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же, стр. 77.

³⁶ Там же, стр. 42, 76, 81.

при всей своей радости от встречи с братом, которого она долго разыскивала, преодолевая различные препятствия, не произносит с ним ни слова. «Должно казаться странным, — замечает по этому поводу в примечаниях к данной сказке Л. Я. Штернберг, — что брат и сестра не сказали ни слова, но такова сила обычая, по которому братья и сестры, исключая случаев крайней необходимости, не имеют права говорить друг с другом». Причины этого запрета лежат, как известно, в нормах родовой экзогамии, регламентирующей подобным образом отношения сестры и брата друг к другу. В сказке «Три мальчика» герой, застав свою жену на нарах с человеком, которому не дозволено было нормами группового брака иметь с нею связь, поступает с соблазнителем так, как обязывают его нормы обычного права, т. е. убивает, жена же остается без наказания, ибо нормы того же обычного права запрещают ее в этом случае наказывать.³⁷

Особенно широко в нивхских настунд отразилась бытовая обстановка, вплоть до деталей производственных процессов. В сказке «Один мальчик», герой-охотник, промышляя тюленя, кричит: «ку-ку-гу-гу», подражая рычанию тюленя, т. е. применяет тот же прием, что и в обычной охоте на тюленя, когда охотник рычит подобным образом, чтобы заставить тюленя высунуть голову из воды и дать возможность охотнику пустить в него острогу.³⁸ В сказке «Два брата» говорится: «Младший брат вышел, медведя искать пошел; долго ходил; медведь один на тундре был, ягоды ел. Он подошел, закричал на него и, дав ему броситься на себя, копьём ударив, убил его, снял шкуру, на спину взвалил, принес. Когда он близко к деревне подошел, он запел; женщины вышли, стали по бревну барабанить; он пришел, в юрту шкуру занес: „О старший брат, в деревню, что вниз по реке, за гостями сходи“». ³⁹ Перед нами совершенно реалистическая картина промысла медведя и связанных с этим промыслом обрядов: обычая останавливаться с добычей, не доходя немного до своего селения, и издавать при этом традиционные торжествующие крики (петь), обычая, обязывающего женщин, услышавших это пение, бить палочками по горизонтально подвешенному бревну определен-

³⁷ Там же, стр. 76.

³⁸ Там же, стр. 137.

³⁹ Там же, стр. 9.

ную мелодию, обычая приглашать при добыче медведя на праздник соседей.⁴⁰

Мось — особого рода кушание — было обязательным угощением при всякого рода торжествах. Поэтому в сказке «Юноша один, его жена тоже» героя угощают мосем.⁴¹ Далее завязка действия в этой сказке начинается с того, что жена героя пошла в лес за ягодами и пропала. Муж, пустившийся на ее поиски, преодолевает массу препятствий, уничтожая многих врагов. По этому поводу Л. Я. Штернберг в одном из примечаний к этой сказке заметил: «Похищение женщины — явление нередкое в гильцком быту. Самый удобный момент для этого, когда женщины собирают ягоды в горах или на тундрах. Вдали от своей деревни, совершенно беззащитные, они легко делаются жертвою похитителя или ловеласа».⁴² В сказке «Старуха одна» говорится, что герой «рыбу ловил, десять убив, вернулся, принес, сварил, с огня снял, в чашку положил, свою мать накормил. Чашку, взяв, вымыл, поднял, (на место) поставил, вышел, дров нарубив, принес, огонь развел, чашку, взяв, понес, воды набрав, принес, свою мать папоил».⁴³ Отметим, что изображение реальной жизни дано в форме художественного обобщения. Реалистические детали, поражающие необычайной конкретностью, отнюдь не излишни, ибо каждая выполняет общую им всем поэтическую функцию — служит средством художественной образности.

В сказке «Старуха одна» повествование начинается так: «Старуха одна жила, в крошечной юрте жила. Рыбы не находила, ничего не ела. В халат из рыбьей кожи одета была, руку одну, сломав, потеряла. После того как голодная вот долго жила, она вышла, на двор (вышла), к причалу, к берегу опустилась. Кунжу дохлую на берег выбросило. Ее увидев, съела».⁴⁴ Этот образ бедной одинокой старухи замечателен своей художественной выразительностью. Сила его определяется конкретными деталями: «одна жила», «в крошечной юрте жила», «рыбы не находила», «ничего не ела», «в халате из рыбьей кожи одета была». Как завершающие и придающие особую силу

⁴⁰ Там же, стр. 19.

⁴¹ Там же, стр. 57, 60.

⁴² Там же, стр. 59.

⁴³ Там же, стр. 128.

⁴⁴ Там же, стр. 127.

образу следуют штрихи: старуха руку сломала и так долго голодала, что дохлую кунжу, увидев, съела. Гиляки обычно не только не ели дохлых животных, но боялись даже пользоваться их шкурой, как бы ценна она ни была, считая, что причина смерти животных — вселение в них злого духа. Поэтому в восприятии слушателя рассказ о дохлой кунже придавал образу особую выразительность. В то же время эта деталь объясняет дальнейшее развитие действия: кунжа, оказывается, была священной в определенном, тотемическом смысле. Поэтому все последующие события представляются с точки зрения тотемических норм вполне естественными, все фантастическое приобретает характер действительного, реально мотивированного. Совершенно очевидно, что тотемические воззрения вошли в сказку в форме художественного отражения и обобщения. Но воззрения эти не составляют основы сказки, а лишь входят в нее как один из элементов. В этом случае происходит, следовательно, тот же процесс, который прошла, по словам К. Маркса, мифология в греческом искусстве. «Известно, — говорил К. Маркс, — что греческая мифология составляла не только арсенал греческого искусства, но и его почву. Разве тот взгляд на природу и на общественные отношения, который лежит в основе греческой фантазии, а потому и греческого {искусства} возможен при наличии сельфакторов, железных дорог, локомотивов и электрического телеграфа? Куда уж Вулкану против Робертса и К^о, Юпитеру против громоотвода и Гермесу против Crédit Mobilier!... Что стало бы с Фамой при наличии Принтинг-хаус-сквер? Предпосылкой греческого искусства является греческая мифология, т. е. природа и сами общественные формы, уже переработанные бессознательно-художественным образом народной фантазией».⁴⁵

Сказки настунд, как и другие подобные сказки народов Севера, не отличаются ни богатством эпитетов, ни иными аналогичными художественными средствами. Их эффект достигается другим путем. Прежде всего следует отметить образность нивхского языка. В сказке «Два брата» говорится: «Этот старик поднялся».⁴⁶ Выражено это глаголом *озинд*. Об этом специфическом для быта

⁴⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 12, стр. 736—737.

⁴⁶ Л. Я. Штернберг, ук. соч., стр. 4.

гиляков термине Л. Я. Штернберг заметил: «Любимая поза гиляка на досуге лежать вытянувшись на наре. Когда же кто-нибудь входит в юрту, лежащий приподнимается на наре и усаживается. Вот это приподнимание на наре и называется *озинд*, хотя глагол этот употребляется и в значении „проснуться, встать после сна“». ⁴⁷ Судя по ходу действия, старик именно так приподнялся, вступая в разговор с вошедшим героем. Используются с этой же целью самые разнообразные представления. В сказке «Три мальчика» горный человек впрягает в нарту одну собаку. Если иметь в виду, что нивхи впрягают 4—5 собак, ⁴⁸ то эта оброненная мимоходом деталь приобретает существенное значение в обрисовке образа мифических горных людей: она говорит о силе и исключительности этих существ. Такие же примеры можно привести в сказке «Два брата» и др. ⁴⁹

В сказке «Два брата» имеется следующее место: злой дух, мстя герою сказки, не только похищает его родных, но и тушит огонь в его очаге. По представлению нивхов тушение огня в очаге считается величайшим злом, грехом против бога огня, поэтому злой дух — черт-милък, желая отомстить самым жестоким образом герою, разрушает очаг в его юрте. С точки зрения нивхов подобная деталь — весьма выразительная характеристика злодеяний черта. В этой же сказке женщина, которую настойчиво разыскивал герой, чтобы взять в жены, зовет его «сообща кушать», т. е. кушать из одной посуды. По представлению нивхов это должно означать, что женщина согласна стать его женой, ибо «сообща кушать . . . один из немногих символических обычаев, связанных с брачными церемониями». ⁵⁰

Однако в настунд все это лишь вспомогательное художественное средство. Сказка достигает эффекта раскрытием качеств героя как типичного представителя родового общества. Герой сказок прежде всего превосходные охотники, искусные мастера, ⁵¹ не знающие поражений в войне. ⁵² Вместе с тем они люди, следующие правилам

⁴⁷ Там же, стр. 16.

⁴⁸ Там же, стр. 41.

⁴⁹ Там же, стр. 20.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же, стр. 110.

⁵² Там же, стр. 23, 44, 45.

поведения и нормам морали, считавшимися идеальными.⁵³ Герои настунд приносят на себе из тайги по целому медведю, ловят целую лодку рыбы, промысляют успешно морского зверя и т. д. В сказке «Одинокий юноша» говорится, что он свое оружие, не знающее поражения, делал сам: «Три дня, три ночи древко для стрел готовил; три дня, три ночи древки для копий готовил; шесть дней, шесть ночей луки готовил; потом кончил».⁵⁴ Сцены, рисующие военное мастерство героя, даны в нивхских настунд в выразительных и впечатляющих образах. Герой один сражается против целых селений. В сказке «Женщины две, мужчина один» говорится: «Этот старик сказал: „Если ты воевать пришел, давай сейчас же станем воевать! Ребята, луки и копыя возьмите!“... Наш гиляк, оставшись в одной рубахе, засучив рукава до локтя, свой лук взял, свое копые взял, лук свой натянул, из лука выстрелил... После того как они долго сражались, он их перебил».⁵⁵

Герои в нивхских настунд преодолевают любые препятствия, неустрашимы в борьбе, побеждают любых чудовищ — страшных людоедов, злых духов — лесных, подземных и морских чертей, которые охотятся за людьми и причиняют им много бед. Сцены борьбы героя с чудовищами даются в сказке с такой художественной выразительностью, что вполне достигают преследуемого сказкой эффекта. В сказке «Наш гиляк» говорится: «Наш гиляк вышел, долго ходил, в большую каменную юрту одну вошел. Здесь внутри один очень глубокий (большой) старик жил; железные зубы были у него; его ногти железные были. Поднялся, его волосы на бороде (борода) тоже иголкам подобны были, его волосы на голове (тоже) крючкам подобны были... Этот старик сказал: „Целиком тебя проглочу“». Наш гиляк к нему подошел, долго воевал, убил».⁵⁶ Сказочные герои нивхов сражаются и побеждают целые племена подобных чудовищ, вызывают на бой целые селения могущественных и страшных мифических существ. Злым силам духов они противопоставляют силу и прозорливость ума человека. Преследуя духов-чудовищ, источников несчастий и бед человека, герои

⁵³ Там же, стр. 9, 19.

⁵⁴ Там же, стр. 110.

⁵⁵ Там же, стр. 9.

⁵⁶ Там же, стр. 19.

настунд проникают в каменные жилища духов, спускаются в мир мертвых, забираются на небо. И всякий раз, когда злым духам-чудовищам удается убить героя, который нарочно поддается им, чтобы продемонстрировать свою силу и мощь, он снова воскресает и предстает перед ними все тем же неустранимым человеком, и духи видят, что человека не победить.

Герои нивхских настунд рисуются людьми идеальных моральных качеств. Они сражаются с враждебными им силами в открытом бою, не желают пользоваться преимуществами своего положения, предупреждают врагов о своем приближении и дают им время приготовиться к бою. Они строго соблюдают обычаи рода и даже не отказывают голодным чертям-людоедам, хотя и убивают их потом, как это положено по ходу развития действия. Образ героя идеален во всех отношениях. В сказке «Два брата» герой говорит: «Гости приехали! Я не знал ничего! Ну, пойдемте, мясо давайте есть!».⁵⁷ По словам Л. Я. Штернберга, эта фраза — «верх бонтонности с точки зрения гяляцкого этикета».⁵⁸

Конкретность и образность, отсутствие, как правило, повествовательных отступлений придают настунд тот бросающийся в глаза динамизм, который в свою очередь дополняется обилием в ней прямой речи. Одним из образцов ее может служить, например, следующее место из нивхской сказки «Одинокый мальчик»: «Старик, поднявшись, сел. — „Одного убил?“ — „Да, одного убил!“ — „Большого ли?“ — „Да, большого!“ — „Жирного ли?“ — „Да, в пять пальцев толщиной жир!“ — „Живо своего шурина, свою старшую сестру, их накормите!“».⁵⁹ Л. Я. Штернберг по поводу этого места сказки справедливо писал в примечании: «Этот диалог между стариком и сыном представляет характерный образчик лаконической речи, возвышающейся до драматизма».⁶⁰

Вместе с тем нивхские настунд и их впечатляющие художественные достоинства — результат упорной и длительной работы певца-народа.

⁵⁷ Там же, стр. 9.

⁵⁸ Там же, стр. 19.

⁵⁹ Там же, стр. 138.

⁶⁰ Там же, стр. 139.

Общие закономерности разложения рода были вскрыты Ф. Энгельсом в его работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Процессы, характерные для периода разложения родового общества, были свойственны всем народам Севера. Разница состояла в степени этих явлений, обусловленной неравномерностью конкретно-исторического развития.

О степени разложения общинного строя у чукчей наглядно говорят материалы языка — эти объективные памятники истории. Они указывают, что отношения зависимости не выходили у чукчей за пределы патриархального рабства и форм, свойственных военной демократии. Судя по данным В. Г. Богораза, чукотский язык отражает следующие формы зависимости: *пурэл* — «раб иноплеменный», купленный или военнопленный, *амулын* — «бесильный человек», слуга, работник при чужом стаде и жилище; *выелын* — того же значения; *гупылын* — «хлопочущий человек», посторонний работник или член семьи.⁶¹

Существенные изменения в общественном бытии отразились в фольклоре. Отметим прежде всего чукотские исторические повествования *акадылэктин пыныят* — дословно «времен раздоров вести». Как название, так и содержание не оставляет сомнений относительно времени их возникновения. Тема их — война для захвата богатства, рабов; конкретное содержание — воспоминания о чукотско-эскимосских и чукотско-корякских войнах.⁶² Поэтому чукчи справедливо выделяют *акадылэктин пыныят* в особую группу, подчеркивая названием исторические корни этого вида творчества.

Если по своей связи с исторической действительностью эти повествования едины, то по форме они распадаются на две группы. Одни сказания с развернутым сюжетом,⁶³ другие малофантастичны и представляют собой как бы сухой исторический пересказ прошлого.⁶⁴

В центре чукотских эпических сказаний стоят два диаметрально противоположных образа, в которых худо-

⁶¹ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, стр. 30.

⁶² В. Г. Богораз. Чукчи, ч. I. Л., 1934, стр. XIX.

⁶³ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, №№ 130, 132, 135, 137, 138. — Особенно высоки и совершенны по своим художественным достоинствам №№ 134 и 135.

⁶⁴ Там же, №№ 15, 16, 127, 128, 129, 131, 146 и др.

жественно обобщаются процессы разложения первобытного общества и становления военной демократии: *эрмэчин* и *таньг*. Объясняя эти термины, В. Г. Богораз говорил: «*Эрмэчин* собственно „более сильный“, сопр. от Adj. *нермэжин*. В смысле Sbst. *эрмэчин* — „силач, витязь“; насильник, грабитель; хозяин, глава стойбища — человек, поставивший свой шатер впереди других». ⁶⁵ Под таньгами понимаются в широком смысле иноплеменники-враги, а также иноплеменные богатыри-насильники и захватчики, разбойники — «грабители чужих стад и женщин». ⁶⁶ Мотивом развития действия в сказаниях служит в одних борьба с иноплеменными захватчиками, в других — стремление захватить богатство соседей и превратить похищенных людей в рабов. Об этом говорят и значения термина *эрмэчин*. Чукчи, по свидетельству В. Г. Богораз, прекрасно сознают различие значений этого слова, хорошего и дурного, и пользуются им как художественным средством. ⁶⁷

В этой группе произведений «самая любимая» фигура, по словам В. Г. Богораз, Элэннут. Близки ему по характеру Айнгаыргын, Някавчхат, Чимкыл, Таве, Тэммэрэч и др. ⁶⁸

Образ витязя-богатыря, олицетворяющий идеал физической силы, ловкости и военного искусства, рисуется в чукотском эпосе в ярких красках. Особенно тщательно и впечатляюще описан в этих рассказах Элэннут. В фольклоре о нем говорится: «У Элэннута руки длинные, ниже колен, кулаки его, как чаши из листовичного нароста, рука его крепче железа. Элэннут выше людей на голову; среди толпы его плечи возвышаются, ясно виднеясь, как плечи дикого оленя среди стада (домашних оленей). Элэннут бегаёт в прискач по глубокому снегу, бросает ногу за ногу. След его тянется одной чертой, а не идет двойственно. Он собрал товарищей и пошел на таньгов. Одни идут на лыжах, а другие едут на оленях. Виднеется перед ними селение. Один дом стоит врозь одиноким жилищем. Говорит Элэннут: „Кто жмется в круге, плох;

⁶⁵ Там же, стр. 33.

⁶⁶ В. Г. Богораз. Классовое расслоение у чукчей-оленоводов. «Сов. этнография», 1931, № 1—2, стр. 102.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, ч. I, стр. XXIV, 338, 339.

кто ходит и живет особо, тот лучше других. Вы нападайте на селение, а я на этот отдельный дом!». В этом доме жил таньгинский силач. Элэннут убил силача и завладел его домом... Часть народа забрали рабами, стадо забрали и погнали его при помощи рабов домой».⁶⁹

Среди чукотских эрмэчинов, с образами которых связаны эпические повествования, Лавтылывалын — «Кивающий головой», прозванный так за то, что в битвах отдавал приказ войнам кивком головы, выделяется в фольклоре как главный из эрмэчинов, превосходящий всех силой и авторитетом. По поводу организованного Лавтылывалыном похода на таньгов, в котором он выступает предводителем, в чукотском эпосе рассказывается: «Кивающий головой (Лавтылывалын) собирает поход. Ушли на таньгов также Элэннут и Айнгаыргын. По дороге нашли Живущих к востоку. Большое озеро. Стали станом по обе стороны. Зима. Толстый лед. Прорубь среди озера. „Пойдите по воду!“ — говорит Кивающий головой молодым людям. Пошли по воду. Поперек проруби стоит Таве, расставив ноги. О, огромный человек, силач. „Вы зачем?“ — „По воду“. — „Не дам, не дам!“. Вернулись назад. „Отчего же не набрали воды?“ — кричит Элэннут. „Таве не дает!.. Теперь пойдй сам!“ — „Стой, стой! Я пойду!“ — кричит Айнгаыргын. Взял котел, спустился с угорья. Подошел к проруби: „Ступай прочь!“ — „Карем, Карем!“ — Подошел вплотную, поставил котел, охватил Таве, опрокинул его вверх ногами, пробил его головой ледок в проруби и швырнул его прочь. Набрал котел и понес домой. „Го-го!“ — Схватились айватыны за копья. „Стой, стой! — кричит Кивающий головой: что за споры, если одно племя. Лучше пойдём, пусть на других покажем гнев! Как будет? Надо попробовать! Перестаньте!“ — Помирились и пошли вместе на таньгов. Пришли к одному жителю, на встречу таньгинский строй. „Кто, кто первый начнет борьбу? Стойте, стойте! Пусть сперва выдвинутся вперед острые рожки“. Таве на лыжах забегает справа, Элэннут слева. Посмотрели таньги по сторонам и отступили к домам... Под вечер приезжает таньгинский старик. Оружия нет. „Гук, пришли?“ — „Пришли!“ — „Кто?“ — „Лавтылывалын, Элэннут, Чимкыл, Айнгаыргын, Таве!“... „О, худо!“ — заплакал ста-

⁶⁹ Там же, стр. 338—339.

ричок... „Когда?“ — „На вашу волю. Если вы еще не готовы, снаряжайтесь! Мы станем ждать“... „Эгэй! Если так, в три дня будем готовы!“. Прошли три дня. Сильно укрепились таньги в доме, другой разобрали на материал, внутри выложили дерном. Сверху над дымовым отверстием другой дом. В нем стоят лучшие лучники и стреляют вниз в нападающих. „Ну, вы первые ведите осаду! — говорит Элэннут, — если пошли в передовых!“. Стали осаждать, — не могут, ибо среди стоящих вверху один злой: каждого стрелою убивает человека. Пришел Кивающий: „А что?“ — „Не могли!“. — „Бабы вы бессильные!“, — говорит Кивающий. „Я теперь! Вы только смотрите!“.

« — „Как же, как же! сам!“ . Таньгинские женщины внутри, услышав звук голоса Лавтылывалына у задней стены, поспешно сами убивают своих детей, девушки сами себя убивают; воины снаряжаются в последнюю битву. „Кто будет моим подмышечным помощником?“ — „Я“, — кричит Элэннут. — „Хорошо!“ . Стали плотно. Голова Элэннута у вождя около подмышек. Сколько ни стреляют, не могут убить, ибо быстро увертываются. Когда же подошли ближе, то Элэннут прекратил вражеское стрельяние, ибо его стрелы посыпались так часто, как снег, как капли мочи, и заполнили все места. Потом Лавтылывалын подскочил. „Я теперь, попробую!“ . Выстрелил однажды, сбил совсем надстройку, разбил вход, разорвал связи дверей и ринулся внутрь. Через полчаса ни единого таньга уже нет — все перебиты, стадо угнали с собой».⁷⁰

Итак, выступая в поход на таньгов, «Кивающий головой» призывал к себе других эрэмчинов-витязей. С ним пошли Элэннут и Айнгаыргын. По дороге они встретили «Живущих к востоку» (айватан). Из текста далее следует, что предводителем (военачальником-богатырем) от айватанов, примкнувших к походу «Кивающего головой», был Таве. Когда Айнгаыргын обидил Таве, за него заступились его воины-дружины. «Го-го, — говорится в сказании, — схватились айватыны за копьа». Значит, чукотские эрэмчины в поход пошли каждый со своей дружиной (следовательно, у каждого из витязей-предводителей была своя дружина воинов — «молодых людей», как они называются в сказании). Значит, «Кивающего головой» в этом

⁷⁰ Там же, стр. 336, 337, 338.

походе можно сравнить в известной степени с владыкой мужей Агамемноном из «Илиады», который выступал в поход и командовал войсками перед осажденной Троей как верховный командующий. Хотя эта параллель и может показаться на первый взгляд малоубедительной, тем не менее она вполне правомерна. Основание к этому — то общее, что есть между содержанием «Илиады» и скромным эпическим повествованием чукотского фольклора о походе «Кивающего» и его витязей с дружинами, т. е. отраженные в том и другом произведениях черты строя военной демократии, разница лишь в степени развития греческого и чукотского обществ, из которых первое находилось на грани перехода к государству, а второе — на начальном этапе строя военной демократии.

В той мере, в какой чукотское общество отличалось от греческого общества эпохи героического периода, отличаются и их творчески опозитизированные идеалы воина-богатыря. В чукотском фольклоре они даны хотя и ярко, но рисуются в крайне грубых чертах.

В эпическом сказании о Тало — взрощенном таньгами мальчике-пленнике, который затем вернулся в родное чукотское стойбище и стал чукотским защитником-богатырем, этот идеал рисуется так: «Стал Тало жить с родными. Лежит недвижно в пологу с утра до вечера и с вечера до утра, как расслабленный. Когда трясут полог, женщины переносят его в другой на оленьей шкуре; когда трясут другой, его переносят в третий, потом опять уносят в полог переднего шатра. Сам не мочится и не испражняется: невестки обряжают его, как грудного ребенка. Каждый день младший брат спрашивает его по утру: „Станем ли убивать оленей?“. — „Ы“. — „Что уьем?“. — „Двух быков пожирнее. Хочу есть мозг из ног!“. Только мозг и ест, мясо отвергает, хотя и бычье. На другой день говорит младший брат: „Станем ли убивать оленей?“. — „Ы“. — „Сколько уьем?“. — „Двух больших жирных быков. Хочу есть костный мозг!“. Только мозг ест, мясо отвергает. На третий день спрашивает младший брат: „Будем ли убивать оленей?“. — „Ы“. — „Сколько уьем?“. — „Двух больших быков и молодую яловую важенку. Хочу есть молодое жирное“. Ест только жир, течет у него по подбородку и по шее, за ворот кашки стекает жир. Так прошла зима, покочевали на весеннее стойбище. Каждый день спрашивает младший

брат: „Станем убивать оленей». Каждый день отвечает: „Ы“. — „Не жалейте, — говорит, — стада убивайте! На будущий год приведу от таньгов больше этого!“. Пришла и весна, пришли талые воды. По-прежнему лежит в пологу, ест только жир, с места не движется. По-прежнему спрашивает младший брат: „Станем ли убивать оленей?“. — „Ы“. — „Сколько уьем?“. — „Два больших быка, да маленьких телят пожирнее. Хочу есть молодое жирнос“. На тонкошерстном убивании убили сорок быков, телят и мелких больше сотни. „Не жалейте, — говорит, — убивайте! Приведу скоро от таньгов больше прежнего!“.

«Снялись с неподвижного стойбища, покочевали; велел кочевать по направлению к таньгам. Тогда впервые вышел Тало из полога. Грудь у него больше, чем грудь женщины, руки толще, чем одетые в зимнюю кукашку, на спине как целые горы; жир на шее подпирает уши. Не ел, не пил, пошел по дороге; идет с трудом, переваливаясь из стороны в сторону. Покочевал обоз, обогнал его по дороге. „Садись, подвезем на нарте!“, — говорит младший брат. „Не сяду, ибо я заставлю ходить свой жир“. Пришел обоз на ночлег, легли спать; утром встали, попили, поели, стали снаряжаться, тогда пришел. „Поешь немного!“, — сказал младший брат. „Не стану есть, я теперь питаюсь своим жиром. Собирайтесь скорее в путь, медлительны вы!“. Опять покочевали, обогнали его по дороге. Стали на ночлег, пришел утром. По-прежнему не ест и не пьет, по-прежнему идет, не садится, пришел вперед. На третий день пришел среди ночи. На четвертый день пришел тотчас после установки шатра. На пятый день пришел вместе с обозом, тогда выпил немного воды в первый раз. На шестой день обогнал обоз на половине дороги. На седьмой день взял тащить салазки с шестью от шатра; отстал от обоза на полпути. На восьмой день пришел вместе с обозом, привел салазки. На девятый день потащил нагруженную нарту — отстал от обоза на полдороге. На десятый день пришел вместе с обозом. На одиннадцатый день потащил две нарты, отстал от обоза на полпути. На двенадцатый день пришел вместе с обозом. На тринадцатый день взял три нарты, отстал от обоза на полпути. На четырнадцатый день пришел вместе с обозом. На пятнадцатый день взял четыре нарты, отстал от обоза на полпути. На шестнадцатый пришел вместе с обозом. На семнадцатый день взял пять

нарт, отстал от обоза на полпути. На восемнадцатый день пришел вместе с обозом. На девятнадцатый день взял шесть нарт, отстал от обоза на полпути. На двадцатый день пришел вместе с обозом. А их на каждом ночлеге заставляет убивать оленей. „Не щадите стада, не имейте гонимых сзади, — замедление в пути. Скоро от таньгов приведу больше этого!“. Тогда взял в руки копье, с утра до вечера упражняется в сражении, бегаёт взад и вперед, прыгает через все шатры, сразу через озеро с берега на берег, через лес с одного края на другой. Приобрел прежнюю силу, скоро приобрел вдвое больше. Дошли до предела таньгинской земли. „Ну, — говорит, — меня подождите здесь: через две ночи, через два дня приведу стадо“... Пошел Тало по стойбищам таньгов. И женщин и стариков всех перебил, соединил пятнадцать стад, а при них восемьдесят рабов... В тот же день доехали до жилища братьев. „Ну, что?“ — „Да немного оленей добыл. Завтра придут, сами увидите!“ На другой день показалась голова стада, прошла мимо шатра. Погонщики все молодые крепкие подростки. Других не оставил в живых. Целый день шло стадо, шло и не могло окончиться. И ночью шло стадо мимо чукотских шатров, не останавливаясь ни на минуту; от стука копыт не было слышно человеческого слова. Только на пятый день к вечеру показались задние олени. Так велико было стадо. Так стал Тало и братья его богаты и сильны и зажили на житьельстве».⁷¹

Характерно, что темой в этих повествованиях являются столкновения не между родами и племенами, а между разными народами: чукчей с таньгами (коряками) и айванами (эскимосами). Это связано с тем, что в процессе установления военной демократии роды и племена сливаются в народности, и война переходит от границ родов и племен на границы других народов, на «край чукотской земли»; как образно говорится в чукотском фольклоре. Меняется характер войны: целью ее становится захват богатства чужого народа и рабов. В этой обстановке непрерывных войн усиливается роль в обществе военных вождей с дружинами. Значение слова *эрмачин* показывает направление этого усиления. Подчеркнутое чукотским языком двойственное значение тер-

⁷¹ Там же, стр. 362—365.

мина *эрмэчин* отражает и дальнейшие явления: захват предводителями и их помощниками богатств приводил к имущественно-социальной дифференциации, превращая эрмэчинов из защитников в угнетателей своего народа. Вместе с тем и самые произведения об эрмэчинах в идейном отношении дифференцируются. Многие из них становятся чуждыми народу и начинают выражать и пропагандировать эксплуататорскую идеологию. В процессе дифференциации следует искать объяснение своеобразному преломлению в фольклоре двойственного значения слова *эрмэчин*, а также объяснения того, почему все повествования построены на противопоставлении идеального богатыря, защитника своего народа, богатырю-врагу, захватчику, почему, наконец, это противопоставление носит характер идейно-критической оценки действительности. В этом отношении особенно примечательны эпизоды похода Эленди в землю айванов.⁷²

«Уехали они, еще вода на море не пришла. Приехали туда на открытое море, там море вскрылось, есть щель. Натрусили мху на снег, олени там покормились. Они закусили, легли спать. . . Еще солнце не взошло, уехали. . . Стало спускаться солнце, за морем появилась земля, — туда пришли, вышли на берег, как раз с восходом солнца. Большое селение; до заднего дома дошли, оленей отпустили, ибо там множество мху. Все домишки маленькие, но переднее жилище Айвана-силача, жилище огромное, шатер из моржовой кожи. Вошли в заднее домишко. Там ни кусочка мяса нет. „Чем же вас кормить станем?“, — говорит хозяин. „У нас еды нет. Пойдемте лучше к Айвану-силачу!“.

«Айван богатырь, огромный, великан. Голос грубый и властный. Сидит голый. О, толстый, ширококостный. Гость сидит, осматривает вокруг: на спине ложбина, как речное русло, на груди сухой ручей. Думает про себя: „У! увезу ли я его или не увезу совсем?“. Подали еду. Соседи тоже стали есть. Айван их колотит: „Вы пусть сзади, гости пусть первые!“, — говорит Айван. „Проучил их: горло хочет, но только смотрят. Что делать станут?“. Гость говорит: „Ну, берите!“. Под их руки просовывают свои и берут. Кто со стороны подхватывает, того колотит. Сам нарезал китового мяса, ест один, не дает другим.

⁷² Там же, стр. 343, 346.

Во второй раз говорит гость: „Ну, ешьте все!“ Ударил гостя, говорит: „Вы чего приказываете? Я хозяин!“ Гость схватил пояс, хлеснул его по голому телу, опухло все, покраснело, вздулось от удара. Жена Айвана как заложила пальцы в рот, так и осталась смотреть. В первый раз видела, чтобы его кто-либо ударил. Говорит гость жене: „Вари еду, приятели еще не насытились!“. Жена Айвана стоит, закусив палец, а Айван сидит, опустив голову. Гостя жена так и варит еду. В чужом доме распоряжается, как в своем. Говорит Айван гостю: „Постой, постой! Пусть немного спустя! Увидим, как будем“. Говорит Айван: „Вот это, должно быть, и есть чукотский эрмэчин, стадоотниматель?“. Говорит (гость): „Нет, не я! Только ты насильник (игра слов: эрмэчин одновременно означает — витязь, силач, насильник, грабитель). Своих соседей приучил, есть при тебе не смеют, куски изо рта вырывает: ты и есть насильник! Я соседей своих кормлю сам, съем кусок, им отдам другой: только ты и есть эрмэчин!“ Поели все людишки, по-прежнему варит, моржовый жир крошит; на ремнях висит всякое мясо, рыба, тюленина, моржати́на; на другой стороне лахтаки, на другой ремни, на третьей тюленьи чемоданы. Все сидят молча. Айван размышляет, немного погодя спрашивает гостя: „Что же ты? Разве попусту сюда приехал?“ (т. е. разве не для торговли? — А. А.). Говорит (Эленди): „Двадцать твоих лохтаков достань, по двадцать ремней черных и белых; чемоданов, всего, что есть, по двадцать!“ — „Что же привезли на продажу?“ — „Ничего?“ — „Даром не дам!“ — „Ну, я увезу!“ — „Ну, ладно, пожалуй, и убью тебя! Разве кто-нибудь жалеть станет?“.

«Надевает обувь Айван, только сопит... Скоро, быстро вышел во двор Айван, а гость за ним. Выскочили все соседи. С ним тут в первый раз они поели. Первый раз схватил Айван гостя, он выскальзывает у него из рук, как рыба, весьма скользкий, схватить его нельзя. Смотрят вокруг соседи с женами. Покончив, наконец, схватил он гостя и кинул его наотмашь. Тот пролетел по верху и стал на ноги. Гы! Погнался, бросился на него, пнул его ногой, тот подскочил, увернулся: покатился Айван, отлетел далеко, как кубарь! „О, — говорит, — не могу я! Ну, теперь ты, теперь ты! бросайся на меня“. Айван стал на место. Чукотский витязь схватил его, тащит его, тащит: неподвижен, как дерево. Схватил его за руку, тогда тот

пошатнулся, кругом обкружился; стал его кружить вокруг да вокруг, закрутил, закрутил, ткнул его, он покатился в сторону, еще катящегося догнал и опять пнул — отлетел еще дальше, как мяч, догнал и придавил к земле. Из-под низу бьется Айван, не может встать... Устал, утомился Айван. Тогда говорит Эленди стоящим соседям: „Вон, вон, дубину подайте!“ — „Нет, нет, нет! Не давайте! К чему? Что делать станешь? Встань, встань, встань!“ — „Ну, ну, дайте. Ты что один привык приказывать?“. Подали дубину толстую. Смотрят все, закусив губу, говорят: „Вот так диво!“ Радуются. Дали ему дубину. Ударил его по рукам раз, другой. Изломать не может руки, так крепко; всего избил дубиной, где только мясо было, всего избил. Покончив битье, говорит: „Вот, вот! Где его платье? Достаньте!“ Принесли одежду, он его обернул. „Тот ремень, который на боку дома, достаньте, принесите!“ Принесли. „Вот, вот ту жердь дайте!“ Принесли толстую жердь. Обвязал его по жерди ремнем. Пока он еще вяжет, жена Айвана тоже кинулась к ним на борьбу. Ударил ее дубиной, убил ее на глазах мужа. „Почему ты тайно не кормила соседей, почему украдкой не давала им еды?“. Говорит соседям: „Ну-ка, у кого есть обида?“. Все встали, подошли к нему, каждый его (Айвана) ногой пинает да пинает, ибо у всех гнев, у мыши тоже есть гнев, как же. Говорит гость: „Га, га, га! Помогайте собираться! Ну вот этот дом возьмите себе; богатство все возьмите себе! Я его увожу с собой, вашего начальника, но прежде заказанное все принесите!“ По двадцати принесли ремней и шкур. Все двадцать лахтаков взвалил на плечи, понес к санкам, другие помогают. Пришли, всю нарту с решеткой снизу нагрузили лахтаками. Сверху положили, привязав в полустоячем положении Айвана-силача на дереве. Кто ни вяжет, тот так и толкает его в лицо, тот (т. е. Айван, — А. А.) только молчит. Нагрузились и уехали». ⁷³

Характерно, что образ положительного героя — Эленди — дается в этом эпическом рассказе как образ идеального воина, обладающего огромной физической силой, ловкостью, защищающего свой народ от иноплеменных захватчиков — эрмэчинов. Чтобы оттенить и сделать более выпуклой эту социальную зарисовку положительного

⁷³ Там же, стр. 344, 345, 346.

образа героя чукотского эпоса, в действие рассказа вводятся два крайне примечательных в этом отношении момента: во-первых, решение Эленди отдать народу все богатства Айвана, ибо богатства эти были отняты Айваном у народа; во-вторых, подчеркивание в рассказе симпатий народа к идеальному витязю Эленди. В первом случае Эленди говорит, обращаясь к народу: «Ну вот этот дом возьмите себе, богатства все возьмите себе»; во втором говорится, что народ помогает Эленди. Особенно выразительным в этом социальном противопоставлении является тот диалог, в котором Эленди бичует насильника Айвана. «Вот это, должно быть, и есть чукотский эрмэчин, стадоотниматель?», — говорит Айван про Эленди. «Нет, не я!, — отвечает ему Эленди. — Только ты насильник! Своих соседей приучил, есть при тебе не смеют, куски изо рта вырываешь: ты и есть насильник! Я соседей своих кормлю сам, съем кусок, им отдам другой: только ты и есть эрмэчин».

Образы чукотского эпоса, воплощающие представления народа о богатыре времени разложения родового строя, отличаются, как мы видели выше, большой выразительностью. Если в нивхских настунд герои как бы безлики, слиты с общей массой рода и племени, даже безымянны, то в чукотских сказаниях они резко индивидуальны, отделены от рода, нередко стоят над ним. Персонаж, наделенный добродетелями и пороками, типичными для позднего этапа родового строя, разработан как характерный тип человека-богатыря. (Например, уже упоминавшийся нами витязь Элэннут⁷⁴).

Столь же художественно выразительны индивидуальные характеристики и остальных образов чукотского эпоса. Предводитель чукотских богатырей Лавтылывалын так грозен для врагов, что «таньгинские женщины внутри (осажденной корякской крепости, — А. А.), услышав звук голоса Лавтылывалына у задней стены, поспешно сами убивают своих детей, девушки сами себя убивают; воины снаряжаются на последнюю битву».⁷⁵ Без его помощи чукотские витязи не могут взять осажденной корякской крепости.⁷⁶ Нанкачгат «так велик, что во время ледохода

⁷⁴ Там же, стр. 338—339.

⁷⁵ Там же, стр. 337.

⁷⁶ Там же, стр. 337—338.

на реке Номван ложится поперек течения, останавливает лед, и кочевые обозы проходят по его телу, как по мосту».⁷⁷

О жизненно правдивых образах сестер Эленди в сказании говорится: «Во время черпания воды, серьги у них звенят, браслеты металлические с кисти до локтя звенят. Не набирают воды, но над яром все еще звенят серьгами и браслетами над водой, смеются между собой, косы у них висят по обе стороны».⁷⁸ Внимание к таким деталям, как серьги, браслеты, не случайно. Эленди, оказывается, был военным предводителем, занимал привилегированное положение, был знатен и богат. Значит сестры его также принадлежали к знатной и богатой семье. Это подчеркнуто и в том месте, где рассказывается, как, похитив сестер, корякские юноши повели их к себе: «Не могут ходить девушки, ибо весьма богатые; сели на дороге, заснуло и парни с ними».⁷⁹ В. Г. Богораз в примечании к этому месту писал: «...будучи богатыми, всегда ездят на оленях и не привыкли путешествовать пешком».⁸⁰ В дальнейшем в сказании и эти женские образы обобщаются как типические.⁸¹

Стремление раскрыть героический образ как характер, т. е. изобразить героя как человека, как личность, типично для многих произведений, в частности для цикла эпических героических сказаний об Эленди и его сыновьях, состоящего из четырех частей, включающих эпизоды из чукотско-коряцкой и чукотско-эскимосских войн. Характерным для данного цикла эпических повествований чукотского фольклора является их внимание к психологической разработке образов его героев и действующих в рассказах лиц. Так, в первой части рассказов об Эленди, в том месте, где говорится, как младшая сестра спаслась от похитителей и вернулась домой, рассказывается, например: «Вылезла из-под снега, пришла она домой. Дважды ночевала на сендуже, хромая, вся в крови. Пришла домой, младшего брата нет, ходит по сендуже, нищет. Пришла,

⁷⁷ В. Г. Богораз. Народная литература палеоазиатов. В сб.: Литература Востока, вып. 1, Пгр., 1919, стр. 57.

⁷⁸ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, ч. I, стр. 339.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же, стр. 339—341.

каждый брат стал ее целовать. „Где сестра?“. Не показывает раны, молчит. Пришел и младший брат. Как пришел, так и схватил сестру, целует и ласкает, не может насытиться. Говорит: „Где же подруга?“. Только ему сказала: „Увезли ее“. Старшая сестра при уходе сказала младшей: „Меня любящий пусть за мной придет!“. У брата младшего сна нету: „Где же сестра?“. Раненая сестра говорит в своей утробе (т. е. думает, — А. А.): „Пусть о ране завтра скажу. Теперь ему испорчу душу. Пусть он поспит хоть эту ночь!“. Брат младший и ловок, и быстр, и силен. На завтра говорит она младшему брату: „Стыжусь сказать я, но ходить не могу“. Говорит: „Почему же стыдишься? Разве я тебе дал повод стыдиться меня? Разве говоришь себе: „Если скажу, то слушать не станет?... Почему же стыдишься?“. Показала ему рану, дыру в платье: „Вот, говорит, это!“. Парень только вздохнул: „Го! Зачем же женщину ранили? Пусть бы мужчину, ладно! Женщину ведь ранили, постыдно“. Говорит соседям: „Ну, пойдем, пойдем. Погоним их дорогу!“ Другие говорят: „Пусть немного погодя“. — „Ну, ну, пойдем. Я не могу спать, худо! Как увидел рану сестры, спать я не могу, я ведь мужчица. Пусть же я пойду!“. Они ночуют, не уходят. Ходит взад и вперед младший брат, не спит. На завтра говорит другим: “Ну пойдем, пойдем! Зову вас на битву с чужим народом. Пришел в мое сердце великий гнев. При вашей помощи буду силен!“ Наконец ушли, запас унесли».⁸²

С помощью творческого воображения обобщение реальных качеств людей дополняется желаемым как вполне возможным. В то же время каждый персонаж как тип, характерный для данного общества, обусловлен социальными взглядами этого общества и зарождающимися представлениями о прекрасном как об идеальном и об идеальном как о вполне возможном. Самые взгляды и представления эти неоднородны; они отражают процесс дифференциации общества, отражают те противоречия внутри его, которые обнаруживаются со все большей и большей силой. Персонажи ходом действия ставятся в самые различные отношения к обществу, они или достойны подражания (положительный образ), или вызывают порицание (отрицательный образ) в определенных слоях об-

⁸² Там же, стр. 341.

щества, т. е. служат выражением идейно-критической оценки действительности, средствами формирования взглядов на общественные явления, формирования воли и чувств людей.

Для этого цикла рассказов чукотского эпоса характерно также внимание к пейзажу: «Идут, гонят дорогу сестер. Пятый раз ночевали, дошли, по-прежнему не спит младший брат, на пятом ночлеге не смыкает очей. Земля подмерзла, пришли. Там утес огромный, крутой спуск, со всех сторон обошли его, речки вниз сбегают; по одной ложбинке поднялись наверх осматривать, обогнули другую сторону, смотрят — большое стадо ходит взад и вперед грудой от комара, таньгинское стадо».⁸³

Отмечая общественно-историческую основу формирования героического образа чукотских эпических сказаний и специфические особенности построения этого образа, мы не говорим об эпосе в целом. Изучение более развитых форм сибирского эпоса — хантыйского, бурят-монгольского, якутского и др. — показало бы дальнейшее развитие и совершенствование этого вида фольклора.

Если в эпосе, восходящем своими истоками к эпохе военной демократии и начальным этапам имущественной и социальной дифференциации, социальные противоречия даются, как мы видели выше, на фоне и в обстановке иного (не чукотского) общества (в сказании об Эленди — на фоне айванского, т. е. эскимосского общества, в сказании о Тало — коряцкого), то в бытовой чукотской сказке, отражающей более поздние отношения чукотского общества, социальные противоречия даются уже как присущие собственно чукотскому обществу.

Судя по материалам В. Г. Богораза, такие сказки представлены двумя циклами: у приморских чукчей повествованиями о бездомном сиротке, у оленных сказками о бедном юноше, в поисках счастья ушедшем из дома и работающем пастухом у богатого оленевода.⁸⁴ По словам В. Г. Богораза, «бездомный сиротка является почти навязчивым образом чукотско-эскимосского фольклора. Он

⁸³ Там же.

⁸⁴ В. Г. Богораз. Чукотский общественный строй по данным фольклора. Сов. Север, 1930, № 6, стр. 70.

выступает в десятках вариантов».⁸⁵ «Приморское селение со многими жилищами; в самом заднем жилище чссоточный сиротка совершенно один живет; потом голодную старушку нашел, сказал: „Мне бабушкой будь!“».⁸⁶ Так начинается одна из подобных сказок.

По свидетельству В. Г. Богораза, основное содержание чукотских и эскимосских сказок о бедном сиротке следующее: «Жила старушка в одной хижине, позади всего селения. С нею жил сиротка, по одним вариантам — ее внучек, по другим — безродный мальчик, слабый, больной, плохо одетый в старое платье из тюленьины, и т. д. Старуха и сиротка жестоко голодали. Однажды во время тюленьего промысла, когда промышленники возвращались с тушами свежеебитых тюленей, старушка послала сиротку попросить у них немного мяса „из-под лапта“. Мясо из-под лапта считается самым плохим, жестким, без всякого жира. Однако передние отогнали сиротку, сказали: „Проси у задних“. Задние опять сказали: „Проси у самых задних“, и в конце концов никто им ничего не дал. Они сидели в холодной хижине без лампы и еды. По другому варианту сиротка принес кусочек мяса, они стали варить его, но когда злые соседи увидели дым, выходящий из хижины, они вскричали: „Вон, вон, эти нищие что-то варят“. Они сбежали в хижину, опрокинули котел и разбросали мясо. Старушка и сиротка горько плачут от голода, но потом сиротка уходит к морскому берегу или ко входу в пещеру, или в горное ущелье и там вызывает духа, который, сжалпвшись над ним, сводит с него болезнь и парши, дарует ему счастье в промысле, а потом дает ему возможность жестоко отомстить злым людям. В некоторых вариантах злые соседи — представление коллективное — заменяются злым богатырем, вождем, который преследует не только сиротку, но также угнетает и соседей; сиротка убивает насильника и освобождает соседей от этого гнета».⁸⁷ В. Г. Богораз справедливо замечает, что рассказы о бедном сиротке, по существу, полемичны:

⁸⁵ В. Г. Тан-Богораз. Социальный строй американских эскимосов. В сб.: Вопросы истории доклассового общества, Л., 1936, стр. 257.

⁸⁶ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, ч. I, стр. 116.

⁸⁷ В. Г. Тан-Богораз. Социальный строй американских эскимосов, стр. 236, 237.

первобытнообщинные нормы морали и обычного права противопоставлены реальной действительности, реальным общественным отношениям, носителями которых являются образы жадных, завистливых богачей, нарушающих старые традиции.

Ставя своего героя по ходу действия в различные отношения к людям, сказки бичуют социальное зло и несправедливость. Доброе существо (дух-покровитель) помогает герою стать богатым. Дальнейшая жизнь его изображается в гармоническом сочетании личных и общественных интересов. Герой достигает личного счастья, но не становится жадным, не отдаляется от народа. Следовательно, создавая с такой любовью этот образ, народ как бы выражал надежды на лучшую жизнь. Носители социального зла — жадные соседи, нарушающие в корыстных интересах общинные нормы, в сказке караются смертью. «Другие же иссохли, — говорится о них, — ничего не убивали, пищу найти не могли, поэтому с худым костным мозгом стали, вымерли все».⁸⁸

Разумеется, образ безродного сиротки не случаен. В фольклоре нет вообще ничего случайного — ни тем, ни образом; не случаен и образ безродного сиротки. Он порожден существовавшей действительностью. Как указывает В. Г. Богораз, общинные семьи в чукотских приморских посадках и у эскимосов встречались очень часто, а условия их жизни были полны лишений и трагизма. «Они питаются подачками родственников, получают скудный сиротский пай от каждого промысла и жестоко голодают, когда у охотников поселка нет удачи в промысле».⁸⁹

Если образ безродного, бедного сиротки является центральным для бытовых сказок приморских чукчей, то «любимым героем сказок оленных чукоч является юноша, ушедший из бедного дома на тундру, к богатым оленеводам искать себе счастья, молодую жену и большое стадо».⁹⁰ Таковая, например, чукотская сказка о семье бедняков Айгинто,⁹¹ пришедших к богатому оленеводу и ставших

⁸⁸ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, ч. I, стр. 119.

⁸⁹ В. Г. Богораз. Чукотский общественный строй по данным фольклора, стр. 76.

⁹⁰ Там же, стр. 70.

⁹¹ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, ч. I, стр. 260 и сл.

пастухами при его большом оленьем стаде. Для бытовых сказок этого цикла также характерны, с одной стороны, социальные иллюзии о путях достижения бедняком личного счастья, с другой — подчеркнутое чувство собственного достоинства и независимости. Хотя отношения между хозяином, крупным оленеводом, и живущей на его стойбище беднотой изображаются скорее как идеальные, какими хотели бы видеть их в жизни бедняки, тем не менее легко заметить, что действительность была непосильно тяжелой для бедноты и выгодной для хозяина.

Из того, как создаются отдельные виды фольклора и специфические для своего времени образы, какие идеи воплощаются в этих образах, как эти образы действуют в ходе развития рассказа, как выделяются и подчеркиваются наиболее важные в образе черты, какими характеристиками и определениями награждают своих героев рассказчики, какими замечаниями и восклицаниями сопровождаются в рассказе действия героев, нетрудно сделать заключение об общественно-историческом смысле повествований.

Образы фольклора, воздействуя на сознание людей, помогают им формировать их чувства, волю, взгляды и представления, определять свое отношение к действительности и стремление к изменению ее. Характерные для данной эпохи этические категории добра и зла, справедливости и несправедливости выступают в отражении фольклора как средство возбуждения активного отношения к природе и общественным отношениям. Образы героев фольклора воспитывают людей в духе своего времени.

Историческая действительность в фольклорном произведении дается в формах широкого художественного обобщения. Художественная выдумка и домысел группируют жизненный материал, придают ему наибольшую выпуклость, оформляют его в картину жизни под определенным углом идейно-критического освещения. «Опираясь на извлеченный из суммы реальноданного его основной смысл, добавляют, домысливают, по логике гипотезы, желаемое, возможное и этим еще дополняют образ, способствуя возбуждению активного, действенного отношения к действи-

тельности, отношения, практически изменяющего мир». ⁹² Художественный вымысел, следовательно, не произволен, он подсказан всем ходом общественной жизни, опытом общественно-исторической практики людей. При всем том художественное воображение, как мы видели выше, неразрывно связано с нормами действующего мировоззрения, т. е. с системой взглядов и с представлениями людей о явлениях природы и человеческом обществе. Из этого следует, во-первых, что художественное воображение как специфическая форма отражения действительности не противостоит реальной жизни, а является лишь формой ее художественного обобщения; во-вторых, что в своем конкретном воплощении оно всегда связано с нормами действующего мировоззрения и исторически обусловлено, т. е. в конечном счете определяется социальными и экономическими особенностями своего времени.

В отличие от фольклора мифология представляет собой форму иррационального отражения действительности. Она возникает в порядке подчинения и использования художественных форм для выражения в них норм религиозной идеологии. Путь возникновения мифа — путь постепенного проникновения религии (как процесса идеологического отражения) в художественное творчество, использования средств идеологического воздействия (художественного образа и т. д.) для утверждения норм господствующей религиозной идеологии.

Существенный интерес в этом отношении представляет изучение мифологии народов северо-востока Азии, в частности вариантов чукотского мифа о том, как появилось солнце и произошла вселенная и все сущее на земле. В одном из вариантов мифа (структурно самостоятельном, а по содержанию отличном от последующей части мифа) говорится, что солнце и звезды спрятал злой дух Келе. Наверху осталась одна маку — клапан детской одежды, подвязываемой снизу. Ворон унес и эту маку. Женщина сказала: «Почему это ворон не делает вселенной, а уносит развешенные вещи, негодный!». Тогда куропатка и зимушка сказали ворону: «Ну, отправимся!».

⁹² М. Горький. Доклад на Первом всесоюзном съезде советских писателей. Сов. литература, 1934, № 9—10, стр. 21.

После этого они втроем начали добывать свет. Куропатка и зимушка сделали зарю. Но в середине работы у куропатки сломался нос. От этого ее нос стал очень коротким. Потом ворон сказал зимушке: «Ну, ты теперь!». Стала она долбить, но тоже сломала нос. Ворон сказал: «Ну, я теперь!». Дважды клюнул, пробил. Рассвет брызнул, ворон ушел вперед.⁹³

Во второй же части этого повествования дело изображается уже иначе. Солнце добывает сам ворон. Он идет в дом Келе. Там девочка играет в мяч. Ворон говорит: «Ну-ка, я!». Девочка стала спорить и не отдает мяча. Но вот мяч отскочил, ворон схватил его. И говорит тихонько девочке: «Плач! Другой опять попроси мяч». Мать отказала девочке. Отец же велел дать девочке другой мяч. Ворон схватил и второй мяч. Потом, тем же путем, он заполучил третий мяч. Выйдя на улицу поиграть с девочкой, ворон ударил один из мячей, мяч рассыпался и из него образовались звезды. Затем ударил второй мяч — стала луна. Третий мяч пнул — разорвался мяч, стало солнце. Девочка обрадовалась солнцу и месяцу. Мать вышла на улицу, увидела, рассердилась. Завязала девочке ноги ремнем и спустила в море с утеса. Но у девочки выросли длинные зубы, и она сорвала ремень, превратилась в моржа и ушла в море.⁹⁴

В другом варианте того же мифа существенна следующая деталь: сообщество птиц, помогающих ворону в первом варианте мифа, отсутствует. Действует один ворон. Рассказ, как и в первом случае, начинается с указания, что было темно и люди жили без солнца, «...при свете костра. Ворон летал над землей, говоря: „Отчего так худо создали Вселенную?“. Полетел во Вселенную, принадлежащую Келе. Во Вселенной Келе было спрятано завернутое в три оболочки солнце. Дочь Келе играла в мяч в переднем шатре. Ворон стал играть с ней. „Худой мяч, — сказал ворон девочке, — кричи: Когда же солнцем буду играть?“. Дали девочке солнце. Кинула девочка солнце, ворон подхватил его и улетел. Погнался сзади Келе. Ворон летит и клюет шар, летит и клюет. Наконец,

⁹³ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, ч. I, стр. 162.

⁹⁴ Там же, стр. 63.

проклевал три оболочки. Солнце выскочило наружу, засияло и поднялось. Келе бежал».⁹⁵

При сравнении этих двух вариантов мифа существенно отметить и другое отличие их: если в первом варианте действие на этом кончается, то во втором оно только начинается. Добыв солнце, говорится далее в мифе, ворон стал летать по селениям людей. Жители его кормили самым лучшим, что у них было. Потом ворон говорит: «Создадим еду!». Нашел тальник, пнул его ногой, появились олени — стадо огромное. Стал ворон каждого жителя оленями оделять. Потом говорит. «Создадим воду!». Полетел над землей, одно крыло волочит — борозду делает, по борозде течет речная вода. Затем ворон создал море, место для рыбной ловли и для тюленьего копьёметательного промысла. Создал рыбу, тюленя, моржа, кита, лахтака. Потом создал медведя, волка, лисицу (песца). Под конец сказал: «Довольно теперь даров! Стану незримым, буду летать над землей, шутя пугать». И стал громником.⁹⁶

Наконец, имеется еще один вариант разработки этой темы в чукотской мифологии, разработки более подробной и несомненно более поздней. В ней центральное место принадлежит уже не ворону, а Творцу, ворон же оказывается отвергнутым Творцом как негодный для этой роли. Более того, с этого отвержения как раз и начинаются в этой разработке мифа все творческие деяния Творца. Миф начинается тем же, что и в предыдущих случаях, т. е. с указания, что не было солнца и было темно. «На полуденной стороне сидел Творец и думал, как бы сделать свет. Создал ворона, сказал: „Пойди продолби зарю“. Ворон полетел на восток, стал долбить носом, не мог, вернулся назад к Творцу. „Я не мог!“ — говорит. Схватил его Творец, кинул в сторону: „Не нужно тебя! Пошел! Живи сам! Кормить не стану тебя! Ищи пищу сам!“. Создал Творец трясогузку, послал долбить зарю. Трясогузка продолбила дыру, брызнула заря, стало светло. Потом Творец сошел на землю, набросал нерпичьих костей, сказал: „Будьте людьми!“. Ушел назад. Сидит, думает: „Кого бы послать за вестями на землю?“. Создал белую куропатку и, посылая ее на землю, говорит: „Поди,

⁹⁵ Там же, стр. 163, 164.

⁹⁶ Там же, стр. 164.

навести землю и людей“. Пошла белая куропатка; немного прошла, вернулась. Говорит Творцу: „Слишком далеко, худо! Не могла дойти!“. Хватил ее Творец, бросил в тальник. „Не нужно тебя! Живи на поле! Не буду кормить тебя! Сама ищи пищу!“⁹⁷ Затем в том же порядке Творец создает сову, красную лисицу, волка, но никто из них не может принести Творцу с земли вестей, и он отвергает их, ругая. Кончается тем, что Творец сам идет на землю. Придя к людям, учит их размножаться. Потом делает из тальника оленей и дает их людям как еду. Для приморских людей делает одежду из тюленьей шкуры, а кочевым — из оленьей. Люди убили первого теленка и бросили сырой жир в огонь как жертву.

Даже при беглом сравнении указанных выше вариантов мифа, оттенков трактовки в их основной идее нетрудно заметить следующие ступенчатые переходы. В первом случае солнце, свет и тепло добывают непосредственно все птицы, которые трудятся сообща, помогая друг другу. Впоследствии сообщество птиц только помогает ворону. Действует же как центральная фигура сам ворон. Потом сопутствующие ворону птицы выключаются из действия вовсе. Ворон становится единственной действующей фигурой мифа и наделяется атрибутами Творца всех земных благ: моря и рек, еды для людей — оленей, морских, сухопутных промысловых зверей, рыб, мест для ловли рыбы и мест для тюленьего копьёметательного промысла. В конце мифа ворон превращается в незримое существо — громника, чтобы «летать над землей, шутя пугать» все живущее на земле. Столь разительная трансформация мифического образа ворона из скромного соучастника и рядового члена птичье-звериного сообщества в единственного творца Вселенной и людских благ не является, однако, окончательной. В более позднем варианте разработки мифа место ворона занимает Творец — антропоморфное верховное божество, более могущественное, чем ворон, а ворон отвергается как неспособный на те деяния, которые доступны одному Творцу. Характерно, что вслед за вороном Творец отвергает участие в создании Вселенной и всех прочих представителей звериного общества. Более того, отвергая их, Творец наказывает их, бросает и т. п. Примечательно также, что в тексте этого

⁹⁷ Там же, стр. 158—160.

варианта мифа имеются упоминания о железе, табаке, чае, сахаре,⁹⁸ словом, детали, свидетельствующие о более поздней редакции этого варианта мифа.

Естественно предположить, что различие в образах персонажей мифа, равно как и в содержании, мотивировке и разработке действия, указывает на разновременность происхождения вариантов мифа. Как в сказках о животных и природе, действующим персонажем в первом варианте мифа выступает очеловеченная природа. Здесь нет ни выделения какого-либо одного зверя или птицы, ни противопоставления их остальным, нет и поклонения им со стороны людей. Нет также и каких-либо запретов, регламентирующих поведение человека в обществе. В этом зачатке мифа, который по содержанию и композиционно является, в сущности, самостоятельной частью, а в прошлом, очевидно, составлял исходную форму повествования о происхождении вселенной, имеется много общего с тем, что характерно вообще для сказок о животных и природе. В нем природа и общество получили ту же художественную обработку, как и в сказочном творчестве древних людей труда. Подобно сказкам о животных и природе, в частности так называемым этнологическим сказкам, эта первая часть приведенного выше варианта мифа является отражением природы в широких художественных обобщениях. На фоне этой первоначальной художественной обработки природы и общества миф возникает как раздвоение познания и отлета фантазии от жизни, возникает как отражение в художественном творчестве религиозной идеологии.

Такой именно, отчетливо религиозный (тотемический), смысл имеет, думается нам, выделение образа ворона в остальных вариантах мифа. Существенно отметить, что повествование в разработке основной идеи на этом этапе как бы раздваивается. Продолжая старые традиции «все-зверия», не выделявшего в качестве объекта поклонения какого-либо одного зверя или птицы, миф начинается с повествования о прежних персонажах — сообщества птиц, помогающих ворону. Однако дальнейшее развитие действия ведет, как мы видели, к тому, что образ ворона становится центральной фигурой всего повествования. Мотивируется это тем, что создание вселенной оказы-

⁹⁸ Там же, стр. 150.

вается не по силам сообществу птиц, а доступно лишь одному ворону. Не менее важно и другое: образ ворона в соответствии с этим значительно расширяется в сторону отражения в нем норм тотемической идеологии. Ворон, как мы видели, не только создает вселенную, но также необходимую для жизни человека материальную среду (море и реки, воду и места промысла), затем средства существования (олений, сухопутных и морских зверей). Ворон оказывается причастным также к созданию первых людей.⁹⁹

Столь же отчетливо тотемические черты образа ворона проступают в другом аналогичном варианте мифа, который эту тему дает с разработкой следующей, крайне примечательной детали: чтобы попасть в жилище духов, стоящее на окраине мира, и похитить у них солнце, луну и огонь, ворон превращается в хвонку, падает в ковш с водой, которую выпивает молодая женщина, вышедшая из жилища. От этого женщина рождает младенца, крикливого ворона. Ворон назойливым криком заставляет отдать ему мяч, выбивает его из жилища через дымовое отверстие и летит с пим, расклеывая по пути оболочку, в которую духами было зашито солнце.¹⁰⁰

Образ ворона как творца Вселенной и Земли, столь отчетливо несущий на себе характерные тотемические черты, вполне согласуется с тем культом, о котором говорится применительно к ворону в самом повествовании: создав все элементы культуры, ворон стал почитаем людьми.¹⁰¹ Наличие культа ворона в этнографическом бытании у чукчей было установлено, как известно, рядом исследователей, в том числе и таким тонким знатоком этнографии чукчей, как В. Г. Богораз.¹⁰²

В последующем ворон не только уступает в мифе свое место Творцу, но к тому же сам становится объектом его творчества. Превращаясь в зависимого от Творца исполнителя, ворон квалифицируется в дальнейшем как негодный для прежней своей роли и отвергается им, притом

⁹⁹ Там же, стр. 169.

¹⁰⁰ В. Г. Богораз. Основные типы фольклора северной Евразии и Северной Америки. В сб.: Советский фольклор, 4—5, Л., 1935.

¹⁰¹ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, ч. I, стр. 164.

¹⁰² Там же, стр. IX.

в грубой и порочащей его форме. В этом отношении ворон разделяет в мифологии ту же участь, что и Седна — подводная владычица из пантеона женских божеств эскимосов, наделяемая в повествовании порочащими ее образ чертами.

Мифология чукчей, коряков, ительменов и отчасти эскимосов при всем своем разнообразии представляет, как известно, единый цикл мифов о вороне-творце. Особенно это относится к мифологии коряков и ительменов, у которых миф о вороне является центральным. Камчадальский Кухт и корякский Куйкиль, или Куйкинаку, т. е. большой ворон, подобно индейскому Иэл, считаются помощниками высшего божества. У коряков ворон является также первым человеком и предком этого племени и, подобно тотемическому, так называемому культурному герою других народов, в частности тлинкитов, гайда и чамшиан, принимает вид ворона, когда надевает вороний халат-шкуру. Вместе с тем ему в повествованиях приписываются такие же порочащие черты, как и ворону указанных индейских племен.¹⁰³ При этом подчеркнутым попирающим тотемических верований со стороны сменившего их пантеона верховных божеств все же связь и историческая преемственность обоих остается достаточно очевидной: в корякской мифологии, например, верховное божество по-старому часто заменяется вороном, а жена ворона, так называемая Миты, нередко заменяет жену верховного существа.

Аналогичные процессы можно отметить и по другим разделам мифологии народов Севера, в частности в циклах мифов об умирающем и воскресающем звере, а также о божественных хозяевах, владычицах земли и сухопутных зверей, воды и обитающих в ней рыб и морских зверей, неба или воздуха, и связанных с ним явлений природы, прежде всего погоды — ветра, дождя, холода, тепла. К этим циклам мифов примыкает довольно большое количество более поздних разнообразных мифологических повествований о мужских духах — владетелях природы и верховных божеств, которые оформляются

¹⁰³ В. И. Иохельсон. Этнологические проблемы на северных берегах Тихого океана. Изв. Русск. геогр. общ., т. X, 1907, стр. 83.

с подчеркнутым патриархальным колоритом и представляют собой форму идеологической ревизии старой тотемической (связанной с матриархально-родовым строем) мифологии.

Среди многочисленных мифов, повествующих о божественном звере — буром медведе, белом медведе, ките, касатке, тигре и т. д. — «медвежий» и «китовый», как это доказал В. Г. Богораз,¹⁰⁴ наиболее отчетливо несут на себе следы сложной исторической трансформации. Они сохранили свой исходный тотемический костяк и на нем отчетливые следы обрядов охотничьей магии.

Действие в указанных мифах начинается обычно с рождения божественного героя. Матерью героя является девушка или женщина, отбившаяся от племени или семьи, прогнанная мужем или убежавшая от мужа, или случайно ушедшая и заблудившаяся в лесу. Медведь (или кит, или орел) дает женщине приют, в других вариантах похищает ее силой. Через год женщина рождает ребенка, у которого полтела человеческие, полтела медвежьей (или китовьей), и убегает с ним к людям. В большинстве мифов она убегает еще беременная; в бегстве ей помогают братья, пришедшие на ее поиски. Они прячутся в жилище мужа-зверя, он слышит их запах, но женщина успокаивает его. Заметив исчезновение жены, супруг-зверь гонится и настигает беглецов. Женщина бросает на дорогу одежду, предмет за предметом, и, пока супруг обнюхивает каждый отдельный предмет, беглецы убегают вперед и успевают приблизиться к поселку. Люди поселка выходят им навстречу и убивают тотемного зверя-отца. После убийства следует тотемическая трапеза и умилоостивительный обряд.¹⁰⁵

В чукотско-эскимосской легенде женщина, зачавшая младенца от кита-оборотня, убегает от мужа к своим братьям. Кит гонится за ней, но люди его убивают. Женщина рождает китенка и помещает его в маленькой луже в лесу, кормит его червями. Потом переносит в небольшое озеро и кормит рыбой. Младенец растет с необыкновенной быстротой и скоро ему становится тесно в озере. Мать прорывает канал и выпускает сына в океан.¹⁰⁶ Став

¹⁰⁴ В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере. В сб.: Художественный фольклор, 1, М., 1926, стр. 68.

¹⁰⁵ Там же, стр. 70.

¹⁰⁶ Там же, стр. 71.

взрослым, сын является посредником между племенем людей и племенем китов. Он подводит своих братьев, звериных богов, под выстрелы своих братьев, людей, и убийство бога совершается снова и снова. В конце концов он и сам погибает, сраженный кощунственной стрелой соседей-завистников из ближайшего поселка, и племя его матери жестоко мстит за его смерть.¹⁰⁷

Если к этому добавить указание В. Г. Богораза о том, что в магических обрядах, совершаемых над добычей, почитаются и чувствуются все звери, но киту отдается предпочтение как центральной фигуре, мы будем иметь возможность утверждать, что развитие и этого цикла мифов шло тем же путем, что и предыдущих. Истоками мифа, как мы видим, уходит к магическому обряду, а основным содержанием своим опирается на тотемическое мировоззрение. Однако содержание это становится настолько неустойчивым и подверженным вымыванию, что деформирует весь костяк древнего мифа. Последнее находит наиболее яркое выражение в той противоречивости трактовки действия в мифе, которую трудно не заметить. Содержание мифа в основе своей отчетливо тотемическое, а социальная направленность мифа явно противототемическая. Последнее в мифе подчеркивается рядом моментов: во-первых, тем, что люди осуждают женщину за связь с зверем, а в некоторых вариантах «медвежьего» мифа даже изгоняют ее; во-вторых, тем, что люди убивают тотемического зверя-отца, а убийство тотемического зверя-отца ведет к умиловительному обряду и торжественной трапезе. Совершенно очевидно, что социальный смысл всех этих подчеркиваний один и тот же — санкционировать возможность охоты на тотемического зверя. Однако этот момент, нарушающий древние тотемические традиции, в мифе дан в очень красочной и драматической борьбе старого с новым: когда соседи убивают божественного кита-сына, племя его матери жестоко мстит за его смерть. Так древний, в основе своей тотемический миф, оформившийся на почве идеологии материнского рода, меняется и деформируется, после того как попадает в другую среду социального бытования — патриархально-родовое общество. Этот процесс переосмысления древнего мифа с позиций новых

¹⁰⁷ Там же.

социальных отношений общества нашел свое наиболее яркое выражение в образах женских божеств эскимосской мифологии: Седны — подводной владычицы, Асияк — владычицы ветра и молнии, Гилы — владычицы воздуха, Пинты — владычицы сухопутной земли и вместе с тем диких оленей.¹⁰⁸

Подводная владычица Седна живет, согласно эскимосской мифологии, в море, на морском дне. Она имеет вид старой моржихи и является хозяйкой всех морских зверей; от ее воли зависит удача охотников на промысле. У нее есть муж, маленький карлик, которого она держит в повиновении и не выпускает никуда из жилища. До того как стать моржихой, Седна была девушкой и жила среди людей. Она не хотела выходить замуж за человека и кончила тем, что спустилась на дно морское и стала моржихой. С тех пор она ненавидит мужчин.

В религиозной жизни эскимосов Седна занимала одно из центральных мест. У нее просили люди удачи в промысле, выполняли тяжелые и унижительные запреты, будто бы наложенные на них божественной моржихой. К ней «ходил» шаман выпрашивать удачи. Придя, он расчесывал будто бы гребнем ее длинную толстую косу, и Седна в благодарность посылала людям для промысла зверей.¹⁰⁹ За нарушение запретов, наложенных культом Седны, виновные подвергались тяжелым наказаниям со стороны общества, вплоть до замуровывания в снежных хижинах. Между тем в тех же мифах про Седну рассказываются такие порочащие подробности, которые не оставляют сомнения в том, что лежит в основе пересмотра этого мифа.

Действие в мифе начинается с рассказа о конфликте девушки с семьей. Девушка обвиняется в отказе выйти замуж за человека, ей приписывается связь со зверем и т. п. Родители, изгоняя девушку, уезжают от нее на байдаре. Девушка гонится за ними вплавь, хватается руками за лодку, но отец отрубает ей руки, и они превращаются в моржовые ласты. Потом у нее вырастают

¹⁰⁸ В. Г. Тан-Богораз. 1) Социальный строй американских эскимосов; 2) Основные типы фольклора северной Евразии и Северной Америки.

¹⁰⁹ У Седны-моржихи руки короткие, как ласты, и она не может удержать сама гребень, чтобы расчесать свои волосы.

длинные зубы и она становится моржикой — Седной — хозяйкой моря и подводной владычицей зверей.

Характерно и другое. В культе Седны все запреты в основном налагаются на женщин и касаются частью домашнего хозяйства и женской техники, частью связаны с женской физиологией. Установление этих запретов мифология эскимосов приписывает не Седне, а ее отцу, подвергнутому девушку изгнанию и столь жестоко наказавшему ее.¹¹⁰

Мы целиком присоединяемся к мнению В. Г. Богораза о том, что эти порочащие образ подводной владычицы подробности есть результат позднейшего дополнения и переработки мифа, что в этих отступлениях и дополнениях тотемического мифа, сформировавшегося еще в эпоху господства материнского рода, нашли свое отражение последующая борьба матриархата и патриархата, ниспровержение матриархата и утверждение нового строя общества — патриархального рода.¹¹¹

Итак, что же характерно для мифа, как он рисуется по материалам мифологии народов Севера? Необходимо отметить прежде всего, что в мифах центральной фигурой повествования всюду выступает не реальный, живой человек, а особое, отличное от него, сверхъестественное существо. Это существо превратно, идеалистически отражает объективную действительность, и потому фантазия, черпающая материал из реальной жизни, ставит в мифе изображение жизни людей с ног на голову. Поэтому в мифе, говоря словами Л. Фейербаха, получается все, как в кривом зеркале: «Объективная сущность как субъективная, сущность природы как отличная от природы, как человеческая сущность, сущность человека как отличная от человека, как нечеловеческая сущность».¹¹² Иллюзорная картина действительности выступает в мифах как результат творческого акта сверхъестественных существ, а потому и как подлинная будто бы истина. Отсюда и особое отношение к мифам: запрещение сомневаться в подлинности событий, рассказываемых в мифе, вставлять что-либо в текст рассказчика и даже перебивать его; запрещение каких-либо шуток,

¹¹⁰ См.: В. Г. Тан-Богораз. Социальный строй американских эскимосов, стр. 251.

¹¹¹ Там же.

¹¹² Цит. по: В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 29, стр. 59—60.

вольностей и даже просто шума при исполнении предания; косность и консерватизм формы преданий; выделение мифов в особый раздел устного творчества с подчеркиванием в самой этимологии этого жанра правдоподобности описываемых в мифах событий (ср. чукотское — «начала творения вести», нивхское — «далекие, старинные сказания», «быль», нанайское — «относящееся к тогдашнему» и т. д.). Мифы, как правило, несут у народов Севера назидательный, поучительный характер, ложно объясняющий природу и общество, и связаны всегда с наличием в повествовании особой традиционной концовки, регламентирующей поведение людей и их отношение к природе. Поэтому с мифами, в частности с их назидательными концовками, у народов Севера был связан ряд запретов, часто тяжелых и унижающих человека перед мнимым могуществом духов и божеств.

Глава третья

ПРОБЛЕМА ЭМОЦИОНАЛЬНОГО В ПЕРВОБЫТНОЙ РЕЛИГИИ (О РОЛИ ЭМОЦИЙ И АФФЕКТА В ФОРМИРОВАНИИ И РАЗВИТИИ ПЕРВОБЫТНЫХ ВЕРОВАНИЙ)

Как и все другие проявления человеческого сознания, психологические процессы формирования и развития первобытных верований имеют соответствующую эмоциональную окраску. Чувственное переживание человеком своего отношения к вещам и явлениям окружающего мира, к другим людям и к самому себе играло огромную роль в этих процессах, в особенности, когда человек терпел поражение в борьбе с природой. Низкий уровень развития производительных сил и, как следствие этого, почти полная зависимость человека от природы толкали его постоянно в стихию случайностей, удач и неудач, которые то облегчали трудности его существования, то обрекали его на голод и приводили к трагической развязке. Неудачи и поражения создавали психическую подавленность, вызывали страх перед стихией, слепыми силами природы, а все это вместе взятое неизбежно нарушало процесс адекватного отражения объективного мира в сознании людей. Эмоции (возбуждение, волнение, душевное переживание, принимающее форму специфической реакции горя, страха, надежды и т. п.), врываясь волной в познавательный процесс, придавали ему соответствующую окраску. Заполняя сознание, они не только стимулировали и обостряли работу воображения, но и придавали полету воображения определенное направление. Эмоции, кроме того, поднимая со дна памяти соответствующие картины пережитого, еще более усиливали остроту переживаемого момента. Достигая состояния аф-

фекта (при котором нервно-психическое возбуждение ведет уже к утрате волевого контроля), эмоции могли коренным образом изменить направление познавательного процесса, толкая фантазию к отлету от жизни. Человеческое сознание, ориентированное практикой материалистически, теряло в этом случае свою материалистическую основу, а фантазия (выдумка на основе воображения) придавала представлениям людей о природе иррациональные черты. Искажающая действительность, фантазия наделяла образы вещей и явлений природы иллюзорными, сверхъестественными свойствами. Говоря о фетишизме, К. Маркс писал: «Распалённая вожделением фантазия создаёт у фетишиста иллюзию, будто „бесчувственная вещь“ может изменить свои естественные свойства для того только, чтобы удовлетворить его прихоть».¹ На основе подобного смешения объективного с субъективным, желаемого с реально существующим возникал мир иллюзорных образов внешнего мира, и внешне земные силы принимали форму неземных, т. е. сверхъестественных, сил.

Последующее развитие первобытных верований активизирует в свою очередь этот эмоциональный момент, толкающий сознание к описанной выше психической переработке и преобразованию воспроизведенных на основе воображения образов внешнего мира (материальных вещей и отношений). Первобытные обряды, носившие характер массовых, эмоционально напряженных религиозных церемоний, придавали религиозному чувству еще большую остроту и силу. В результате постоянной искусственной активизации религиозного чувства первобытные верования оказывали большое влияние на ход общественной жизни; наглядным свидетельством этому служат религиозные санкции первобытного общества — табу.

Проблема эмоционального в первобытной религии — очень важная в научном отношении тема исследования, связанная тесно с двумя другими кардинальными проблемами изучения первобытной религии: с социальными корнями религии, с одной стороны, и гносеологическими — с другой.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 98.

Вопрос о роли эмоционального момента в первобытных верованиях может изучаться в трех аспектах. Во-первых, как естественнонаучная тема, подчиненная решению указанных выше вопросов исторической науки. При этом подходе, опираясь на павловское учение о высшей нервной деятельности, могут быть раскрыты физиологические механизмы эмоциональных явлений в религии и дана научная критика идеалистических спекуляций в области изучения мышления и верований первобытного человека. Во-вторых, в плане раскрытия гносеологических корней религии. Черты раздвоения и зигзагообразности познавательного процесса, создающие возможность отлета фантазии, появления иллюзорных представлений, реализуют эту возможность под воздействием определенного эмоционального момента: чувства бессилия первобытного человека в борьбе с природой. В-третьих, в плане анализа условий материальной жизни общества. Низкий уровень технико-экономического развития придавал представлениям человека ту эмоциональную окраску, под влиянием которой нарушался процесс адекватного отражения мира и сознание получало иную ориентировку в отношении отражаемых им явлений и вещей.

Мы рассмотрим лишь третий аспект проблемы. За основу исследования возьмем этнографический материал, и от него, идя ретроспективно в глубь истории, попытаемся связать этнографические факты с данными археологии первобытного общества. Среди этнографических источников, многочисленных и разностадиальных по своему содержанию, мы остановим свой выбор на материалах этнографии народов Севера.

До Октябрьской революции, как уже отмечалось выше, народы Севера представляли собой малочисленные племена. За исключением оленеводства, все другие формы их хозяйственной деятельности (собирательство, рыболовство, охота, морской зверобойный промысел) являлись по характеру своему лишь присваивающими промыслами, рассчитанными на обилие в северных районах зверя и рыбы. Сезонность промыслов, а также частые колебания в размерах добычи (недоловы, недопромысел и связанная с этим скудость тянулись иногда годами) вынуждали жителей Севера создавать себе более разнообразную хозяйственную основу.

В зависимости от условий окружающей природной среды хозяйственные комплексы различались по своему составу и преобладанию в них той или другой из отраслей производства. Оседлые племена бассейнов больших рек занимались преимущественно рыболовством. Для таежных охотничьих племен, как правило кочевых, охота была ведущей отраслью производства, а рыболовство и собирательство играли второстепенную роль. У жителей арктического побережья на первое место в хозяйстве выдвигался морской зверобойный промысел, дававший основную массу средств существования. Но если основной промысел постигала неудача (неприход или слишком малый выход зверя и т. п.), то выручать в этом случае приходилось промыслам второстепенным.

До советского времени материальная культура народов Севера, во многом еще неолитическая, продолжала сохранять известные черты культуры древнего населения северной Азии, пришедшего на Север после ледникового периода. Эта древняя северная культура была по своему достаточно высокой в смысле приспособленности ее к условиям окружающей природной среды. В ней нашел отражение многовековой трудовой опыт, накопленные в веках положительные знания. Опираясь на рациональную основу, завоеванную в процессе труда, народы Севера освоили суровые пространства северной Азии.

Общественная структура большинства народов Севера продолжала сохранять вплоть до советского времени еще родовую форму. В целом их общественный строй можно определить как патриархально-родовое общество на стадии его разложения. Характерные для общества народов Севера сочетания парцеллярных форм производства с общинными, индивидуального присвоения с общинным распределением, частной собственности с формами общинного владения (угодьями, а также большими коллективными ловушками — засеками, заколами и т. п.) указывают на начавшиеся среди народов Севера процессы разложения первобытнообщинного строя и формирование новых, частнособственнических отношений. Этот переход к новому типу общественных отношений совершался с некоторыми локальными различиями. У народов северо-востока Азии (эскимосов, чукчей и др.) родовая форма оказалась вытесненной патриар-

хальной семейной общиной и последующим развитием соседской общины. У остальных народов Севера процессы разложения первобытнообщинного строя протекали еще в рамках родовой формы, патрилокальной и патрилинейной по своей структуре, и этот патриархальный род оставался основной единицей их общественной системы. Но общая закономерность процессов разложения оставалась в обоих случаях одной и той же: развитие парцеллярного производства приводило к возникновению частного присвоения, а частное присвоение к имущественной и социальной дифференциации, подтачивавших изнутри патриархально-родовой строй.

Отражая отношения патриархально-родового общества, прежние образы религиозного олицетворения сил природы приобретали в религии народов Севера определенные социальные атрибуты, становились олицетворением и общественных сил. Каждое из явлений природы принималось за владение соответствующего антропоморфного духа, который будто бы выделял из своих богатств необходимый для жизни людей паёй (промысловых зверей, птиц, рыб — будущую добычу промысла).

О религиозных представлениях нивхов (гиляков) Л. Я. Штернберг писал: «Животные, которым гиляк оказывает поклонение, не самостоятельные боги, даже не божества вообще, это лишь подчиненные настоящим божеств, „хозяев“ той или другой стихии, тех или иных животных. Хозяева эти, по образу и подобию своему, те же гиляки, только принимающие по мере надобности образ того или иного животного. Боги эти живут в лесах, горах, на дне морском и ведут такую же жизнь, как и сами гиляки, имеют жен, детей, сородичей... В каждой стихии распоряжается один из этих богов «ызь» — хозяин. Вот эти-то хозяева и посылают гиляку по сезонам все, что ему нужно: соболей, медведей, лососей, тюленей».²

Из числа этих духов-хозяев, мифических первопричин и деятелей природы, в нивхском культе особо выделялись: *Паль-ызь* — хозяин гор и тайги (от *паль* — гора, тайга) и *Толь-ызь* — хозяин моря (от *толь* — море), ибо тайга и море были для нивхов основными источниками средств существования.

² Л. Я. Штернберг. Гиляки. В сб.: Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, Хабаровск, 1933, стр. 55.

Паль-ызь мыслился живущим на самой высокой горе, в окружении своих сородичей, а Толь-ызь — обитающим на дне морском, также в окружении своих сородичей. По воззрениям нивхов, Толь-ызь — «глубокий старик с седой бородой, который живет со своей старухой в подводной юрте. В юрте масса ящиков с самой разнородной икрой, которую он время от времени пригоршнями бросает в море. Это он (полагали нивхи, — А. А.) в определенное время посылает несметные отряды лососей, без которых жизнь гиляка была бы невозможной; это он рассылает касаток водворять порядок в морях и гнать навстречу гиляку всяких зверей морских».³ При виде касатки — хищного китообразного животного, способного своими острыми конусообразными зубами разорвать надвое огромного сивуча, — «разбегаются, как угорелые, все рыбы, тюлени, дельфины, сивучи и, забыв всякую осторожность, бегут на острогу гиляка».⁴ С помощью касаток, считали нивхи, Толь-ызь подгоняет к охотникам их морскую добычу, а этой добычей живет человек.⁵

В некоторые годы обилие лососевых и другой рыбы, пущей в реки для икрометания, бывало так велико, что можно было «добывать рыбу в любом количестве посредством простой заостренной палки».⁶ В такие годы человеку жилось сытно. «Наловленная и вывяленная на солнце рыба, — писал Л. Я. Штернберг, — десятками тысяч штук складывается в свайные амбары и в буквальном смысле слова заменяет гиляку хлеб в течение долгой зимы. Свежая стационарная рыба, которую он ловит круглый год, является только дополнением к этому хлебу насущному».⁷

Это обилие пищи, связанное с массовым приходом лососевых, дополнялось промыслом ластоногих, которые передвигались следом за ходовой рыбой. «За стаями рыб, — отмечал Л. Я. Штернберг, — идут не меньшие стаи всех видов ластоногих и китообразных... Ластоногие составляют второй, после рыбы, источник пропита-

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 53.

⁵ Там же, стр. 54.

⁶ Там же, стр. 25.

⁷ Там же.

ния гиляка».⁸ Они дают ему не только пищу (мясо и жир), но также необходимое для хозяйства сырье, прежде всего шкуры, идущие на изготовление одежды и обуви, ремней и многих других предметов хозяйственного обихода.⁹

Но не всегда было изобилие рыбы. Когда в реки заходило незначительное количество рыбы, население начинало бедствовать: слабый ход лососевых означал одновременно плохой промысел ластоногих, приходящих обычно в качестве спутников. В дни хода рыбы отчаяние сменялось надеждой. Но, когда кончался ход лососевых, горе и страх охватывали людей.

Гнетущая нужда, перерастающая постепенно в мучительную голодовку, ломала физически и духовно обессиленных голодом людей. В одной из ульчских импровизированных «молитв», обращенных к духу — хозяину воды — говорится: «Воды хозяин, пожалуйста, мы говорим, уже умирая. Эта грязь — последняя пища наша. Эту грязь грызем. Рыбки пошли, пожалуйста, Хозяин воды, возьми, пожалуйста (наши дары), рыбки нам пошли».¹⁰ Так упрашивали ульчи хозяина воды, рассказывая ему о горестной судьбе своей.

Частые колебания в ведущей отрасли производства восполнялись до некоторой степени за счет других отраслей комплексного промыслового хозяйства. У оседлых рыболовов бассейнов больших рек в случае неудачи в рыбном промысле все надежды возлагались на сухопутную охоту. Но в охоте тоже не всегда можно было рассчитывать на успех. Удача в охоте зависела от массы случайностей, предугадать и бороться с которыми у человека не было реальных возможностей. «Если погода хороша, если охота удачна, гиляк, — писал Л. Я. Штернберг, — сыт, весел и здоров. Но бывает, что охота неудачна, провизия вышла, задувают бураны, продолжающиеся днями, в течение которых на несколько шагов удалиться от балагана невозможно, не рискуя погибнуть».¹¹ В такую погоду истощенный голодом, измучен-

⁸ Там же, стр. 25—26.

⁹ Там же, стр. 26.

¹⁰ А. М. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939, стр. 94.

¹¹ Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, т. I. СПб., 1908, стр. 191, прим. 5.

ный охотник должен был проявлять необычайно большое напряжение физических и душевных сил, чтобы выйти из создавшегося положения победителем. Особенно, если охота имела уже форму парцеллярного производства и охотник оказывался один на один с могучими стихиями природы.

Л. Я. Штернберг описывал промысел ушедшего в тайгу охотника: «Днем он обходит все ловушки и западни, попутно стреляя птицу и всякого попадающегося зверя, а на ночь забирается в балаганчик. В этом балаганчике ему приходится переживать тяжелые минуты. Здесь, в дикой тайге, среди мрака ночи, безмолвия пустыни или гула пурги, одинокому дикарю, ютящемуся около своего крошечного очага или тщательно пытающемуся согреться при температуре замерзания ртути, всякий шорох, всякий странный звук, треск дерева, вой ветра, стон ночной птицы, наконец, галлюцинации его собственного напуганного воображения, рисуют во всей их страшной реальности все ужасы гиляцкой демонологии. Черты и людоеды всех стихий в образе гиляка являются к нему, чтобы причинить ему гибель. А тут страшное изнурение после трудов, недостаток провизии — все это усугубляет ужас положения, принося болезни, а иногда и смерть».¹² В этих условиях, толкающих сознание в сторону иррациональных представлений, культовый объект становится своего рода психологической опорой для напуганного воображения, и всякую личную удачу охотник естественным образом связывал с ним.

В. К. Арсеньев, описывая промысловую жизнь охотника удэхэ, заметил: «Вот почему удэхэ всегда имеют при себе привязанных к поясу *севохи* (божков), которые могут (по мнению удэхэ, — А. А.) оградить его от происков черта».¹³

Вместе с тем трудности и тяжелые испытания, подводившие эмоционально к разного рода иллюзорным представлениям, выработали у охотничьих племен удивительную находчивость, выносливость и поразительную приспособленность к существованию в столь тяжелых условиях. В. К. Арсеньев, наблюдая быт охотников удэхэ,

¹² Л. Я. Штернберг. Гиляки, стр. 26—27.

¹³ В. К. Арсеньев, Соч., т. V, Владивосток, 1948, стр. 93—94.

писал: «Застигнет ли его (удэхэ, — А. А.) ночь в дороге, он остановится, осмотрится и где-нибудь тут же расположится под деревом, а на утро пошел опять дальше. Помню, один раз мы нашли место, над которым остановились в недоумении: человек здесь спал или какое-нибудь животное? Во время наводнения вода подмыла берег и образовала пустоту; сверху нависла дерновина; русло обсохло. Здесь-то под берегом и видна была лежка. Ни травы, ни подстилки, ни следов огня нигде не было видно. Ничто не выдавало присутствия человека, а между тем земля была примята. Подошедший проводник рассеял наши недоумения. Ремешок, струганая палочка и обрывок тряпки свидетельствовали о том, что здесь ночевал охотник».¹⁴

О выносливости, приобретенной в труде и тяжелых испытаниях, мы нередко забываем, говоря о первобытных племенах. А между тем она была решающим фактором в жизни первобытного человека. Поэтому неудивительно, что у племен, которым приходилось жить в суровых северных условиях, выносливость и привычка к холоду воспитывались с детства. Человек с детства закалялся и потом сравнительно легко переносил испытания, в том числе и стужу. В этом отношении весьма примечательно следующее место из сообщения В. К. Арсеньева об удэхэ: «Мы ловили подо льдом рыбу. Погода была холодная, ветряная. На льду была сложена солома для факелов. Покончив работу, мы пошли в юрту греться у огня. Не пришел только проводник, ороч-удэхэ. Часа через два я пошел его разыскивать. Велико было наше изумление, когда мы нашли его спящим на соломе под открытым небом. Волосы его заиндевели, кожаную рубаху занесло снегом. Мы разбудили его. Он встал, как ни в чем не бывало. Что он не озяб, было видно из того, что он не подергивал плечами».¹⁵

Кроме выносливости, охотничий промысел требовал от охотника наблюдательности, практического знания местности, повадок и образа жизни животных, умения ориентироваться в тайге в любую погоду и т. д. У охотничьих племен — эвенков, удэхэ и других — будущий охотник обучался всем этим навыкам с раннего детства,

¹⁴ Там же, стр. 94.

¹⁵ Там же, стр. 86.

а затем постоянно совершенствовался в них, выслеживая и добывая зверя. В конце концов он настолько овладевал всеми тонкостями своего дела, что мог не только различать следы зверей и птиц, оставленные на снегу, земле, траве, но и узнавать многое о самом звере: молодой или старый шел зверь, самец или самка, давно прошел или недавно, шел голодный в поисках пищи или был сыт и шел в лежку, бежал от испуга и т. п. Выслеживая добычу, охотник приспособливался соответственно к обстановке и учитывал каждую деталь для своей выгоды.

Чтобы добыть чуткого и хитрого зверя, охотнику приходилось напрягать всю свою ловкость и знания, все духовные и физические силы. Он привыкал ходить по тайге бесшумной походкой, так чтобы ни одна ветка не хрустнула под его ногами. Он доводил до совершенства свою способность выслеживать и добывать зверя в различных условиях местности, времени года, обстановки. Наконец, он терпелив и вынослив, способен часами и сутками скрадывать и преследовать зверя, не чувствуя голода, холода и усталости. И, тем не менее, ему нередко приходилось возвращаться домой без добычи, ибо в охоте удача зависит от массы случайностей, предусмотреть и изменить которые нет сил (например, состояние погоды, условия местности, количество промыслового зверя, поведение зверей). Нередко случалось и так, что неудачи в охоте, принимавшие подчас трагический характер, неожиданно сменялись богатой добычей, дававшей людям пищу и одежду, свет и тепло.

То же самое можно сказать и в отношении самоловных способов добычи зверя — способов, чрезвычайно разнообразных, обдуманых и по-своему весьма совершенных. «Они, — писал Ф. Врангель, — так приспособлены к свойствам, походке и силе каждой породы попадающихся здесь (на Севере, — А. А.) зверей, что кажется невозможно придумать в них никакого более полезного или необходимого улучшения».¹⁶ В устройство самоловов люди поколениями вкладывали все свое мастерство, опыт, умственные силы, ибо от успеха в добыче зависела их собственная жизнь. Но эти совершенные для своего времени чудо-ловушки часто оставались пустыми.

¹⁶ Ф. Врангель. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю..., ч. II. СПб., 1841, стр. 89—99.

Постоянная забота о жизни тогда перерастала в страх голода, в ужас голодной смерти. «Трудно себе представить, — отмечал Ф. Врангель, — до какой степени достигает голод среди здешних народов, существование которых зависит единственно от случая. Часто с половины лета люди питаются уже древесною корою и шкурами, до того служившими им постелями и одеждою. Случайно пойманный или убитый олень делится между членами целого рода и съедается, в полном смысле слова, с костями и шкурою. Все, даже внутренности и толченые рога и кости, употребляется в пищу, потому, что надобно чем-нибудь наполнить терзаемый голодом желудок. В продолжение нашего здесь пребывания приход оленей был единственным предметом разговоров».¹⁷ Отчаявшись в оленьем промысле, жители стали прибегать к рыбной ловле, но «в нынешнем году, к несчастью жителей, рыбы оказалось так мало, что прибрежные туземцы оказались в самом беспомощном и ужасном положении»,¹⁸ хотя берега их рек и были «обставлены бесчисленным множеством ловушек, силков, кляпцов и пастников всякого рода».¹⁹

Говоря об ожидании оленей, Ф. Врангель имел в виду сезонные миграции диких северных оленей, которые два раза в году, весной и осенью, переправлялись через реки, становясь при этом добычей охотников. В мае табуны диких оленей оставляли леса и направлялись в тундру, поближе к арктическому побережью, где частые холодные ветры разгоняли мучительный для оленей «гнус». В августе и сентябре олени возвращались обратно в леса, спасаясь под их защитой от холода и снежных бурь. В прошлом существование ряда народностей Севера зависело от охоты на диких оленей при их сезонных переправах через сибирские реки.

Более добычливой являлась осенняя «поколюга», так как весной, как указывал Л. Гондатти,²⁰ многие стада диких оленей переходили реку еще по льду. Обычно это были стада стельных важенок (самок ди-

¹⁷ Там же, стр. 105.

¹⁸ Там же, стр. 107.

¹⁹ Там же, стр. 98.

²⁰ Л. Гондатти. Оседлое население реки Анадыра. Зап. Приамурского отдела Русск. геогр. общ., т. III, вып. 1, Хабаровск, 1897, стр. 129.

кого оленя), которые заранее, еще по льду, переправлялись через реки. За ними, уже вплавь, шли быки. В августе и сентябре важенки и быки шли вместе, стараясь вплавь миновать реки, чтобы ледостав не задержал их пути.

Этот вид охоты («поколюга», или «плав»; как он назывался в Сибири), рассчитан был на массовую добычу. Окружив неожиданно плывущее стадо, охотники старались овладеть возможно большим числом животных, закалывая и ранив их на воде копьями. Только силами большого, хорошо слаженного коллектива можно было успешно провести эту массовую «облаву» на воде и добиться успеха в сражении с рассвирепевшими животными. Коллективная форма охоты предполагала общинные нормы распределения, а общинное распределение и потребление добычи — посильное участие каждого в коллективном промысле.

Имеется несколько описаний сибирской «поколюги», принадлежащих различным авторам, наблюдавшим ее в разное время у народов Сибири (преимущественно северной и северо-восточной, где «поколюги» были наиболее широко распространены). Самыми подробными из них являются описания, данные Ф. Врангелем,²¹ Л. Гондатти,²² Н. В. Васильевым.²³ Из наиболее ранних авторов следует указать на капитана Сарычева, наблюдавшего «поколюгу» на р. Омолоне в конце XVIII в.²⁴ Схематически излагая их описания, отметим следующие ее детали, касающиеся общего распорядка и наиболее характерных моментов действия.

Заметив приближение стада, люди очень быстро, но с соблюдением наибольшей маскировки и тишины, готовились к предстоящей охоте. Более ловкие, сильные и отважные охотники садились в легкие челноки и прятались в прибрежных кустах, держа наготове копья. Женщины и подростки уходили вниз по реке перехватывать на воде туши убитых зверей. Северные олени, державшиеся большими стадами, осторожно приближа-

²¹ Ф. Врангель. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю..., ч. I. СПб., 1841.

²² Л. Гондатти. Оседлое население реки Анадыра.

²³ Н. В. Васильев. Краткий очерк инородцев севера Туруханского края. Ежегодн. Русск. антропологич. общ., т. II, 1908.

²⁴ Путешествие капитана флота Сарычева, ч. I. СПб., 1802.

лись к реке. Выйдя на берег, первые ряды табуна останавливались, прислушивались, напряженно вынюхивали со всех сторон воздух. К ним сзади подходили другие животные. Тогда, не заметив опасности, первые ряды бросались в воду, а за ними пускалось вплавь все стадо. Как только стадо удалялось на значительное расстояние от берега, из прибрежных кустов выплывали лодки охотников. Наиболее быстрые гребцы обгоняли плывущий табун и отрезали ему путь к противоположному берегу. Первые ряды во главе с вожаком стада останавливались в растерянности перед преградой; задние напирали на них, слыша шум приближавшихся челноков. Наступало замешательство, начиналась давка, отчаянные попытки спастись от грозившей опасности. Охотники тем временем окружали стадо и принимались колоть копьями сгрудившихся в панике животных. Воздух оглашался мычанием попавших в засаду оленей; вода становилась красной от крови. Крики вошедших в азарт охотников перемежались с храпом свирепевших быков, защищавших стадо ударами рогов. Малейшее неосторожное движение и легкий челнок с седоком мог быть опрокинут в воду среди обезумевшего стада.

Плывущие туши убитых зверей внизу перехватывали на лодках женщины и подростки; недобитых животных преследовали и добивали оставленные на берегу менее опытные охотники. В случае успеха такая коллективная охота давала большую добычу, обеспечивавшую людей на весь сезон продуктами питания и сырьем (шкурами, камусом и др.), необходимым для изготовления одежды, обуви, предметов хозяйственного и домашнего обихода.

Однако успех и в «поколюге» зависел от массы случайностей. Весна могла быть слишком поздней, осень — необычно ранней; наступление ранних холодов раньше обычного сковывало льдом реки, а сильные ветры и снегопады делали промысел необычайно тяжелым. Резкие изменения в природе нередко вели к перемене мест обитания и путей сезонных миграций северного оленя. Наконец, чуткие и осторожные животные, чувствующие запах человека на большом расстоянии, чуяли опасность засады и поворачивали не доходя до берега. Ф. Врангель рассказывал об одном таком случае, свидетелем которого он был во время путешествия по р. Анюй. «Наконец, 12 сентября, на правом берегу реки, против Лабазного,

показалась отрада и спасение туземцев — бесчисленный табун оленей покрыл все прибрежные возвышенности. Ветвистые рога их колыхались, как будто огромные полосы сухого кустарника. Со всех сторон устремились якуты, чуванцы, ламуты, тунгусы пешком и в лодках, в надежде счастливой охотой положить предел своим бедствиям. Радостное ожидание оживило все лица и все предсказывало обильный промысел. Но к ужасу всех, внезапно раздалось горестное, роковое известие: „Олень пошатнулся!“. Действительно, мы увидели, что весь табун, вероятно, устрешенный множеством охотников, отошел от берега и скрылся в горах. Отчаяние заступило место радостных надежд. Сердце разрывалось при виде народа, внезапно лишенного всех средств поддерживать свое бедственное существование. Ужасна была картина всеобщего уныния и отчаяния. Женщины и дети громко стонали, ломая руки; другие бросались на землю и с воплями взрывали снег и землю, как будто приготавливали себе могилу. Старшины и отцы семейства стояли молча, неподвижно, устремивши безжизненные взоры на те возвышения, за которыми исчезла их надежда».²⁵

Читая это место из описания путешествия Ф. Врангеля, невольно вспоминаешь выводы, сделанные в свое время П. И. Кушнером, о напряженности процесса материальной жизни первобытных племен и необходимой для этого психологической стойкости первобытного человека, чтобы не потеряться среди бед и не сломиться духовно под их тяжестью. «Если вникнуть, — говорил П. И. Кушнер, — в такое существование, то какой глупой попыткой „осовременить“ первобытного человека покажутся рассказы тех социологов, которые приписывают первобытному человеку ту же психику, что и современнику. Разве с такой психикой мог бы жить человек в тогдашних условиях? Необычайно стойкая психика должна была быть у первобытных людей».²⁶

Физическая выносливость и духовная стойкость — эти качества высоко ценились в первобытном обществе и на них были ориентированы в известной степени все рациональные формы общественного сознания: искусство

²⁵ Ф. Врангель. Путешествие по северным берегам Сибири и Ледовитому морю... ч. II, стр. 106.

²⁶ П. И. Кушнер (Кнышев). Очерк Развития общественных форм. М., 1929, стр. 103—104.

(фольклор), этика, мораль, дополняемые соответствующей системой воспитания. «О выносливости чукок, — писал В. Г. Богораз, — о твердости их в перенесении физических страданий может дать понятие то обстоятельство, что для родильницы считается в высшей степени позорным стонать или охать, даже если бы она умирала от боли».²⁷ Об алеутах И. Вениаминов писал, что самая сильная черта их характера есть выносливость и твердость духа, доводящие «терпеливость почти до бесчувствия». «Кажется невозможно придумать такой трудности и такого невыносимого обстоятельства, которые бы поколебали алеута и заставили роптать. В случае голода для него ничего не значит пробыть три, четыре дня совершенно без всякой пищи, и он никакими знаками не даст вам знать, что уже несколько дней не ел, если вы не догадаетесь об этом по бледности лица его... При продолжительном голоде алеуты заботятся более о своих малютках, нежели о себе».²⁸ Такую же стойкость и выносливость они проявляли в труде: «Алеуты особенно удивляют своею неутомимостью в байдарной езде... При переносе тяжестей мужчины и женщины равно неутомимы и тяглы; они могут проходить в один день от 35 до 50 верст с тяжестью от 1.5 до 2 пудов».²⁹

Выносливость и терпеливость — эти необходимые для их жизни качества воспитывались у алеутов с детства. «Воспитание мальчиков, — писал И. Вениаминов, — заключалось в том, чтобы сделать их терпеливыми во всем. У них было в обычае, как и у колаш ныне, купать детей в холодной воде или в море во всякое время, с намерением укрепить их тело. Потом приучали к байдарной езде, учили быть искусным как при отвале и привале байдары, так и управлять ею при сильных буранах; наставляли, как должно спасать себя и других при опасных случаях, и особенно, как быть искусным в промыслах...».³⁰ В результате навыков, прививаемых с детства, алеуты были столь искусными ездоками на

²⁷ В. Г. Богораз. Краткий отчет об исследовании чукок Колымского края. Изв. Восточно-Сибирского отд. Русск. геогр. общ., т. XXX, вып. 1, 1899, стр. 19.

²⁸ И. Вениаминов. Записки об островах Уналашкинского отдела, ч. II. СПб., 1840, стр. 20—21.

²⁹ Там же, стр. 12.

³⁰ Там же, стр. 72.

байдарках, что, опрокинувшись в воду (например, если байдарку перевертывало волной), могли сами поставить ее в прежнее положение;³¹ с помощью копьеметалки они умели бросать дротики на большое расстояние и при том так быстро «кидать стрелки одну за другой, что первая находится еще на полете, как другая уже полетела».³² Что касается техники и в целом всей материальной культуры алеутов, то она, по свидетельству И. Вениаминова, имела много чрезвычайно остроумных изобретений и приспособлений, доказывающих, как много было потрачено умственных сил человеком, чтобы каждая вещь могла служить с наибольшей для него пользой.³³

Словом, человек делал рационалистически все, что было по тому времени в его силах, для того, чтобы не сломиться перед могуществом сил окружающей природы, у которой ему с таким трудом приходилось вырывать необходимый для жизни кусок пищи. А природа, словно в отместку за единоборство, наносила ему временами столь сильное поражение, что он надолго оставался без пищи. Недаром в алеутском календаре такие трудные для существования месяцы года, как март и апрель, носят мрачные названия: «время, когда по нужде гложут ремни» (март); «в последний раз ремни едят» (апрель).³⁴

Ограниченность власти человека над природой неизбежно порождала ту напряженность отношений между обществом и природой, при которой человек, его психика, сознание оказывались целиком во власти надежды или страха, так выразительно подчеркнутых в алеутском календаре.

Если в этнографической действительности имели место такие напряженности в процессе добывания средств к жизни, то можно себе представить те трудности борьбы с природой, которые вынужден был преодолевать человек первобытного общества, каким мы его знаем по памятникам позднего и раннего палеолита. Этнографические материалы народов северной Азии, давно перешедших к неолиту, могут дать в этом отношении далеко не

³¹ Там же, стр. 251.

³² Там же, стр. 217—218.

³³ Там же, стр. 251.

³⁴ Там же, стр. 256.

полное представление. Хотя сближение условий жизни человека в эпохи ориньяк и мадлен с условиями жизни ряда полярных народностей в недалеком прошлом, в особенности эскимосов, указывалось неоднократно,³⁵ однако разговор мог идти при этом сравнении всего лишь о пережитках, «которые можно сблизить с эпохами ориньяк и мадлен».³⁶ Сходства относятся преимущественно к области техники и хозяйственных форм. В технике — гарпун и метательный дротик в комбинации с метательной дощечкой, а также способы обработки рога и кости при изготовлении из них орудий труда (костяных наконечников для дротиков, гарпунов и др.); в формах хозяйственной деятельности — ведущее значение охоты на крупного зверя и второстепенное — собирательства и рыболовства. Но эти сходства имеют и свои существенные различия. У эскимосов гарпун — орудие охоты на морского зверя: тюленя, моржа, дельфина и кита. В позднем палеолите гарпун был орудием охоты на сухопутного зверя — северного оленя, бизона, дикую лошадь и др. Большим, видимо, был временной период, отделяющий эскимосов от позднего палеолита, и значительными были те изменения в хозяйстве отдельных этнических групп, которые произошли за это время. О сравнении с более древними периодами — эпохой раннего палеолита — тем более трудно говорить. Имея в виду вышеизложенные этнографические материалы, мы можем лишь мысленно, логически проецировать в седую древность истории эти психологические и материальные напряженности процесса производства материальной жизни. Чем больше в глубь веков будет уходить эта проекция, тем в большей степени должны будут возрастать, по-видимому, и эти напряженности, ибо чем дальше в глубь истории, тем более беспомощен был человек в борьбе с природой. На это с определенностью указывает прежде всего развитие орудий труда. Если в эпоху позднего палеолита имелось уже до 20 типов орудий, предназначенных для разных целей, то для конца раннего палеолита (с которым связывают появление первых зачатков религии) археологи отмечают всего лишь три типа каменных орудий.

³⁵ В. Г. Тан-Богораз. Социальный строй американских эскимосов. В сб.: Вопросы истории доклассового общества, Л., 1936, стр. 24.

³⁶ Там же, стр. 249.

Механически применяя марксистскую форму о социальных корнях первобытной религии, казалось бы, «логическим» было предполагать, что именно в начальный период истории и должна была зародиться религия. Однако в действительности дело обстоит не так. Как свидетельствуют памятники раннего палеолита, начальные этапы развития общества и формирования современного физического типа человека (от питекантропа до неандертальца включительно) были длительным безрелигиозным периодом. На первый взгляд этот вывод противоречит марксистско-ленинской формулировке социальных корней религии. Это впечатление создается лишь при абстрактно-механическом применении указанной формулы, но исчезает при научно-историческом подходе к изучаемому явлению. Возникновение, пусть даже самых примитивных религиозных представлений, предполагает наличие у людей способности к формулированию известных взглядов на свою собственную и окружающую их природу. Только в результате развития мышления, появления способности к абстракции и умозаключению бессилие человека в борьбе с природой могло быть осознанным, могло породить примитивные, иллюзорные представления об окружающем мире. С другой стороны, только при этом условии эмоции могли стать осознанными, а в ходе осознания — влиять определенным образом на процесс психологической переработки внешних образов, придавая им иллюзорные черты. Короче говоря, требовался определенный уровень развития мышления и подчиненных ему чувств.

Обладал ли человек мустьерской эпохи способностью формулирования каких-либо взглядов на окружающий мир, сказать с определенностью трудно. Неандертальские погребения (Ташек-Таш, Киик-Коба и др.) прямого ответа на этот вопрос не дают. Но, судя по первым известным нам формам заботы живых об умерших, можно предполагать о зачатках будущих религиозных представлений, на этой стадии пока что смутных и неясных. Примечателен в этом отношении и другой факт: от мустьерской эпохи до нас не дошло сколько-нибудь ясно выраженных памятников искусства, а то, что рассматривается как первое появление изобразительной деятельности человека, также носит неясный характер.

Появление в начале позднего палеолита первых бесспорных памятников изобразительного искусства указывает на возникновение в обществе дифференцированных форм общественного сознания. Манера трактовки животных указывает на наблюдательность охотника эпохи позднего палеолита, на его разносторонний трудовой опыт, умение обобщать и творчески применять вынесенные из процессов труда положительные знания. Все говорит за то, что развитие способности абстракции и умозаключения достигало к этому времени такой степени совершенства, что человек мог на основе воображения, творческой фантазии отражать жизнь в художественных образах, рассчитанных на определенное эмоциональное влияние. Свидетельством этому является изображение индивидуальных характерных черт животного. Примером могут служить цветные фрески из Альтамирской пещеры в Испании и более ранние из пещеры Фон де Гом во Франции.

Образы животных на стенах позднепалеолитических пещер изображали возможную добычу охотников. Совершавшиеся в тайниках пещеры обряды имели в виду превратить магическим путем эту возможную добычу в реальность. На стенах и полу пещер магическое претворение мечты в действительность выражалось образами изобразительного искусства. Найденные в пещерах скульптурные изображения животных, избитых копытами и дротиками, а вокруг них многочисленные следы человеческих ног служат наглядным тому подтверждением. Так, в пещере Монтеспан (Франция) найдено несколько десятков скульптурных изображений медведей, лошадей и других животных, а на полу пещеры — свыше ста отпечатков человеческих ног, сохранившихся благодаря сталактитовой корке. В пещере Тюк д'Одбер (Франция) найдены два глиняных бизона со следами ударов по ним дротиками и другим охотничьим оружием.

Все говорит о том, что забота об удаче в охоте наиболее волновала человека того времени. Но мир животных был для человека миром борьбы, напряженной, опасной, требовавшей мобилизации всех его материальных, физических и духовных сил. И часто ни изумительные изобретения человека, ни опыт и знания не могли принести ему в этом деле успеха, ибо слишком большой была зависимость его производства от природы.

Эти частые и резкие колебания от удач к неудачам, от обилия пищи к длительным голодовкам, создавали ту атмосферу страха и тревоги, неуверенности и боязни мучительных последствий неуспеха, надламывавших человека духовно, в условиях и под влиянием которых формировались первобытные верования. «А смерть, а болезни, а тысячи стихийных бедствий, — заметил по этому поводу Л. Я. Штернберг, — падающие одного и неумолимо обрушивающиеся на другого. Разве на каждом шагу он (человек, — А. А.) не чувствует своей зависимости от этих, то, видимо, сознательно благодетельствующих, то сознательно вредящих ему причин».³⁷

Если вникнуть в условия существования первобытного человека, то нетрудно понять роль эмоций и аффекта в формировании и развитии первобытных верований.

В ситуациях напряженности в отношениях между обществом и природой, обусловленных низким уровнем технико-экономического развития общества, страх и надежда, ужас и радость перемежались в сознании и психике человека, придавая образам реального мира иррациональные черты. Под влиянием этих эмоций, достигавших часто степени аффекта, отражение внешнего мира неизбежно раздваивалось, порождая двойственное отношение человека к окружающей и своей собственной природе: не только рационалистическое (стихийно-материалистическое, отражавшее завоевания общественно-исторической трудовой практики), но также и примитивно-идеалистическое, обусловленное исторической ограниченностью практики, выраженное в религиозных представлениях и обрядах первобытного общества.

Судя по характеру религиозных памятников позднего палеолита, религиозные обряды того времени носили столь же напряженный эмоциональный характер, как и причины, породившие их. По характеру действия это были массовые церемонии. Нет сомнения, что в пещерах первобытного человека исполнялись обрядовые пляски. Если судить по изображениям на стенах пещер человеческих фигур (пещеры Трех братьев, Абри-Меж, Камборель, Альтамира и др.), то можно предполагать,

³⁷ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 4.

что обрядовый танец исполнялся маскированными под животных охотниками. К этому следует добавить, что пещеры, служившие местом исполнения этих обрядов, были труднодоступными и нередко представляли собой настоящие лабиринты, по которым приходилось бродить с факелами. Разрисовка пещер и совершение в них обрядов возможны были только при искусственном освещении их факелами или жировыми лампами-плошками.

Нетрудно понять, насколько впечатляющим и заразительным в эмоциональном отношении было для людей позднего палеолита описанное выше обрядовое действие; насколько сильную эмоциональную окраску могла придавать подобная обстановка действия и сам акт действия религиозным представлениям; какое значение подобная обстановка и сам обряд могли иметь для поддержания религиозных верований.

Это объясняет нам, почему первобытный человек, двойственно относившийся к окружающему миру, оставаясь в этом отношении глух к данным практики, опыта; не видел явного противоречия в этом дуализме, не замечал того, что совершаемые им магические обряды реальных результатов дать не могли, что они построены на ложных предположениях.

С другой стороны, большую роль в поддержании религиозных верований играли, несомненно, явления внушаемости и самовнушения, тесно связанные с эмоциональной окраской религиозных представлений. На это справедливо указывал в свое время Л. Я. Штернберг, исследуя религию народов Севера.³⁸ «Надеюсь, — писал он, — что никто не заподозрит меня в пристрастии к шаманам, и я могу спокойно засвидетельствовать, что в моем присутствии экстаз шамана и таинственная обстановка, при которой метался и вопил исступленный избранник, приводили гиляков в такое состояние, что они галлюцинировали и видели все то, что видел в трансе сам шаман».³⁹ При самогипнозе, естественном в условиях большой эмоциональной насыщенности религиозных представлений и особенно обрядового действия, могло создаваться то настроение уверенности, на основе которого затем возникали иллюзии «реальных» результатов

³⁸ См.: Л. Я. Штернберг. Первобытная религия..., стр. 28, 46, 57; 276.

³⁹ Там же, стр. 46.

самого обрядового действия. Раскрывая физиологические механизмы подобных явлений, способствовавших поддержанию наивных первобытных верований, С. Н. Давиденков писал: «В самом деле, что делает с точки зрения динамики корковых процессов тот самый спешащий домой австралиец, который обламывает ветку дерева, чтобы остановить солнце? Он находится в состоянии тревоги, вследствие застойной и аффектно окрашенной работы определенных кортикальных комплексов, эта тревога его мучает и ему мешает; гипертрофируясь, она начинает приобретать черты абсессии, и тогда человек создает в коре своего мозга новый пункт концентрации раздражительного процесса (все равно какой, лишь бы был условно и иногда чисто случайно связан с основным перераздраженным пунктом и сам обладал достаточно аффективной окраской, чтобы сделаться для первого пункта источником внешнего торможения) и использует отрицательную индукцию из этого второго очага, чтобы успокоить остальную кору мозга. Тем самым он уничтожает чувство мешающей ему тревоги и, стало быть, лучше может руководить своими действиями и, конечно, получает больше шансов попасть домой до захода солнца».⁴⁰ Это объясняет нам роль чувства в развитии и поддержании первобытных верований, причины и физиологический механизм возникновения у первобытного человека иллюзии о практической действенности совершаемых им религиозных обрядов. Многочисленные факты этнографических наблюдений, указывающих на роль чувства в первобытных религиозных верованиях, общеизвестны. «Например, известны факты из жизни австралийцев и меланезийцев, подкрепляющие высказанное, что человеку достаточно только подумать, заподозрить, что тот или иной субъект его околдовал или даже, что он только замышляет против него убийство посредством колдовства, чтобы в определенный срок, иногда через какие-нибудь 24 часа, этот человек действительно умер. И, наоборот, угроза околдования может быть парализована одним обещанием другого колдуна снять это колдовство; угрожаемый сейчас же успокаивается под влиянием этого нового ощущения и уже не испытывает никакого страха. Аналогич-

⁴⁰ С. Н. Давиденков. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л., 1947, стр. 138.

ное явление мы видим и в области табу, т. е. известных религиозных запретов. Примитивный человек очень боится нарушить табу, ибо за это (по его мнению, — А. А.) последует наказание духов. И бывает, что достаточно даже непроизвольно нарушить тот или иной запрет, чтобы человек от одного страха за его нарушение умер». ⁴¹ Жозуэ де Кастро, исследовавший явления табу в плане материалистического учения И. П. Павлова о высшей нервной деятельности, раскрыл аналогичную картину физиологических механизмов явления табу, условнорефлекторных по своей природе и характеру действия. ⁴²

Существенное значение имело также и то обстоятельство, что ограниченный круг власти первобытного человека над природой исключал возможность знания истинных причин, обуславливающих все трудности его существования. Познавательное содержание трудового опыта первобытного человека было таково, что объективной причинной связи между природой и событиями жизни (удачами, с одной стороны, поражениями в борьбе с природой — с другой) он обнаружить не мог. Эта историческая ограниченность критерия его трудовой практики способствовала поддержанию первобытных верований в том смысле, что не могла полностью опровергнуть человеческих заблуждений.

Все это, вместе взятое, приводило в конечном итоге к тому, что сознание теряло под влиянием этих причин свою целостность, раздваивалось, становилось внутренне противоречивым. Обобщая данные трудового опыта, достижений общественно-исторической практики, человек все шире и глубже познавал мир, и эти положительные знания все более успешно творчески применял в решении жизненно важных задач (совершенствование и создание новых типов орудий труда, одежды, жилища; разнообразные способы добывания средств для продолжения жизни и т. д.). Рядом с этим рациональным началом, что извлекал первобытный человек из опыта своей трудовой жизни, ложился огромный груз ложных фантастических религиозных представлений, отражавших его зависимость от природы. Так как содержание опыта, историческая

⁴¹ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия..., стр. 260.

⁴² Жозуэ де Кастро. Физиология табу. (О физическом понимании явления табу). Вopr. философии, 1956, № 3, стр. 194—201.

ограниченность критерия практики не могли по самой сути дела опровергнуть полностью этих ложных представлений, то эти два противоречивых начала существовали в первобытном сознании рядом друг с другом, а их борьба составляла содержание развития первобытного мировоззрения.

Это внутреннее противоречие первобытного сознания выступает с отчетливостью во всех его общественных формах, но первобытный человек в своей практической жизни руководствовался прежде всего данными опыта. При ином отношении к практическим выводам человек не мог бы выжить биологически. По самой сущности процессов труда он всегда был прежде всего рационалистом, стихийным материалистом.

Глава четвертая

ТАБУ И ЭКЗОГАМИЯ (К ВОПРОСУ ВЗАИМОВЛИЯНИЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ ФОРМ В ПЕРВОБЫТНОМ ОБЩЕСТВЕ)

Слово «табу», как известно, вошло в научную литературу из языка полинезийцев: в конце XVIII в. в Полинезии была обнаружена особая система религиозных запретов, которые назывались *табу*. С тех пор эти запреты, а также обряды, связанные с ними, стали объектом разностороннего изучения, а слово «табу» приобрело право гражданства не только в этнографической литературе, но и в литературе других смежных с этнографией научных дисциплин.

Столь широкий интерес различных областей науки к явлениям табу был вызван прежде всего тем, что система табу, обнаруженная впервые в Полинезии, не представляла в своей основе специфически полинезийского явления. Результаты последующих исследований доказали, что общественные установления, близкие по значению полинезийским табу, бытовали также и у других народов, отличаясь лишь по форме и степени развития. Короче говоря, как общественное явление, выходящее за рамки собственно полинезийского материала, табу вполне закономерно стали привлекать к себе внимание различных наук.

Если иметь в виду противоположное табу полинезийское слово «ноа», означающее «всеобщий», «обыкновенный», то смысловое значение слова «табу» следует понимать как «выделенный», «особо отмеченный». Так трактовал табу, в частности, Д. Фрейзер, а вслед за ним и наш соотечественник известный специалист по вопросам истории первобытной культуры Л. Я. Штернберг. Д. Фрейзер

считал, что слово «табу» образовано в полинезийском языке из глагольной основы *ta*, означающей «отметать», и наречия усиления *nu*. В одном случае это выделение из всеобщего и обыкновенного связывалось у полинезийцев с представлениями о священном, в другом — с представлениями о нечистом, и все, что попадало под эти категории выделения, считалось запретным для всего обыкновенного и обычного: обычных действий, формы общения, пользования и потребления. В этом двойном смысловом значении «нельзя» и «особо отмеченное», судя по всему, и фигурировало слово «табу» в общественном и личном быту полинезийцев.

В Полинезии, где выделилось уже сословие жрецов и социальный строй стоял на грани раннеклассового общества, табу, конечно, не могли иметь той первобытной формы, которая предшествовала исторически полинезийским категориям табу. Многие исследователи (В. Вундт и др.) справедливо утверждали, что, если мы хотим ознакомиться с исходными формами табу, мы должны спуститься на более низкую ступень развития, чем полинезийское общество, ибо табу как социальные запреты, санкционированные религией, имели место и у более остальных в культурном отношении народов. Однако, как далеко в глубь веков уходят своими истоками явления табу, этот вопрос и до сих пор остается открытым. Между тем с него, думается нам, и следует начинать изучение проблемы табу.

Чтобы подойти к изучению указанной проблемы исторически, мы должны ретроспективно уловить эту нисходящую линию их основной исторической связи. Если иметь в виду, что первой устойчивой общественной формой был родовой строй, а характерным признаком рода была экзогамия, то изучение табу, связанных генетически с нормами экзогамного группового брака, представляется в этом плане наиболее целесообразным.

В научной литературе эти табу известны под общим названием обычаев «избегания». В истоках своих они были направлены против общения близких родственников, но потом этот очевидный в свое время смысл запретов потерял былую очевидность, и прежние запреты, которым подвергались отношения людей, стали непонятными по своему происхождению. Исполняя запреты как нечто само собой разумеющееся, соблюдаемое со всей стро-

гостью религиозной традиции, люди, в сущности, не знали, для чего те или иные ограничения заведены. Одним из наглядных примеров этому служат запреты, регламентирующие отношения между одним из супругов и родственниками другого: между мужем и родственниками жены, с одной стороны, женой и родственниками мужа — с другой. В центре данного, широко распространенного по всему земному шару табу стоят диаметрально, запретные для всякого общения фигуры: зятя и тещи в первом случае, невестки и свекра во втором.

В тех обществах, где экзогамный групповой брак стал уже давно пережитком, указанные запреты теряют, разумеется, всякий смысл и кажутся чем-то поистине нелепым. Но, если попытаться исследовать эти запреты исторически, то эти ненужные на первый взгляд ограничения приобретают особый исторический интерес: в них обнаруживаются следы таких предшествующих стадий развития общества, которые уходят через глубь веков к начальным стадиям седой древности (процессам формирования рода и последующего развития родовой организации).

Обращаясь к материалам отечественной этнографии, мы нашли наиболее целесообразным остановиться на этнографических материалах киргизов, известных в дореволюционной литературе под именем «карагиргизов», называвших себя «кыргыз». Данный выбор в отношении источника обусловлен двумя обстоятельствами: во-первых, стадийным характером материала, во-вторых, степенью этнографической изученности его.

Ко времени присоединения киргизов к России (первая половина XIX в.) их общественный строй имел уже вполне отчетливые черты феодальных отношений. Своеобразные по своей форме, обусловленной специфическими особенностями кочевого быта, эти отношения позднее, в условиях колониальной политики царизма, стали все больше переплетаться с развитием новых, капиталистических отношений, и оба из этих общественных укладов продолжали сохранять известную связь с древними патриархально-родовыми пережитками, которыми прикрывались в кочевом быту разнообразные формы феодальной и капиталистической эксплуатации. Патриархальный уклад, характерный для натурального хозяйства мелких, самостоятельных производителей, способствовал консервации древних родовых пережитков, в частности обычаев, регла-

ментирующих отношения членов патриархальной семьи. В числе этих обычаев продолжали сохраняться запреты, которые в литературе известны под названием «избегание». Исполняемые повсеместно как строжайшие табу, они сохранились в киргизском семейном быту вплоть до советской эпохи и были подробно изучены советскими этнографами. Наиболее обстоятельно и разносторонне их изучила и описала известная исследовательница культуры и быта тюркоязычных народов Н. П. Дыренкова. К материалам ее непосредственных наблюдений мы и обращаемся прежде всего, приступая к изучению данного явления.

По свидетельству Н. П. Дыренковой, у киргизов особые правила поведения, соблюдаемые между женой и родственниками мужа, начинают со всей строгостью соблюдаться уже с момента просватания девушки, т. е. с 12—13 лет. С этого времени она не показывается свекру и старшей родне мужа.¹ «До рождения первого ребенка женщина, выражаясь кыргызским термином, „обязана избегать“, т. е. всячески избегать встреч со свекром, старшим братом мужа и вообще со всей его мужской родней старше его по возрасту. Если она живет в юрте особо от свекра, то в юрту последнего вход ей запрещен. Она обязана убегать из своей юрты, если свекор зайдет туда. При встрече же со свекром на улице, едва завидев его издалека, она должна бежать от него, потому что не имеет права показывать ему свое лицо. Особенно тяжело положение невестки, если ей приходится жить в одной юрте со свекром. Тут ей все время надо быть настороже, чтобы как-нибудь случайно не столкнуться с ним. После брака молодые живут отделенные особой занавеской, *кошонго*. Когда в юрту входит свекор, невестка вынуждена либо убежать совсем из юрты, либо она должна сидеть за занавесью. Если же ей нужно выйти из юрты в присутствии свекра, она крадется около *нерега* (основание юрты), причем женщины тянут за ней все время, насколько это возможно, занавесь, чтобы скрыть ее от свекра. Добравшись таким образом до двери, она быстро выскакивает наружу. За той же занавесью невестка спит,

¹ См.: Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства и психические запреты у кыргызов. Этнографический сб., 2, изд. Этноотделения Геофака ЛГУ, Л., 1927, стр. 17.

так что свекор ее не видит. У входа в юрту свекор всегда приостанавливается и кашляет, чтобы невестка успела спрятаться... Утром невестка подымается раньше свекра и выбегает на улицу, пока он не встал. Вечером забирается в юрту, пока там нет свекра и прячется за занавесью. Если невестке нужно выполнять в юрте какую-нибудь работу по хозяйству, то свекор выходит на улицу. Если она в его присутствии занята какой-нибудь очень спешной работой в юрте, она немедленно бросает ее и прячется за *кошонго* при входе в юрту».²

Аналогичные ограничения или требуемые обычаем запреты соблюдались у киргизов между мужем и родственниками жены. Центральными фигурами в этом комплексе запретов были зять и теща.

«В некоторых семьях убежание зятя продолжается до рождения первого ребенка. В этот период полного избегания зять не входит ни в юрту тещи, ни в юрту старших сестер жены. Если ему необходимо войти в юрту родителей невесты, то он выбирает момент, когда теща отсутствует. Теща не приезжает в этот период к зятю в гости. Если же придет, то зять не остается в юрте в ее присутствии, а все время убегает и живет в чужой юрте».³

После рождения первого ребенка над невесткой и свекром, с одной стороны, зятем и тещей — с другой, совершался особый «разрешительный» обряд, освобождающий ту и другую пару от взаимного полного избегания, крайне осложнявшего жизнь в одной юрте и работу в одном мелком единоличном хозяйстве. После совершения «разрешительного» обряда, снимающего упомянутый запрет, невестка и свекор, зять и теща уже не прятались друг от друга, но множество других запретов, направленных против их близкого общения, оставалось в силе.

«Невестка не может показываться свекру босиком, с непокрытой головой (без платка), с голыми коленями, с открытой грудью. Она не снимает в его присутствии безрукавки, надетой поверх рубахи-платья... В присутствии свекра невестка должна сесть так, чтобы не были видны ее штаны — *дамбал*. В юрте, даже сидя поодаль, невестка не может повернуться к свекру спиной. Выходя

² Там же, стр. 17.

³ Там же, стр. 23.

из юрты, она пятится задом, повернувшись лицом к свекру... На то место, где спит свекор, невестка не садится ни в присутствии, ни в отсутствие свекра, если даже постель убрана... Невестка не ездит ни на лошади свекра, ни в его седле... Со свекром невестка не разговаривает подолгу и не задает ему вопросов».⁴

«Со своей стороны и свекор должен выполнять ряд запретов по отношению к невестке: хотя он может в ее присутствии ходить босиком, но не может показывать ей колени, не снимает безрукавки (это допускается лишь в случае сильной жары), не может сидеть рядом с невесткой: если в юрте слишком тесно, между ними всегда садится посторонний человек. Свекор и невестка не могут ехать в одной телеге, если свекор едет в телеге, невестка едет верхом на лошади. Свекор не должен видеть рубаху и штаны невестки: если повешены после стирки штаны, невестка старается заблаговременно снять их, так, чтобы не видел свекор, если же они упадут от ветра, то свекор не только не имеет права поднять их, но он должен обойти то место и сделать вид, что вовсе ничего не заметил. Свекор может сесть на то место, где спит невестка, если постель убрана, но на постель садиться не должен. В присутствии невестки он никогда не садится на ее спальное место, даже в том случае, если постель убрана. Когда свекор с невесткой здоровается, он никогда не берет ее за руку. Ни смех, ни шутки между свекром и невесткой не допускаются. Невестка не должна смеяться в присутствии свекра, если же она не может удержаться от смеха, она закрывает лицо и отворачивается или уходит из юрты. Если свекор пьян, невестка сразу же скрывается, чтобы он не шутил с ней и не говорил лишнего в ее присутствии... Если даже он шутит с какой-нибудь посторонней женщиной, то невестка должна выйти из юрты».⁵

Аналогичные запреты оставались на всю жизнь и за зятем. Наиболее существенными из них были следующие: «Зятю запрещается смотреть в лицо теще. В ее присутствии ему полагается сидеть, наклонив голову вниз. Зятю запрещается сидеть близко к теще и даже близко

⁴ Там же, стр. 18—19.

⁵ Там же, стр. 19.

проходить от нее. Если в юрте много народу, то между зятем и тещей должен сесть посторонний человек. При встрече с тещей на дороге зять отходит от дороги и ждет, пока теща пройдет. Ему не разрешается ходить навстречу ей, пересекать ей дорогу. Когда теща входит в юрту, зять должен встать. Перед тем как войти в юрту, теща кашляет или стучит чем-нибудь, предупреждая зятя. Если зять входит в юрту тещи, он не стучит, не кашляет, а только проходит не глядя на тещу. На место, где спит теща, зять не имеет права садиться в ее присутствии. Теща на место, где спит зять, вовсе не садится... Зять с тещей не могут встречаться необутыми и с непокрытыми головами. Теща не может показаться ему с открытой шеей. Зять не может видеть штанов (*дамбал*) тещи. Запрещается есть из одной чашки. Между ними не допускаются ни шутки, ни смех. Если теща с кем-нибудь шутит, то зять должен выйти из юрты. Если зять выпил вина, то теща выходит, во избежание того, чтобы он не сказал чего непристойного».⁶

В разной степени полноты и сохранности табуация отношений между зятем и тещей, невесткой и свекром имела место и у других народов, близких по уровню общественного развития киргизам. У якутов, например, подобные запреты были отмечены В. Л. Серошевским,⁷ у бурят — М. Хангаловым⁸ и Г. Н. Потаниным.⁹ Судя по работам М. Маркелова,¹⁰ стадильно близкие киргизам народы Поволжья — марийцы и удмурты — имели аналогичный комплекс запретов, регламентировавших отношения между мужем и родственниками жены и женой и родственниками мужа. Как пережиток более древнего быта, подобные запреты, по-видимому, доживают очень часто до стадии раннеклассового общества. Существование подобных запретов обнаружено также у многих народов Сибири, стоявших на более низкой ступени общественного развития. Так, у хантов, сохранивших

⁶ Там же, стр. 23.

⁷ В. Л. Серошевский. Якуты. (Опыт этнографического исследования). СПб., 1896, стр. 569—570.

⁸ М. Хангалов. К характеристике быта северных бурят. Этногр. обозрение, кн. X, № 3, 1891, стр. 162—163.

⁹ Г. Н. Потанин. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV. СПб., 1883, стр. 38.

¹⁰ М. Маркелов. Система родства у угрофинских народностей. Этнография, 1928, № 1, стр. 62—63.

в большей степени патриархально-родовые отношения, существование подобных обычаев было засвидетельствовано П. С. Палласом,¹¹ у юкагиров, знавших лишь родовой строй, аналогичные запреты обнаружены В. Иохельсоном.¹² Это дает основание полагать, что запреты, о которых идет речь, принадлежат в своем происхождении не раннеклассовому, а первобытно-родовому обществу. В четырехтомной монографии Дж. Фрейзера «Тотемизм и экзогамия»¹³ собран по этим запретам обширный фактический материал. Судя по нему, описанные выше запреты распространены среди всех культурно отсталых народов земного шара, в том числе и таких представителей ранних стадий развития общества, как австралийские племена. Следовательно, истоки данных запретов следует искать на путях исторического изучения первобытного общества. Эти поиски целесообразнее всего начинать ретроспективно, идя в лабиринт отживших общественных форм.

Если судить по описанным выше киргизским запретам, то следует отметить, что ограничениям прежде всего подвергаются теща и зять, с одной стороны, невестка и свекор — с другой. Судя по всему, эти запреты направлены против взаимного общения упомянутых лиц, но не понятно, почему именно их отношения так регламентируются, а возможность обычного, для других повседневного, общения исключается с такой придирчивой и нарочитой строгостью. Впрочем, если присмотреться внимательнее к основной направленности всех этих обременительных запретов, то нетрудно заметить, что все они ориентированы в одном и том же направлении: исключить возможность сексуальной связи этих лиц. На это указывает с определенностью та особая предусмотрительность в регламентации их отношений, которой исключается возможность полового чувства. Теща и зять, невестка и свекор не только лишаются возможности обычного взаимного общения друг с другом, но даже не имеют права видеть

¹¹ П. С. Паллас. Путешествие по разным провинциям Российской империи, т. IV. СПб., 1788, стр. 70.

¹² В. Иохельсон. Бродячие роды тундры между реками Индигиркой и Колымой, их этнический состав, наречие, быт, брачные и иные обычаи. Живая старина, X, вып. 1—2, 1900, стр. 172—173.

¹³ I. G. Frazer. Totemism and Exogamy, vol. 1. London, 1910.

в лицо друг друга: между ними не только запрещены какие бы то ни было фривольности, но исключается даже обычный, случайно вырвавшийся смех; им не только запрещается касаться друг друга, но даже встречаться на одной дороге; они не могут даже снять безрукавки в присутствии друг друга, обнажить хоть маленькую часть своего тела и даже видеть повешенное на улице после стирки белье; им не только запрещается прикасаться к постели друг друга, но и сидеть на том месте, где стелется постель запретного лица. Они как бы исчезают в своей телесности из поля зрения один другого, и даже те слова, которые созвучны с именем запретного лица, исключаются из их повседневного языкового обихода. Избегая близких по созвучию слов, указанные лица вынуждены говорить о ряде вещей иносказательно или называть эти вещи в ином произношении.

Спрашивается, почему же именно отношения этих лиц подвергаются столь придирчивой регламентации, а сама регламентация имеет явно выраженную антисексуальную направленность? Впрочем, только ли эти лица подвергаются подобной регламентации? Оказывается, не одни они, у киргизов аналогичные запреты невестка обязана соблюдать не только по отношению к свекру, но также и в отношении всех старших братьев мужа, в то время как младшие братья мужа для нее в этом отношении совсем не запретны. Эта деталь приобретает особый научно-исторический интерес, если иметь в виду некоторые параллели к ней из бурятского этнографического материала.

Говоря о смысле и назначении бурятских запретов, относящихся к *хадым* (женам младших братьев), Л. Я. Штернберг писал: «У них (бурят, — А. А.) в настоящее время брак исключительно индивидуальный, и „братья“ (имеется в виду термин классификационной системы родства, применяемый в отношении всех братьев, родных и более отдаленных степеней родства, — А. А.) не имеют никаких прав на жен друг друга. Тем не менее запреты так называемых хадымов явно избобличают прежнюю ступень группового брака. По этому институту между женщиной и старшими братьями ее мужа запреты очень строги и, наоборот, по отношению к младшим братьям мужа отсутствуют. Содержание запрета (запрещение мужчине садиться на кровать своей хадым, видеть ее обнаженной и т. д.) свидетельствует, что этот запрет

имел исключительной целью предупредить половое общение».¹⁴

Этот вывод подтверждается также этнографическими материалами тех обществ, где родовой строй и групповой брак были в свое время засвидетельствованы как реально бытующие явления жизни. Из народов Сибири наибольший интерес в этом отношении представляют нивхи (гиляки), у которых в конце прошлого столетия Л. Я. Штернберг обнаружил групповой брак и родовой строй.

По свидетельству Л. Я. Штернберга, у нивхов каждый мужчина состоял фактически в двойном браке: во-первых, в обычном индивидуальном браке с одной или несколькими женщинами, приобретенными за калым из класса *аннгей* (групповых жен); во-вторых, в групповом браке со всеми женщинами класса *аннгей*, право полового общения с которыми являлось для него потенциальным и осуществлялось по мере возможности и нерегулярно.¹⁵ Отражая эти семейно-брачные отношения, нивхские термины родства, которыми обозначались родственные отношения людей в их обществе, были в соответствии с этим групповыми, т. е. означали определенные категории или классы родственников, а не индивидуальное родство. Согласно наблюдениям Л. Я. Штернберга, нивхи, «будь то мужчины или женщины, называют одинаковым термином *ытк* не только своего собственного отца, индивидуального мужа своей матери, но и всех братьев отца (родных и коллатеральных), равно как всех мужей сестер своей матери (родных и коллатеральных). Равным образом гиляк называет термином мать — *ымк* не только свою собственную мать, но и жен братьев своего отца (родных и коллатеральных), а также всех сестер своей матери и сестер жен братьев отца».¹⁶

Подчеркивая генетическую связь этой терминологии родства с нормами бытующего группового брака, Л. Я. Штернберг писал: «Если гиляк называет целую группу женщин тем же термином, что и свою индиви-

¹⁴ Л. Я. Штернберг. Социальная организация гиляков (семья и брачно-половые нормы). В сб.: Семья и род у народов северо-восточной Азии, Л., 1933, стр. 98.

¹⁵ Там же, стр. 93.

¹⁶ Л. Я. Штернберг. Турано-ганованская система родства и народы северо-восточной Азии. В сб.: Семья и род у народов северо-восточной Азии, Л., 1933, стр. 148.

дуальную жену, то он делает это потому, что он действительно имеет на них маритальные права, которые он и осуществляет, не подвергая себя страху репрессий со стороны их индивидуальных мужей. Если я называю группу мужчин моими отцами, то это потому, что они действительно имеют маритальное право на мою родную мать. Если я всех сестер моей матери называю матерями, то это потому, что все они являются женами моего отца. Это женщины, на которых мой отец имеет реальные маритальные права». ¹⁷ Применительно к родовой структуре общества эти отношения родства классифицировались так: «Все братья (всех степеней родства) отца каждого гиляка — суть его отцы (*ытк*), их отцы — его деды (*атк*), их дети — его братья (*туви*), их внуки — его дети (*ола*) и взаимно. Вот эта огромная семья дедов, отцов, детей, братьев и сестер и составляет род гиляка. Понятно, что таким образом составляющийся род может насчитывать в своей среде огромное число человек. В одном роде, живущем на севере Сахалина, я насчитал 150 человек, а между тем он только ветвь рода, живущего на материке». ¹⁸ Так как род у нивхов к тому времени был уже патриархальным, признаком принадлежности к роду считалось родство по отцовской линии, поселения родов были патрилокальными по своей структуре, и женщины, вышедшие замуж, переходили на жительство в род мужа. ¹⁹

Наблюдая и изучая на протяжении многих лет повседневную жизнь нивхов, Л. Я. Штернберг отметил, что у нивхов реализация норм группового брака теснейшим образом связана с половыми табу. Без этих табу, регламентирующих отношения полов в родовом обществе, была бы невозможна реализация этих норм, широко дозволительных, с одной стороны, и строго запретных — с другой. ²⁰

Так как человеческая природа остается верной себе, то и гилякам, как отмечал Л. Я. Штернберг, не чужда ревность. «Гиляк тоже ревнует, и в других случаях, когда

¹⁷ Там же, стр. 148—149.

¹⁸ Л. Я. Штернберг. Семья и род сахалинских гиляков. В сб.: Семья и род у народов северо-восточной Азии, Л., 1933, стр. 2.

¹⁹ Там же.

²⁰ Л. Я. Штернберг. Социальная организация гиляков, стр. 93—98.

дело не касается его *туви* (родных и коллатеральных братьев, имеющих равное с ним право на групповой брак, — А. А.), он умеет реагировать с необузданной страстью первобытного человека. Убить соперника или выдержать с ним кровавую дуэль гиляку ничего не стоит. Но когда дело касается братьев, тут благодаря усвоенным с детства представлениям и целому ряду запретов... грубый инстинкт теряет свою власть над гиляком: он либо вовсе не реагирует на флирт своей жены, либо весьма слабо». ²¹ Всякое проявление ревности к лицам, имеющим право на групповой брак, считалось большим грехом. Для предупреждения приступов ревности со стороны индивидуальных мужа или жены от групповых супругов требовалось лишь соблюдение определенного такта. Если эти отношения становились известными какому-нибудь редкому ревнивцу, то он обязан был хранить свои чувства про себя, сердиться молча, не проявляя своего недовольства. ²² С другой стороны, в целях предупреждения возможных вспышек ревности, у нивхов «ни сами участники, ни посторонние, оказавшиеся случайными свидетелями сношений групповых супругов, под страхом греха, не в праве публично рассказывать о подобных сношениях кому бы то ни было, в особенности заинтересованным лицам. Но эти требования непубличности, установленные в интересах мира между групповыми супругами, с целью предупреждения возможных припадков ревности, насколько не уменьшают публичность самого института группового брака, публичность самих супружеских прав. Права эти всенародно формулировались в юридических тезисах, ставших общим достоянием... Публично групповые супруги не только держатся с непринужденной фамильярностью, но иначе не обращаются друг к другу, как с нежными словами: „муженек мой“, „женушка моя“. Но лучше всего публичность группобрачных отношений проявляется в случаях смерти человека, не состоявшего в индивидуальном браке. В таких случаях на погребальный помост, перед сожжением трупа, всходит одна из групповых жен (обыкновенно жена старшего брата) и во всеуслышание оплакивает его как возлюбленного, как мужа». ²³

²¹ Там же, стр. 91.

²² Там же, стр. 89—92.

²³ Там же, стр. 86.

Если в отношениях лиц, разрешенных нормами группового брака, мужчины и женщины следовали совершенно свободно своему половому влечению, не вызывавшему «ни реакции заинтересованных лиц, ни общественного осуждения»,²⁴ то в отношении остальных лиц, запрещенных для полового общения, они в высшей степени целомудренны. Чтобы исключить возможность сексуальных влечений между запретными лицами, их бытовые отношения подвергались массе всевозможных ограничений (запреты разговоров, взглядов, шуток и т. п.).²⁵ «Эта строгая лояльность по отношению к лицам запрещенных категорий создала, — писал Л. Я. Штернберг, — систему запретов бесед и шуток с целыми классами лиц. Нам, европейцам, даже трудно представить себе, что гиляк или гилячка не имеют права не только шутить, но и разговаривать ни со своими родными братьями и сестрами, ни даже с братьями и сестрами самых отдаленных степеней родства, т. е. с целым классом *туви*, потому что фамильярные отношения, с одной стороны, могут вызвать половое общение в запрещенных степенях, с другой — легкие ссоры из ревности в случаях дозволенного общения».²⁶

Эта двойная табуация (т. е. запреты не только инцеста, но и проявления ревности в отношении лиц дозволенных категорий) приводит в конечном итоге к тому, что люди, живущие в условиях группового брака, оказывались в высшей степени целомудренными и высоко моральными в сексуальном отношении, достигая такой высокой в этом отношении выдержки, что сексуальные ограничения, необходимые для общества и требующие такого большого в этих условиях самообладания, выполнялись у них как нечто само собой разумеющееся, подобное естественному требованию инстинкта. На основе своих многочисленных наблюдений над жизнью нивхов Л. Я. Штернберг писал: «Чувство полового отвращения к лицам запретных категорий превратилось в инстинкт, как в нашем обществе подобное же чувство к матери или родным сестрам. Впечатление инстинкта производит на нас и та удивительная способность подавлять в себе чувство ревности, которую

²⁴ Там же, стр. 87.

²⁵ Там же, стр. 96—97.

²⁶ Л. Я. Штернберг. Система родства, нормы брака и род у гиляков. В сб.: Семья и род у народов северо-восточной Азии, Л., 1933, стр. 26.

проявляет гиляк, когда дело касается групповых мужей его индивидуальной супруги. Без этих инстинктов или во всяком случае замечательных добродетелей самообладания и самообуздания реализация половых норм была бы невозможна...»²⁷

Итак, многочисленные табу, регламентировавшие отношения полов в родовом обществе, существовали, следовательно, не случайно, а в силу определенной социальной обусловленности: объективной необходимости для данного общества иметь подобные общественные установления. Они возникают как необходимый продукт исторического процесса жизни.

Объективные жизненные процессы, породившие описанные выше табу, мы рассмотрим на этнографическом материале тунгусо-маньчжурских народов Сибири, так как по сравнению с нивхской система родства тунгусо-маньчжурских народов представляется более архаической. Л. Я. Штернберг, имея в виду систему родства и нормы брака орочей, принадлежащих к группе тунгусо-маньчжурских народов, писал: «Если сравнить половой режим орочей с режимом его у народов, у которых господствует тип семьи под названием *ripalua family* и характерными представителями которого являются в нашем крае гиляки, то мы увидим, с одной стороны, сходство, а с другой — различие. С одной стороны, у гиляков, так же как и у орочей, существует деление на старших и младших; младшие братья также имеют право на половые сношения с *анх*, но с тем глубоким различием, что в термин старший — *ага* орочи включают и младших братьев отца... У гиляков исключены всякие половые сношения между восходящими и нисходящими поколениями, у орочей они допускаются. У гиляков считается кровосмешением брак или половые сношения с дочерью сестры какой бы то ни было степени родства, если я назову ее *ола* — дочь, а у орочей это допускается. У гиляков жениться на сестре своего шурина нельзя, у орочей женятся сестрами, и это составляет даже излюбленную форму приобретения жены... Эти особенности приводят меня к убеждению, что в половом режиме тунгусских племен мы имеем форму, предшествующую форме режима

²⁷ Л. Я. Штернберг. Социальная организация гиляков, стр. 95.

гиляцкого типа... Даже при поверхностном сравнении гиляцкой формы с ороческой мы это видим с очевидностью. Схематически брак у гиляков выражается двумя группами (родами), из которых одна берет у другой жен, но никоим образом не взаимно. Это доказывает, что еще раньше, по крайней мере в более или менее отдаленных степенях родства, обе группы могли брать жен и друг у друга. Таковую именно форму представляет тунгусский режим».²⁸

Более подробно эти особенности упомянутой системы родства были описаны позднее одним из учеников Л. Я. Штернберга — Н. К. Каргером. Во время этнографической экспедиции к нанайцам (гольдам) Дальневосточного края, состоявшейся летом 1926 г., Н. К. Каргеру удалось изучить почти во всех деталях характерные особенности нанайской системы родства и связанных с нею брачных норм.²⁹ Оказалось, что нанайская система родства и нормы брака были в основе своей тождественными ороческим. В 1929—1931 гг. во время стационарной этнографической работы среди эвенков реки Подкаменной Тунгуски нам удалось обнаружить аналогичные явления среди эвенков, т. е. собственно тунгусских племен. Классификационная система родства, о которой ранее говорилось лишь применительно к южной (маньчжурской) подгруппе тунгусо-маньчжурских народов, оказалась явлением общетунгусским в широком смысле этого слова, а характерные особенности этой системы и связанных с нею норм брака — явлением общестадияльным.³⁰ По сравнению с нанайской системой терминология родства у эвенков имела наиболее выраженный классификационный характер, а связь терминов родства с нормами существовавшего в прошлом группового брака — наиболее очевидной. Поэтому за основу дальнейшего исследования мы и берем эвенкийскую систему родства.

Не вдаваясь в подробный анализ эвенкийской классификационной системы родства, данный нами в другой

²⁸ Л. Я. Штернберг. Семья и род у орочей Татарского пролива. В сб.: Семья и род у народов северо-восточной Азии, Л., 1933, стр. 16—17.

²⁹ Н. К. Каргер. Классификационная система родства у гольдов. Этнографический сб., 2, изд. Этноотделения Геофака ЛГУ, Л., 1927.

³⁰ А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1936.

работе,³¹ мы отметим здесь лишь тот очевидный факт, что в основе этой системы лежат, как мы видели выше, нормы группового брака и что эта система — не фикция, а выражение реальных отношений группового брака, существовавшего у эвенков в прошлом. Схематически эти отношения можно было бы выразить так:

I. Мужчина эвенк называл всех детей своих старших братьев (родных и коллатеральных) своими сыновьями и дочерьми потому, что жены его старших братьев были для него *уги-в*, т. е. групповыми женами, и в отношении их он имел право на половые сношения и право на брак. Следовательно, дети его старших братьев являются также и его детьми, и он их называет сыновьями и дочерьми, ибо он с такой же достоверностью мог быть их отцом, как и его старшие братья.

II. Всех детей этих сыновей и дочерей он называл своими внуками и внуками, так как они дети его групповых сыновей и дочерей.

III. Детей своих сестер он называл племянниками и племянницами, так как сестры его из брака с ним исключались, следовательно, их дети не могли быть его детьми, они племянники и племянницы.

IV. Детей этих племянников и племянниц мужчина называл своими внуками и внуками. Это следовало из того, что они были фактически детьми его групповых сыновей и дочерей. У эвенков существовал двухсторонний казенный брак: согласно их брачным нормам, мужчина имел право на половые сношения и брак с дочерьми сестер своего отца, они для него — кузины по отцовской линии (они же — дочери братьев его матери, его кузины по материнской линии). А это в свою очередь означало, если рассматривать вопрос по отношению к женщинам, что женщина имела право на половое общение и брак с сыновьями сестер своего отца, ибо они для нее — кузины по отцовской линии. Следовательно, дети его племянников и племянниц являлись для него внуками и внуками, так как они были детьми его групповых сыновей и дочерей.

V. Женщина эвенка всех детей своих сестер называла своими сыновьями и дочерьми, так как мужа ее сестер были в то же время и ее мужьями.

³¹ Там же, гл. I (Групповой брак и проблема происхождения эвенкийского рода).

VI. Детей этих сыновей и дочерей она называла внуками и внучками, так как они были детьми ее сыновей и дочерей.

VII. Детей своих братьев женщина называла племянниками, ибо братья ее из брака с нею исключались, а тем самым дети их не могли быть ее детьми, они были для нее племянниками и племянницами.

VIII. Детей этих племянников и племянниц женщина называла своими внуками и внучками. Основание то же самое, что в пункте IV.

Из этого следует, что в прошлом у эвенков каждые два рода отдавали друг другу взаимно по поколениям своих женщин: сыновья сородичей братьев женились на дочерях сестер, в свою очередь сыновья сестер женились на дочерях братьев. Групповые супруги являлись, таким образом, кузинами и кузинами первой степени: если «я» — мужчина, то «мои» жены, с одной стороны, — дочери брата «моей» матери, с другой — дочери сестры «моего» отца, так как и «наши» отцы, так же как и «мы», женаты на сестрах друг друга (своих кузинах первой степени).

Мужчина эвенк всех жен своих старших братьев, сестер этих жен, а также дочерей братьев матери называл одним и тем же термином *уги-в*, что должно было соответствовать понятию «моя групповая жена», ибо по отношению к данному классу женщин, принадлежавших, как это видно, к его поколению, он имел право на половые сношения и право на брак. А при наличии взаимной брачной связи двух родов, при которой каждый род берет себе жен только в роде своей матери и в свою очередь женщины своего рода отдает тоже только в род своей матери, при наличии такой постоянной и обязательной матримонимальной связи двух родов, как это имело место у эвенков, эти женщины должны быть обязательно друг другу сестрами, а в отношении своих мужей — их кузинами; в свою очередь их мужья должны быть обязательно друг другу братьями, а в отношении своих жен — их кузинами. Таким образом, в прошлом каждое поколение братьев (родных и коллатеральных) одного рода состояло в групповом браке с целым поколением женщин другого рода, причем эти женщины являлись всегда друг другу сестрами и обязательно кузинами своих мужей, а их мужья являлись братьями и обязательно кузинами своих жен.

Из сказанного выше следует, во-первых, что групповой брак, о котором в данном случае идет речь, был по своей форме родовым, а то, что принято подразумевать под пуналуальной семьей, представляло собой внутриродовую организацию; во-вторых, при этой родовой форме группового брака каждые два рода были связаны взаимными брачными отношениями и отдавали друг другу взаимно по поколениям своих женщин; в-третьих, каждая групповая семья внутри рода представляла собой поколение братьев (родных и коллатеральных), состоящих в групповом браке с целым поколением женщин другого рода, являвшихся в отношении друг друга сестрами (родными и коллатеральными); в-четвертых, только при этой форме групповой семьи, т. е. дуально-родовом характере группового брака, из которого исключались братья и сестры, а групповые супруги были взаимно друг другу кузенами и кузинами, могли возникнуть те отношения родства и свойства, о которых мы говорили выше при анализе эвенкийской системы.

По сравнению с нивхскими нормами брака, лежащими в основании нивхской классификационной системы родства, эта дуально-родовая форма группового брака является более архаичной. У нивхов групповой брак существовал уже в форме одностороннего кузенного брака, а взаимные браки детей брата и сестры (кузенов и кузин первой степени) считались предосудительными и совершенно исключались самой структурой брачных отношений родов. Но в более отдаленное время и у нивхов групповой брак был, судя по всему, двухсторонним кузенным браком. На это указывал Л. Я. Штернберг, изучая в сравнительном плане нивхскую и орочскую системы родства.³² Эта система и связанные с нею нормы группового брака с определенностью указывают, что развитие семейно-брачных отношений в родовом обществе шло по пути постепенного ограничения норм группового брака в отношении близких категорий родства. Возникавшие при этом запреты соблюдались как строжайшие табу религии, а все, что могло повести к нарушению этих табу, становилось в свою очередь также запретным для определенных групп людей. Это объясняет вполне те многочислен-

³² См: Л. Я. Штернберг. Семья и род у орочей Татарского пролива, стр. 17.

ные запреты лицемерия, шуток, смеха и т. д., известные из этнографической литературы. На нивхском этнографическом материале их генетическая связь с нормами группового брака и классификационной системой родства прослеживается вполне отчетливо.

Однако и в нивхских табу, столь отчетливо детерминированных со стороны классификационной системы, не все в этом отношении до конца ясно. Если эта система вполне объясняет подобные запреты между близкими категориями родства — родителями и детьми, братьями и сестрами, а также восходящими и нисходящими поколениями, то вовсе не понятно с точки зрения этой системы наличие подобных запретов среди лиц одного и того же поколения, относящихся к одной и той же группе родства. Мы имеем в виду разделение на старших и младших и связанные с этим запреты: для жен младших братьев — избегать старших братьев мужа, а для последних (т. е. старших братьев) — аналогичные табу в отношении жен всех своих младших братьев.

По своей структуре первоначальная пуналуальная семья представляла собой, как мы видели это выше, поколение всех братьев одного рода (родных и коллатеральных), состоявших в групповом родстве с целым поколением женщин другого рода, которые приходились друг другу сестрами (родными и коллатеральными). При этой форме междуродового группового брака деление на старших и младших совершенно излишне. А между тем у нивхов такое разделение существует и связано с определенными нормами группового брака и регламентирующими отношения полов табу: младшие братья имеют право на половые сношения с женами своих старших братьев, а жены младших братьев остаются для старших братьев табу (строго запрещенными для полового общения, каких бы то ни было фривольностей, шуток).

Если для нивхской системы подобное разделение в пределах одной и той же группы родства является, как мы видим, архаизмом, то для классификационной системы эвенков такая дифференциация является, наоборот, типической. У эвенков этот принцип последовательно выдержан в отношении всех категорий родства, но у них эта дифференциация в рамках одной и той же группы родства сочеталась в прошлом с допущением половых сношений между восходящими и нисходящими поколениями,

что, как мы видели выше, категорически запрещалось нормами нивхского группового брака. Мужчина эвенк называл старших братьев отца *амака-в*, т. е. точно так же, как и отца своего отца (деда), а их жен — *энеко-в*, т. е. так же как и мать своего отца (бабушку). В половом отношении эти женщины были для него табу. Наоборот, младших братьев отца он называл *ака-в*, т. е. так же как и своих старших братьев, а их жен — *уги-в*, т. е. так же как и жен своих старших братьев, в отношении которых он имел право на половые сношения, ибо класс женщин *уги-в* были для него его групповыми женами. Своих младших братьев он называл *нэку-в*, а их жен — *куки-в*, т. е. так же как жен сыновей своих братьев (относящихся к поколению, младшему, чем он), и половые сношения с данной категорией женщин для него категорически запрещались. Но в отношении их право на половые сношения имели его сыновья, так как жены его младших братьев для них *уги-в* (групповые жены), так же как для него самого *уги-в* жены младших братьев его отца.

Таким образом, в классификационной системе родства эвенков каждый класс состоял из представителей двух поколений, а каждая категория родства, единая в турано-ганованской системе, разделялась соответственно этому на старших и младших, с различными для них границами брачного круга. Этот принцип был общим и для других тунгусо-маньчжурских народов.

В качестве общей гипотезы мы можем, вслед за Л. Я. Штернбергом, сказать, что, если эволюция полового режима шла по пути постепенного ограничения браков в близких группах родства, то в половом режиме тунгусских племен, более свободном, чем нивхский, мы должны видеть форму, предшествующую режиму нивхского типа.³³

Особенно важное значение в этом отношении имеет следующий крайне примечательный факт: у эвенков мужчине разрешалось вступать в брак с дочерью своей старшей сестры. С другой стороны, нам известно, что групповой брак существовал у эвенков в форме перекрестного кузенного брака, причем этот брак существовал у них как обязательная форма брака; кузены и кузины являлись уже от рождения мужьями и женами. Следовательно, если младшие братья «моего» отца («мои» дяди по отцу) нахо-

³³ Там же.

дились в групповом браке с дочерьми своих старших сестер и были их групповыми мужьями, то в свою очередь «я» и «мои» старшие братья тоже пользовались в отношении данной категории женщин правом на групповой брак, ибо они для «нас» являлись кузинами и уже от рождения были *уги-в* — «нашими» групповыми женами, так же как и «мы» для них являлись их кузенами и уже от рождения считались их групповыми мужьями. Таким образом, жены младших братьев «моего» отца являлись также и «моими» женами; наоборот, половые сношения с женами старших братьев «моего» отца для «меня» категорически запрещены: «мой» отец, будучи их младшим братом, имеет право на групповой брак с их женами, они для него были *уги-в*, а тем самым для «меня» — матерями. Естественно поэтому, что половые сношения с женами старших братьев «моего» отца для меня категорически запрещались.

В свете данных норм группового брака становится понятным, почему в классификационной системе родства эвенков, а равно и других тунгусо-маньчжурских народов, к одному и тому же классу относятся лица двух поколений. Факт допущения брака на дочери старшей сестры (т. е. дяди на племяннице) в соединении с групповым перекрестным кузенным браком исчерпывающе объясняет это: «я» и все «мои» старшие братья имеем маритальные права на одну и ту же категорию женщин, что и младшие братья «моего» отца; следовательно, «я» и «мои» старшие братья и младшие братья «моего» отца принадлежали к одному и тому же брачному классу. На эти нормы брака, лежавшие в основе особенностей тунгусо-маньчжурской системы, указывал еще Л. Я. Штернберг, сопоставляя их с турано-ганованской классификационной системой родства.³⁴

В связи с этим становится понятной и другая черта эвенкийской системы: категорический запрет для мужчин половых сношений с женами его младших братьев, в то время как в отношении жен старших братьев он имеет право на половые отношения и право на брак со вдовой после смерти своего старшего брата. Основания этого разделения и связанных с ним табу уже нетрудно

³⁴ Л. Я. Штернберг. Турано-ганованская система родства и народы северо-восточной Азии, стр. 151.

обнаружить, если иметь в виду указанные выше нормы группового брака эвенков. Если мужчина имел право на половые сношения и право на брак не только с женами своих старших братьев, но и с женами младших братьев своего отца, то его сыновья в свою очередь имели, согласно тем же нормам, право на половые сношения и право на брак с женами его младших братьев. Следовательно, младшие братья мужчины относились к классу его детей, и он называл их жен тем же термином *куки-в*, как и жен сыновей своих братьев; естественно поэтому, что половые сношения с женами младших братьев для него категорически воспрещались. Женщина эвенка называла отца своего мужа и старших братьев мужа одним и тем же термином — *этки-в*. Это вполне понятно: отец мужа и старшие братья мужа были ее свекры.

Итак, описанные выше нормы группового брака эвенков вполне объясняют структурную особенность их классификационной системы, а под углом зрения этих структурных особенностей системы находят свое объяснение те из половых табу, происхождение которых оставалось до сих пор загадкой. Мы имеем в виду разделение на старших и младших и связанные с этим разделением табу: категорические запреты для старших братьев в отношении жен младших братьев и возникающие из запретов обычаи взаимного избегания.

Лишь два вида половых табу — между зятем и тещей, с одной стороны, невесткой и свекром — с другой, остаются при этом невыясненными. Их нельзя объяснить из нивхской системы родства — классической формы турано-ганованской классификационной системы, да и в более древней форме — эвенкийской системе родства — нам не удалось пока что обнаружить истоков этих табу. По-видимому, истоки этих табу лежат в более древних слоях — первобытных вымерших формах семейно-брачных отношений и родства, предшествовавших описанным выше нормам эвенкийской классификационной системы. Известные указания на этот счет имеются в самой эвенкийской системе: общий принцип этой системы — отнесение к одному и тому же классу представителей двух поколений и допущение брачных отношений между восходящими и нисходящими поколениями — дает основание предполагать, что в прошлом

отец и сын, мать и дочь могли быть претендентами на одну и ту же категорию лиц (женщин в первом случае, мужчин во втором). В этом случае табуация между зятем и тещей, невесткой и свекром становится вполне понятной и оправданной, а правила поведения, регламентирующие их отношения друг к другу, приобретают вполне определенный и глубокий смысл: предупреждения и подавления взаимных сексуальных влечений.

Дуально-родовая форма эвенкийского перекрестного кузенного группового брака дает основание полагать, что начальной ступенью ее развития была система двух брачных классов, известная в этнографической литературе под названием дуальной организации. В этнографическом бытовании эта система зафиксирована у наиболее отсталых из австралийских племен, а в пережиточном виде, как основной структурный принцип родо-племенного строя, она продолжала сохранять свои отчетливые следы в дуально-фратриальной организации первобытного общества. На основе первичной дуальной организации — типа австралийских двух брачных классов — формировались исторически основные структурные элементы рода: кровное родство и экзогамия, предполагающие односторонний счет родства (матрилинейный на ранних стадиях, при материнском роде, и патрилинейный — на позднейших, при отцовском роде). Исторически возникновение экзогамии было социально обусловлено предшествующими этапами общества, которое в отношении регламентации полового режима отмечалось все большим сужением брачного круга и постепенным исключением из группового брака наиболее близких групп родства.

Социальная регламентация полового режима возникла в человеческом обществе не случайно, а появилась как необходимый элемент для развития материального жизненного процесса: «... для того, чтобы в процессе развития выйти из животного состояния и осуществить величайший прогресс, какой только известен в природе, требовался еще один элемент: недостаток способности отдельной особи к самозащите надо было возместить объединенной силой и коллективными действиями стада... взаимная терпимость взрослых самцов, отсутствие ревности были первым условием для образования таких более крупных и долговечных групп, в среде ко-

торых только и могло совершиться превращение животного в человека».³⁵

Регламентация полового режима, обусловленная общественным развитием, началась (насколько можно об этом судить по классификационным системам родства) с запрещения в рамках групповой семьи брачных отношений между наиболее близкими группами родства, т. е. между родителями и детьми, с одной стороны, братьями и сестрами — с другой. С установлением этих запретов, улавливаемых ретроспективно по классификационным системам родства, эндогамные кровнородственные группы, в рамках которых формировалась общественная жизнь человека, должны были уступить место более прогрессивной форме социального общежития — дуальной организации первобытного общества. Эта новая форма организации общественной жизни, положившая начало и родовому строю, возникла структурно как непосредственное выражение упомянутых запретов, регламентировавших в обществе взаимоотношения полов: запрещение браков между родителями и детьми сузило брачный круг до границ одного поколения; запрещение браков между братьями и сестрами привело к распадению кровнородственной групповой семьи на две экзогамные половины, ибо братья и сестры уже не могли быть взаимно мужьями и женами, и групповой брак по необходимости принял форму перекрестного кузенного брака. При этой форме группового брака обе экзогамные половины племени были связаны взаимными брачными отношениями и из поколения в поколение отдавали друг другу своих женщин, так что дети брата вступали в брак с детьми сестер и наоборот; жена каждого мужчины являлась дочерью брата его матери (его кузиной по матери) или дочерью сестры своего отца (его кузиной по отцу); в свою очередь муж каждой женщины являлся сыном брата ее матери (ее кузеном по матери) или сыном сестры отца (ее кузеном по отцу). Изобразим схематически перекрестный кузенный брак. Мужчин первой из этих двух экзогамных половин обозначим буквой «А», а женщин — буквой «а»; мужчин второй экзогамной половины обозначим буквой «Б», а женщин — буквой «б». Каждая из этих половин, как мы видим, экзогамна: мужчина «А» же-

³⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 39—40.

нится на женщине «б», дети «Б» и «б», так как исчисленные родства на этой ранней стадии велось по женской линии и дети принадлежали к половине своей матери. Таким образом, схематически данные брачные взаимоотношения изображаются следующей формулой:

$$A + b = B^1, b^1,$$

$$B + a = A^1, a^1.$$

Однако при этом положении не исключена возможность, например, для женщины вступить в брачные связи с сыновьями своего брата. Основание: при кровнородственной семье, когда «мой» брат был «моим» мужем, его сын был «моим» сыном, и брак между «мною» и им категорически воспрещался, теперь же «мой» брат из брака со мной исключается, его сын уже не «мой» сын, а «мой» племянник, он принадлежит к другой экзогамной половине племени, к половине своей матери. Для женщины «а» сын ее брата будет «Б», следовательно, она имеет полное основание вступать с ним в половые сношения, во всяком случае эта система не ставит тому препятствий. В этом случае мать и дочь оказывались равноправными претендентками на одну и ту же категорию мужчин. Действительно, сын брата «моей» матери для «меня» — женщины — является моим кузеном по материнской линии, а тем самым «я» вправе вступать с ним в половые сношения, он — «мой» групповой муж; если он становится мужем «моей» матери и ее сестер, как сын их брата, то «я» сохраняю на него супружеские права как его кузина — его групповая жена. Но муж «моей» матери — «мой» отец; если он становится также и для меня мужем, а в отношении «моей» матери — зятем, то тем самым нарушается прежний категорический запрет браков между родителями и детьми. С другой стороны, если «я» — женщина — становлюсь женой его сына, а «мой» свекор будет пользоваться возможностью стать групповым супругом в отношении «меня» и «моей» матери, то и в этом случае нарушался бы древний запрет — исключение браков между родителями и детьми, так как, будучи мужем «моей» матери, «мой» свекор приходился бы «мне» «моим» отцом.

Так как система двух брачных классов, или по современной терминологии дуальная организация, не ставила в принципе этому препятствия, то табуация, регламен-

тирующая отношения упомянутых лиц, т. е. устраняющая возможность для матери и дочери быть равноправными претендентками на одну и ту же категорию мужчин, стала общественно необходимым явлением.

Л. Файсон и А. Хауитт, наиболее обстоятельно изучившие групповой брак австралийцев, утверждали, что некоторые из австралийских брачно-классовых систем, а именно система двух брачных классов, не исключала в принципе возможности подобного кровосмесительного общения. Как свидетельствуют эти исследователи, при двухклассовой системе и матрилинейном счете родства жена и ее мать («моя» теща) принадлежали к одному и тому же брачному классу женщин, в отношении которых «я» — мужчина — имел право на половое общение и брак. Необходимость в особом предупреждении этой возможности, т. е. возможности половых сношений зятя с тещей, и породила, полагали Л. Файсон и А. Хауитт, обычай взаимного избегания зятем тещи, повсеместно распространенный у австралийских племен.³⁶

Все более возрастающая регламентация группового брака и связанные с ним представления на «близость и дальность, одинаковость и неодинаковость кровного родства»,³⁷ закреплялись в религиозной идеологии австралийцев воззрениями о тотеме и тотемическом родстве, с которыми в свою очередь были связаны многие из австралийских табу.

Представление о кровном родстве как родстве тотемическом, объединяющем в брачный класс лиц одного и того же брачного тотема, составляет вторую характерную черту брачно-классовых систем австралийцев. У племени урабуна (Центральная Австралия) каждый из двух брачных классов, на которые разделялось племя, носил тотемическое название, связанное с представлениями о кровном родстве. Один из этих экзогамных классов, или половина племени, назывался Маттури — «Зеленая змея», а второй — Кирарава, что значит «Коричневая змея». Лица первого из этих двух классов считались потомками «Зеленой змеи», а второго — потомками «Коричневой змеи». Оба брачных класса строго

³⁶ L. Fison and A. W. Howitt. Kamilaroi and Kurnai. Melbourne, 1880, p. 103; A. W. Howitt. Notes on the Australian Class System. Journ. of the Anthropol. Inst., 1883, XII, p. 499.

³⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 34.

экзогамны: мужчины, принадлежавшие к тотему Маттури, вступали в брак только с женщинами брачного тотема Кирарава и наоборот.³⁸

Так как кровное родство мыслилось как родство тотемическое, то брачный статус у австралийских племен координировался естественным образом с представлениями о брачном тотеме: место индивида в брачно-классовой системе определялось в порядке принадлежности соответствующего лица к тому или иному из брачных тотемов. При материнском счете родства, типичном для классических форм брачно-классовой системы, брачный тотем, по которому определялась принадлежность индивида к брачному экзогамному классу, наследовался по женской линии. В племени урабуна — наиболее первобытном из племен Центральной Австралии — мужчины брачного класса Маттури вступали в брак с женщинами брачного класса Кирарава и их дети считались от рождения Кирарава; в свою очередь мужчины Кирарава вступали в брак с женщинами Маттури, а их дети причислялись к брачному классу Маттури.³⁹ Следовательно, брачный класс по своей структуре был подобен в основе своей материнскому роду: он был экзогамным, матрилинейным и тотемическим в отношении исчисления группового кровного родства.

Первая форма экзогамии, рудиментарно сохранившаяся в австралийской системе двух брачных классов, была несовершенной в том отношении, что не исключала в принципе возможности кровосмешения. Возникшая на ее основе четырехклассовая система исключала эту возможность (т. е. брачных общений между двумя смежными поколениями — родителями и детьми), но при этой системе дети не оставались в брачном классе матери, они переходили в другой класс, отличный от брачных классов отца и матери. Вследствие этого поколения отрывались в общественной структуре одно от другого, и этот центробежный характер четырехклассовой экзогамии тормозил их социальную консолидацию в рамках отношений кровного родства. На это указывал К. Маркс, изучая четырехклассовую систему австралийского племени

³⁸ B. Spenser and F. Gillen. The Native Tribes of Central Australia. London, 1899, pp. 55—60.

³⁹ Там же.

камиларои. «Камиларои, — писал К. Маркс, — таким образом, организованы в четыре большие первичные группы братьев и сестер, из которых каждая состоит из мужской и женской ветвей, но эти группы перемешались между собой на всей территории, занимаемой камиларои. Классы заключают в себе зародыш рода. . . , но род, однако, не образовался. . . , так как их дети принимают другие, отличные от их собственных, имена. . . Каждый мужчина . . . ограничен в выборе жены четвертой частью всех женщин камиларои. . . Дети переходили . . . в другой класс, отличный от классов обоих родителей». ⁴⁰

Чтобы классы могли дать начало роду, а родовая организация, как более высокая форма экзогамии, — естественным образом вытеснить брачные классы, необходимы были известные дополнения к брачно-классовой системе, с которой генетически связан родовой строй. Судя по материалам австралийской этнографии, эти дополнения к брачно-классовой системе шли прежде всего по линии регламентации группового брака. Он ограничивался рамками определенных поколений и строгими запретами в отношении близкого родства. У племени урабуна, разделенного на два брачных класса — Маттури и Киравава, групповой брак был ограничен рамками строго определенной категории женщин, именуемых на языке урабуна термином *нуна*.

Как разъясняют Б. Спенсер и Ф. Гиллен,⁴¹ термином *нуна* у племени урабуна назывались дочери старших братьев матери, кузины по материнской линии: они же — дочери старших сестер отца, кузины по отцовской линии. Все остальные группы женщин — *новиллии*, относившиеся к поколению отцов и дедов, *апиллии*, принадлежавшие к «моему» поколению, но являвшиеся дочерьми старших братьев матери, *биаки*, принадлежавшие к поколению детей, оставались для мужчин запретными. Эти запреты действовали в обществе как строжайшие табу религии, а их нарушение рассматривалось как величайший «грех», способный навлечь всевозможные несчастья на общество, а потому повинные в нем преследовались со стороны общества самым суровым образом.

⁴⁰ К. Маркс. Конспект книги Льюиса «Древнее общество» Архив Маркса и Энгельса, т. IX, стр. 59.

⁴¹ B. Spenser and F. Gillen, op. cit., pp. 60—62.

По свидетельству Б. Спенсера и Ф. Гиллена,⁴² урабуна-мужчина имел обычно одну или двух жен из числа женщин *нуна*, которые с ним жили в одном шалаше. Но, кроме этих жен, поддерживавших с ним самые тесные связи, он имел право на половые сношения со всеми остальными нуна, которые по отношению к нему — мужчине — были *пираунгару* — его групповыми женами, а он — *пираунгару* — групповым супругом (термин этот имеет у племени урабуна и обратное значение, т. е. носит характер взаимности). Поэтому дети тех женщин, которые приходились мужчине нуна, состоявшие с ним фактически в браке или только в отношениях *пираунгару*, называли его отцом, а он их сыновьями и дочерьми.

Итак, для мужчины экзогамного класса Маттури групповой брак с женщинами экзогамного класса Кирарава ограничивался рамками строго определенного поколения, а в пределах поколения — только женщинами, являвшимися для него *нуна*, т. е. дочерьми старших братьев матери (родных и коллатеральных). А это означает, если рассматривать те же отношения с женской стороны, что для женщин из класса Кирарава групповой брак был ограничен группой тех мужчин из класса Маттури, которые приходились ей *нуна*,⁴³ сыновьями старших братьев матери, т. е. кузенами по матери (они же сыновья старших сестер отца, кузены по отцовской линии). При этих нормах группового брака каждое из трех поколений, связанных отношениями группового брака, должно было неизбежно разделиться надвое, а групповая семья — принять характер внутриклассовой организации, при которой мужья были обязательно друг другу братьями (родными и коллатеральными) и кузенами в отношении своих групповых жен, а их жены — сестрами (родными и коллатеральными) друг другу и кузинами по отношению к своим мужьям. Сохранившийся у племени арунта обычай, запрещающий мужчине наследовать *чуриргу* («вместилище души») младшей умершей сестры, но разрешающий на-

⁴² Там же, стр. 62.

⁴³ Б. Спенсер и Ф. Гиллен подчеркивают, что у племени урабуна муж и жена «должны приходиться друг другу нунами» (B. Spenser and F. Gillen, op. cit, p. 64). В соответствии с этим термин *нуна* означает в языке урабуна также «муж» и «жена».

следовать чурингу старшей сестры,⁴⁴ указывает с определенностью, что дифференциация экзогамного класса на групповые семьи была, видимо, связана с известным обособлением этих экзогамных групп, возникших внутри экзогамного класса.

Так как исчисление родства в раннеродовом обществе шло по материнской линии, а кровное родство отождествлялось идеологически с понятием «тотем», то эти обособившиеся со временем и в хозяйственно-территориальном отношении группы сохраняли естественную для них матрилинейную структуру, свойственный для них матрилокальный характер поселения, но должны были по необходимости иметь различные тотемические обозначения. Будучи фактически подразделениями одного брачного класса, эти группы должны были с естественностью оставаться экзогамными в отношении друг друга, а их тотемы — почитаться за родственные один другому и рассматриваться в общей структуре генеалогического дерева — как дочерние по отношению к тотему брачного класса.

Именно такова структура социальной организации общества у австралийского племени урабуна. Ее можно изобразить схематически так:

Брачные половины (экзогамные брачные классы, на которые делится племя урабуна)	Тотемические группы (экзогамные группы с тотемным названием, на которые распадается брачный класс)
Маттури.	Дикая утка. Цикада. Динго. Эму. Дикий индюк. Черный лебедь.
Кирава.	Облако. Ковровая змея. Узорчатая ящерица. Пелликан. Водяная курочка. Ворона.

Так как брачный класс был экзогамен, а тотемические группы, на которые он впоследствии распался, являлись его подразделениями, то экзогамия естественным образом

⁴⁴ В. Spenser and F. Gillett, op. cit., p. 89.

распространялась и на тотемические группы, входившие в состав брачного класса или экзогамной половины племени. Судя по материалам полевых наблюдений Б. Спенсера и Ф. Гиллена,⁴⁵ каждая из тотемических групп брачного класса Маттури строго экзогамна, а все тотемические группы данного класса экзогамны в отношении друг друга. Члены тотемической группы считаются потомками одного тотема, имеющими одну и ту же кровь, а потому половые сношения между ними были категорически запрещены. Половая связь с лицами своего тотема рассматривалась как кровосмешение, и на этот тягчайший «грех», равный в представлении тотемиста инцесту, не мог решиться ни один член тотемической группы. Так как этот запрет распространялся и на остальные тотемические группы данного брачного класса, имеющие своим общим тотемом Маттури («Зеленая змея»), то браки, как правило, заключались с представителями тотемических групп, входивших в состав противоположного брачного класса — Кирарава («Юричневая змея»). Поскольку ортодоксальной формой брака являлся перекрестный кузенный брак, то представитель определенной тотемической группы брачного класса Маттури мог вступать в брак только с членами строго определенной тотемической группы брачного класса Кирарава и наоборот. В рамках этой взаимной брачной связи двух тотемических групп, принадлежавших к различным брачным классам — половинам племени, право на половое общение и брак ограничивалось в свою очередь строго определенной категорией — кузин и кузенов. В племени урабуна мужчина тотемической группы «Динго», принадлежавшей к брачному классу Маттури, вступал в брак только с женщинами тотемической группы «Водяной курочки» класса Кирарава, но отнюдь не с любой, а лишь с теми, которые приходились ему нупа — дочерьми старших братьев матери. Если рассматривать эти отношения с женской стороны, то это будет означать, что женщина тотемической группы «Водяная курочка», принадлежавшая к брачному классу Кирарава, могла вступать в брак только с мужчинами тотемической группы класса Маттури, которые приходились ей сыновьями старшей сестры отца. Следовательно, мужчины тотемической

⁴⁵ B. Spenser and F. Gillen, op. cit., Chapter II (The Social Organisation of the Tribes).

группы «Водяная курочка» брачного класса Кирава могли вступать в брак только с женщинами тотемической группы «Динго», принадлежавшей к брачному классу Маттури.

Эта социальная структура племени урабуна, возникшая в ходе поступательного развития брачно-классовой системы, обнаруживает, как мы видим, все основные признаки фратриально-родовой структуры племен, характерной для развитого матриархально-родового строя. В развитом матриархально-родовом обществе экзогамные функции брачного класса перешли к фратрии, а тотемические группы разрослись в материнские роды, родственные между собой в рамках одной фратрии. У ирокезов — классических представителей развитого матриархального родового строя — каждое из племен делилось на две фратрии. Как сообщал Л. Г. Морган,⁴⁶ фратрии у ирокезов имели тотемические названия и продолжали сохранять отчетливые следы своей былой экзогамности: роды, входившие в состав фратрии, считались братскими, т. е. родственными между собой родами, и потому брак между мужчиной и женщиной из этих родов запрещался. Они должны были вступать в брак с родами противоположной фратрии племени, которые рассматривались ими как двоюродные роды. Каждый из родов ирокезской фратрии назывался по имени своего родового тотема, а члены рода, принадлежавшие к этому тотему, считались людьми одной крови, и браки между ними категорически запрещались. Род занимал и осваивал хозяйственно определенную часть племенной территории и был у ирокезов основной единицей общественной системы.⁴⁷

Те же признаки рода, но лишь в менее развитом виде, обнаруживали и австралийские тотемические группы, известные в австралийской литературе также под названием локальных групп. У племени урабуна, как мы видели выше, брачный класс и тотемические группы экзогамны: брачное общение между членами тотемических групп, принадлежавших к одному и тому же брачному классу, запрещено, и в еще большей степени этот запрет относится к членам одной и той же тотемической группы. Лица, входившие в ее состав, считались среди урабуна

⁴⁶ Л. Г. Морган. Древнее общество. Л., 1939, стр. 52—55.

⁴⁷ Там же, стр. 38—52.

кровными родственниками, поэтому экзогамия связывалась в первую очередь с тотемической группой. Так как исчисление родства в племени урабуна велось по материнской линии, а кровное родство отождествлялось с понятием «тотем», то эти общественные группы были матрилинейными по составу принадлежавших к ним лиц, и каждая из этих групп имела свое особое тотемное имя. Тотем почитался за первопредка, а лица, входившие в число членов тотемической группы, — людьми одного тотема, имевшими одну плоть и кровь. Структура тотемической группы являлась, следовательно, структурой генеалогического дерева, а кровное родство — «той пуповиной», по которой определялась принадлежность индивида к основной единице общества — тотемической группе. Основанная на отношениях кровного родства, такая группа занимала и хозяйственно осваивала определенную часть племенной территории. Так как большому количеству людей прокормиться на одном месте было трудно, то члены тотемической группы разделялись обычно на небольшие общины, состоявшие из 2—3 семей, бродивших в поисках пищи. С наступлением сезона дождей, умножавших пищевые ресурсы кормовых угодий, члены тотемической группы собирались на известное время вместе для совместных охот и решения общественных дел. К числу этих дел относился весь круг вопросов, связанных с хозяйственной и общественной жизнью тотемической группы. Наиболее важными из них считались те, что связаны с охраной и практическим использованием кормовых угодий, находившихся во владении тотемической группы; все, связанное с экзогамией и регулированием браков, общественным воспитанием подрастающего поколения и посвящением их в категорию взрослых, а также вопросы, связанные с тотемическим культом.

Таковы структура и общественные функции тотемических групп урабуна, как они рисуются по материалам непосредственных наблюдений Б. Спенсера и Ф. Гиллена, которым наука обязана наиболее обстоятельными сведениями об этом.

Тотемические группы урабуна имели, следовательно, ту же структуру, что и материнский род, а их функции в обществе тождественны в основном функциям материнского рода. Короче говоря, есть все основания считать тотемические группы урабуна ранним материнским родом.

Соответственно общей картине переходного состояния австралийского общества тотемические группы не были однородными, как и вся в целом австралийская общественная система. У одних племен тотемические группы были матрилинейными, у других — патрилинейными и патрилокальными. Сохранились среди австралийских племен и переходные формы от матриархата к патриархату, в частности сочетание матрилинейного и патрилинейного счета родства. Но там, где патрилинейный счет родства окончательно закрепился, а вместе с ним и патрилокальность, там локальные тотемические группы (роды) приняли вполне закономерно характер отцовского рода. Об этом с определенностью свидетельствуют материалы этнографических наблюдений А. Элькина, произведенные им во время экспедиций 1927—1928 и 1930 гг. При всей очевидной ошибочности общих теоретических выводов А. Элькина о существовании будто бы у австралийцев двух типов тотемизма и родов («общественных» и «культовых»), его материалы интересны в том отношении, что дают возможность проследить стадии поступательного развития австралийского рода. А. Элькин подтверждает, что подлинные тотемические роды, с которыми связаны у австралийцев представления о тотеме как общности крови и плоти, в Австралии всегда строго матрилинейны.⁴⁸ Но так как тотемизм и для австралийцев стал архаизмом, а материнский род все более вытесняется родом отцовским, то некогда естественное совпадение границ локальной и тотемической групп нарушилось. В ходе социальных преобразований и многочисленных территориальных смещений, обусловленных колониальным режимом, в состав локальных групп включались лица разных в прошлом тотемов. Судя по материалам А. Элькина, современная локальная группа австралийцев представляла отцовский род, составлявший «основное звено их организации».⁴⁹ О структуре и социальных функциях современной локальной группы А. Элькин писал: «Такая группа образует локальный патрилинейный род... Она экзогамна, т. е. ее члены не могут вступать в брак между собой. В то же время она обычно патрилинейна: женщины из

⁴⁸ А. Элькин. Коренное население Австралии. М., 1952, стр. 90.

⁴⁹ Там же, стр. 53.

этой группы при выходе замуж покидают свою „страну“ и поселяются в „стране“ мужа... Поэтому в локальную группу, кроме родившихся в ней, входят женщины, пришедшие в нее путем брака... Локальной группе принадлежат права на охоту и собирательства на ее территории; члены других групп могут вступать в пределы этой местности и охотиться там лишь после выполнения известных предварительных условий и получения разрешения... Каждая локальная группа имеет своего вожака, обычно старшего по возрасту, но не настолько старого, чтобы не принимать деятельного участия в жизни группы. Вожаки локальных групп племени составляют совет, не связанный формальностями, который при встречах нескольких локальных групп обсуждает общие дела и принимает решения».⁵⁰

Из этой характеристики следует, что патрилинейная локальная группа, как ее называет А. Элькин, представляет собой типичный отцовский род. С другой стороны, А. Элькин вынужден признать, что «у многих племен локальная группа представляет также особый тотемический род».⁵¹ У центральноавстралийских племен, более отсталых по сравнению с другими аборигенами Австралии, локальная и тотемическая группы совпадают. У племени урабуна, например, члены локальной группы принадлежали всегда к одному и тому же тотему, и эта тотемическая локальная группа, матрилинейная по своей структуре, представляла собой ничто иное, как материнский род. Тотемический культ, так же как и экзогамия, был связан у племени урабуна непосредственно с тотемической группой (родом,) которая была для урабуна основной общественной ячейкой.⁵²

⁵⁰ Там же, стр. 53—54.

⁵¹ Там же, стр. 84.

⁵² B. Spenser and F. Gillen, op. cit., pp. 60—64; B. Spenser and F. Gillen. The Northern Tribes of Central Australia. London, 1904, pp. 284—286 et sq. Подробнее о связи тотемических групп с ранним материнским родом см.: В. К. Никольский. Антинаучность буржуазного мифа об исконности семьи и частной собственности. Уч. зап. Моск. обл. пед. инст., т. 14, вып. 1. М., 1950.

Судя по материалам этнографии, система религиозных запретов — табу — играла весьма важную роль в жизни людей первобытного общества. Системой табу регламентировались в той или иной степени почти все стороны жизни первобытного человека как личной, так и общественной. В форме категорических запретов, идеологически санкционированных религией, табу регламентировали отношения полов и обеспечивали в этом виде строжайшее соблюдение господствовавших в первобытном обществе норм группового экзогамного брака. Поло-возрастные табу закрепляли идеологически структуру поло-возрастных групп родовой общины, обусловленную естественным (по полу и возрасту) разделением труда. Другие виды и формы табу (пищевые, территориальные, табу, связанные с огнем, очагом и т. д.) регламентировали аналогичным образом другие стороны жизни: хозяйственной, культурной, общественной и домашней.

Изучение материала показывает, что истоки различных видов и форм табу лежат в большинстве случаев в условиях реальной жизни общества. Отношения реальной жизни, характер и условия материального процесса производства являются их исходной социальной основой, а предписываемые ими регламентации имеют в большинстве случаев рациональный характер. Мотивировка таких табу религиозной идеологией достаточно ясна и совпадает по своему содержанию с основными регламентациями права и морали, но облечена она в форму религиозного запрета. Исследуемый материал дает основание полагать, что это своеобразие указанной формы и содержания возникло исторически в порядке взаимовлияния идеологических форм.

Все формы общественного сознания имели то общее, что являлось отражением одного и того же бытия, а отражая это бытие, каждая в своей специфической форме закрепляла его идеологически в виде определенной системы идей, в которых люди выражали свое активное отношение к общественному бытию, воздействуя на него своей сознательной деятельностью. Этот действенный характер субъективной стороны общественной жизни, ее активного воздействия на исторический процесс аккумулировался прежде всего в рациональных прогрессивных идеологических формах: праве, морали, искусстве, на которые наслаивалась часто иррациональная религиозная

мотивировка, придававшая социальным регламентациям характер религиозных санкций — табу. В рамках этого взаимовлияния идеологических форм и возник в первобытном обществе институт табу. Религиозная форма, облакавшая рациональное содержание, играла роль санкции со стороны господствующей в обществе идеологии.

В условиях разложения родового строя, возникновения частной собственности и перерождения органов родо-племенной демократии перерождается и первобытный институт табу. Религиозными запретами начинает идеологически закрепляться частная собственность, имущественное и социальное неравенство, господствующее положение нарождающейся знати в обществе.

Глава пятая

ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО ФОРМИРОВАНИЯ ИНДИВИДА И ВОПРОСЫ ВОСПИТАНИЯ В ПЕРВОБЫТНОМ ОБЩЕСТВЕ

Являясь продуктом развития общества, сознание человека прошло длинный и трудный путь развития. Формировалось оно не как изолированное миропонимание отдельного индивида, его индивидуальный опыт и приобретенные в индивидуальной практике знания человека, а как общественное сознание, в котором аккумулировался технический, производственный и жизненный опыт, накопленный человеческим обществом в веках. Как говорил А. И. Герцен, стремления людей, их жизнь не пропадают бесследно, «они облекаются словами, воплощаются в образах, остаются в предании и передаются из века в век».¹

Каждое новое поколение не начинает познания природы и общества сначала, заново, а базируется на знаниях предшествующих поколений и на основе культурных достижений прошлого начинает свое историческое продвижение вперед. Индивидуальное знание складывается из знаний всех предшествующих поколений, и с освоения жизненного опыта, накопленного в веках, начинается формирование индивидуального сознания и опыта человека.

Среди явлений общественной жизни решающим, как известно, является труд, а трудовое воспитание, связанное с освоением трудового опыта и выработкой навыков к труду, составляет изначально основное звено в процессе формирования общественного индивида. И неслучайно, по-видимому, в языках так называемых первобытных на-

¹ А. И. Герцен. Былое и думы. Госиздат, М., 1946, стр. 651.

родов понятия «хороший работник» и «хороший человек» являются часто синонимами. В языке юкагиров, например, *омоча шоромах* — «хороший промышленник», синоним понятия «хороший человек», с другой стороны, «плохой» и «не промышленный» человек были тоже синонимами.²

Судя по работам этнографов, наблюдавших непосредственно трудовую жизнь родового общества, от общественного индивида в этом обществе требовалось очень много, особенно в смысле трудовых навыков и общественной привычки к труду. О труде нивхской (гиляцкой) женщины Л. Я. Штернберг писал: «Это она чистит и сушит то невероятное количество рыбы, которое употребляется для годового прокормления семьи и собак. Она треплет дикую коноплю, прядет ее в тройную нить и вяжет потом по месяцам огромные сети, пользуясь для этого всякой свободной минутой. Она обшивает всю семью, и на ней лежит вся тягость гиляцкой кухни и кормления собак. Это она собирает по целым дням сарану, ягоды и коренья, составляющие повседневное кушание гиляка в течение зимы. Она, наконец, несет всю тягость и хлопоты по угощению многочисленных гостей, наезжающих и живущих неделями...».³

Столь же многогранным и тяжелым, требующим разнообразных трудовых навыков и большого напряжения сил, рисуется в описании В. И. Иохельсона труд юкагирской женщины. «Женщина, хранительница домашнего очага, она разбирает и перевозит урасу, она вновь ставит кожаный дом на указанном старшим в семье месте, она отправляется за убитым промышленником животным... , она делит мясо и шкуры, она, до прихода в край русских, колола дрова каменным топором и в продолговатых берестяных коробицах, называемых *nira*, кипятила воду при помощи раскаленных камней, она занималась натуральным огородничеством, собирая в осеннее время на зиму ягоды; весной вялила на солнце для лета лишнее мясо, а летом для зимы — добываемую промышленником рыбу... Женщина занимается воспитанием детей. Но сыновья,

² В. Иохельсон. По рекам Ясачной и Кордокону. Древний и современный юкагирский быт и письмена. Изв. Русск. геогр. общ., т. XXIV, вып. 3, 1898, стр. 265.

³ Л. Я. Штернберг. Семья и род сахалинских гиляков. В сб.: Семья и род у народов северо-востока Азии. Л., 1933, стр. 10.

которые начали владеть луком, переходят в мужскую группу, оставив интересы женской половины, и проводят большую часть времени вне дома».⁴

Мужская половина рода — охотники, добытчики основной массы средств существования, и потому от результатов их труда зависит существование родовой группы. Они кормильцы рода и вкладывают в это дело не только все свои силы, но и проявляют при этом совершенно исключительную выдержку, смекалку, сообразительность. Успех или неудача в промыслах — это для них и сородичей часто вопрос жизни и смерти, как об этом красноречиво свидетельствуют предания юкагиров.⁵

От охотника требуется большая ловкость, предусмотрительность, выдержка и точность, острое зрение и тонкий слух; знание мест охоты и привычек зверей, словом, — большой технический, производственный и житейский опыт, которому приходится упорно и терпеливо учиться, развивая свои способности. По свидетельству Л. Я. Штернберга, «гиляцкий подросток 10—12 лет обыкновенно уже accomplished gentleman. Он не только усвоил всю технику обиходных работ, он не только ловкий стрелок, рыбовод, гребец и т. д., он уже физический работник, такой, как все. Мало того, он в значительной мере обладает уже всей суммой духовного знания: он знает уже из практики все родовые обычаи, все родственные названия, знает легенды, сказки и песни своего племени, и в довершение всего — то знание людей, которое дает постоянное пребывание в обществе взрослых: в путешествиях, на охоте, рыбной ловле, празднествах и т. д. Отсюда — его чувство собственного достоинства, и солидность в речи, и умение держаться в обществе».⁶

О том же свидетельствуют и показания других этнографов. «Лет с восьми, — говорил В. Н. Васильев о тафаларах (карагасах), — дети становятся уже помощниками родителям в хозяйстве. Они собирают хворост, таскают дрова, носят воду в небольших количествах, присматривают за оленями и т. д. Вообще принимают участие во всех посильных работах. В 9 лет девочка уже начинает шить, доить оленух; словом, делать, без малого, все, что

⁴ В. Иохельсон, ук. соч., стр. 259.

⁵ Там же, стр. 265.

⁶ Л. Я. Штернберг. Гиляки. В сб.: Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, Хабаровск, 1933, стр. 113.

делает мать по части домашней работы. Приблизительно в это же время начинает приучаться к охоте мальчик... Лет с 14—15 карагас становится уже самостоятельным охотником, выступающим смело против крупного зверя, как-то: кабана, изюбря и даже медведя и лося».⁷

О детях удэгейцев В. К. Арсеньев писал: «В 10 лет он (мальчик удэхе, — А. А.) уже помогает отцу на охоте и рыбной ловле. В 1907 г. на реке Самарге я был свидетелем, как три мальчика 7, 9 и 10 лет ловили ночью рыбу на такой быстроте реки, где не рискнул бы я ехать и днем-то... То же самое и девочки. С малых лет они уже помогают матери: таскают дрова, носят воду, чистят рыбу, выделывают рыбью кожу и приучаются владеть иглой».⁸

Индивидуализированные приемы охоты с помощью разного рода метательных орудий требуют таких отработанных навыков, которые могут выработаться лишь при упорной и продолжительной тренировке и обучении. При стрельбе из лука, писал Г. Старцев, «попадание в цель весьма трудно. Поэтому остяки приучают к луку своих детей с малых лет. Дети обычно имеют свой маленький лук, сделанный из одного слоя „кременя“ ели».⁹

О том, какой степени совершенства достигали при этом взрослые охотники, превращавшие стрельбу из лука в настоящее искусство, свидетельствует описание Р. Мааком случая встречи с ангарским эвенком (тунгусом), показавшим путешественнику свое великое умение пользоваться луком.¹⁰ Тунгус брал, говорил Р. Маак, две стрелы-томара, пускал одну из них вверх, а когда она падала, хватал вторую и стремился попасть ею в падающую стрелу. Из десяти выстрелов, отмечал не без удивления путешественник, тунгус попадал таким образом в цель от 7 до 8 раз.

«В целях воспитания воинов, — писал В. И. Иохельсон о юкагирах, — юноши проходили довольно суровую школу. Это называлось *kiril*, что собственно значит наука,

⁷ В. Н. Васильев. Краткий очерк быта каргасов. Этногр. обозрение, № 1—2, 1910, стр. 60.

⁸ В. К. Арсеньев. Соч., т. V, Владивосток, 1948, стр. 95.

⁹ Г. Старцев. Остяки. Социально-этнографический очерк. Л., 1928, стр. 36.

¹⁰ См.: Р. Маак. Вилюйский округ Якутской области, ч. III. СПб., 1887, стр. 169.

учение. Юношу ставили в открытом месте и одновременно с 4 сторон метали в него тупые стрелы, от которых он должен был уворачиваться... Молодых людей учили попадать в цель, уменью быстро оставлять свое место пустым и перепрыгивать через стоячих людей, не задевая их».¹¹

Но война в родовом обществе была всегда исключением, и мирный созидательный труд определял поведение личности по отношению к обществу и поведение людей друг к другу. При господстве первобытнообщинных форм производства и распределения правила и нормы поведения людей отличались, как известно, в высшей степени высоким моральным кодексом, который прививался людям с детства путем воспитания, а главное уроками реальной картины общественной и личной жизни, которая окружала индивида с детских лет. Чтобы судить о нравственных отношениях между людьми родового общества, обратимся к действиям этих людей, характерных для данного общества в целом. На этот путь изучения области нравственных отношений между людьми указывал В. И. Ленин: «... по каким признакам судить нам о *реальных* „помыслах и чувствах“ *реальных* личностей? Понятно, что такой признак может быть лишь один: *действия* этих личностей...».¹²

В этом отношении весьма примечательны сообщения В. К. Арсеньева об удэгейцах. Тонкий и проницательный наблюдатель, в совершенстве знавший все стороны быта удэхе, В. К. Арсеньев писал об этом охотничьем племени: «Внимание к чужим интересам, к чужой нужде в нем (удэхе, — А. А.) так же развиты, как и забота о своей семье». «Убьет ли он на охоте оленя, поймает ли рыбу, привезет ли домой муку, — он не отдаст всего этого семье, он непременно поделится со всеми».¹³ Для удэхе, говорил В. К. Арсеньев, чужая нужда — его нужда: «Вот почему семья умершего никогда не остается без хлеба. Если нет близких родственников, ее будет содержать весь род; если она другого рода, ее будут содержать чужеродцы, и притом не делается никакого различия между вдовою и своими женами, между ее детьми и своими».¹⁴ «Забота о со-

¹¹ В. Иохельсон, ук. соч., стр. 260.

¹² В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 1, стр. 423—424.

¹³ В. К. Арсеньев, Соч., т. V, стр. 87.

¹⁴ Там же, стр. 87—88.

седях сказывается во всем. Например, если об удэхе, живущих на той или иной реке, они долго не имеют известий, они посылают кого-нибудь из своей семьи справиться — здоровы ли те, не случилось ли чего-нибудь и не нуждаются ли они в какой-либо помощи. Посланному велют на всякий случай взять с собой запасы продовольствия». ¹⁵

В другом месте В. К. Арсеньев рассказывает, как приехавшие на р. Тахобе старообрядцы отобрали у удэхе соболиные ловушки, запретили ему заниматься охотой в окрестностях своих поселений, и были немало поражены при этом необычайными для них поступками удэхе. «В разговоре старoverы сами рассказывали мне, что этот же самый удэхе, проходя по тропке, где были его ловушки и которые уже отошли к старoverам, случайно увидел, что одна из них упала и задавила соболя. Он поднял ловушку, вынул соболя, завернул его в бересту и повесил на дерево, пока не придет хозяин, а ловушку наладил опять, чтобы она не пустовала. Даже и тут сказывалось внимание к чужим интересам — внимание к интересам обидчика». ¹⁶

«Во всяком деле, — рассказывал В. К. Арсеньев об удэхецах, — руководители являются сами. Идут ли они на охоту, наиболее опытный становится во главе и распоряжается; никто его старшим не выбирает, но все знают, что это его дело, и все подчиняются его голосу. Едут ли по морю на лодке, голос остается за человеком, которого все знают за хорошего морехода». «Ни разу я не слышал, чтобы младший вступал в пререкания со старшим, и ни разу не было случая, чтобы старший не выслушал младшего». ¹⁷

Эти нравственные воззрения, нормы и правила поведения, характерные для данного общества, реализуются в практическом поведении в добровольном порядке — по привычке, по традиции, по органической потребности индивида поступать так, а не иначе, т. е. являются нравственными качествами этих людей, еще не оторвавшихся полностью от первобытнообщинных отношений и родового строя жизни. И то, что эти нормы и правила поведения, охватывающие область нравственных отношений

¹⁵ Там же, стр. 88.

¹⁶ Там же, стр. 91.

¹⁷ Там же, стр. 87.

между людьми, становятся нравственными качествами человека, в значительной степени следует отнести за счет воспитания. Ведь моральные нормы и правила, охватывающие поведение личности по отношению к обществу и поведение людей по отношению друг к другу, поддерживаются в данном обществе лишь силой общественного мнения и привычкой, а эта привычка, переходящая в органическую потребность поступать так, а не иначе, воспитывается в первобытном обществе с детства. На более ранних ступенях развития родового общества это воспитание единства личных и общественных чувств человека обставляется сложной системой обрядов посвящения и рассматривается в общественном мнении как социальное рождение индивида. Из этих обрядов, описанных в этнографической литературе у ряда племен и народностей, наибольшего внимания заслуживают австралийские обряды инициации, описание которых дано Б. Спенсером и Ф. Гилленом.¹⁸

Австралийцы в поисках животной и растительной пищи вынуждены были вести бродячий образ жизни. Территория, хозяйственно осваиваемая родовой (тотемической) группой, была основным условием производства, а необходимость постоянного передвижения по территории от одного кормового уголья к другому составляла характерную особенность этого производства. Поэтому территория с расположенными на ней кормовыми угольями являлась общественной собственностью родовой группы, а простая кооперация труда, в рамках которой осуществлялось производство материальной жизни, дополнялась объективно необходимым естественным разделением труда.

При добыче, скудной и непостоянной, особенно в засушливый период, соответствующий нашей зиме, эти передвижения по территории становились все более часты, а успех в добывании пищи — все более трудным делом, требующим больших навыков, опыта и соответствующей организации труда.

Если бы мужчины охотники носили на себе, подобно женщинам, все предметы домашнего и хозяйственного обихода и собирали, как женщины, в сумки и деревянные

¹⁸ B. Spenser and F. Gillen. The Native Tribes of Central Australia. London, 1899, pp. 218—246.

корытца растительную пищу, они, конечно, не могли бы охотиться — разыскивать в зарослях и в траве зверя, подкрадываться к нему на близкое расстояние, продолжительно преследовать и метко поражать убегающую дичь копытами и палицами. Поэтому при кочевках мужчины охотники, как правило, шли вперед, свободные от поклажи. При них находилось только их охотничье оружие. Женщины, несущие на себе все пожитки, шли сзади, придерживаясь определенного направления — места назначенной новой стоянки. Обремененные детьми и ношей, они передвигались медленно, собирая по пути все, что могло служить пищей: съедобные растения, плоды, корни, семена, личинки насекомых и т. д. При случае они промышляли мелких животных, грызунов, пресмыкающихся. На новой стоянке женщины должны были построить шалаши, собрать дрова, раздобыть воду. Во время стоянки женщины, кроме обычной домашней работы, были заняты неустанными поисками растительной пищи, имевшей большое значение в рационе австралийцев, так как в случае неудачи на охоте (охотничье счастье изменчиво) людей спасала от голода собранная женщинами растительная пища.

Ведя бродячий образ жизни, австралийцы жили временными стойбищами. С утра мужчины охотники уходили из стойбища охотиться в заросли кустарника или другие места, где водилась дичь, а женщины и дети шли на поиски растительной пищи. Все были призваны к общему делу — добыванию необходимых для жизни средств существования и были обязаны это делать в наиболее рациональной для их общества форме, т. е. в форме естественного разделения труда. Для австралийцев такое разделение труда по полу являлось необходимым экономическим условием существования общества.

Предварительная выучка была одинаково необходима как для охоты, так и для собирательства, составлявших вместе единый комплекс австралийского общественного производства. Этой потребности общественной жизни была подчинена у австралийцев вся система воспитания подрастающего поколения: девочки обучались с ранних лет собирательству и домашнему хозяйству, мальчики после первого посвящения переходили в стан взрослых мужчин и там проходили длительную и суровую школу подготовки будущих охотников.

Чтобы научиться безошибочно находить в соответствующих местах добычу, будущему охотнику надо было знать все следы животных; чтобы не спугнуть зверя, — уметь даже в зарослях кустарника двигаться совершенно бесшумно; чтобы подойти к добыче на нужное расстояние, — уметь подкрадываться к ней в любых условиях обстановки и т. д. Умелое пользование оружием, в частности копьем, требовало в свою очередь столь же большой тренировки. Копье в умелых руках австралийца — весьма действенное оружие, способное поражать цель на расстоянии 80 и более метров.

Всему этому приходилось упорно и долго обучаться, постоянно тренироваться, умножая свой опыт и навыки. Начиная с 10—12 лет мальчики оставляли стан матери и переходили целиком в ведение мужчин. Их дальнейшее воспитание и обучение становилось уже общественным делом и подчинялось задаче подготовки будущих охотников, составлявших основное ядро мужской половины в тотемической группе.

Старший возрастной слой мужчин — «старики» — на охоту не ходили. Старики занимались в основном выделкой орудий и руководили охотничьим промыслом. Их богатый жизненный опыт давал им явное в этом отношении преимущество перед другими и это очевидное преимущество служило основанием для их руководящего положения среди остальных мужчин своей родовой группы.

Так создавались естественные для данного общества подразделения по полу и возрасту, обусловленные социально развитием естественного разделения труда.

Женщины, занятые собирательством и другими работами, составляли одну половину общины; мужчины, занятые охотой и производством орудий, — другую. В каждой половине выделялись три возрастных группы: первая — дети и подростки, пребывавшие в этом подразделении до появления признаков возмужалости; вторая — взрослые, имевшие право на брак и на участие в общественной жизни; третья — старшие, или «старики», руководившие всей хозяйственной и общественной жизнью тотемической группы.

Это поло-возрастное деление тотемической группы, или раннего материнского рода, возникло, следовательно, не случайно. Оно связано с развитием естественного разделения труда, а разделение труда по полу и возрасту

составляет одно из условий развития общественного производства. В рамках этой внутренней структуры раннего рода и протекает фактически вся жизнь индивида, связанного с родовой общиной отношениями кровного родства.

Детство австралийцев обоего пола протекало в одних и тех же условиях: мальчики и девочки жили на половине своих матерей (т. е. в той части стойбища, где помещались их матери), ходили с ними собирать растительную пищу, а в свободное время играли в общие игры. Когда им исполнялось 10—12 лет (т. е. наступал период полового созревания), они разделялись: девочки-подружки уходили в стан девушек, а мальчики — в стан холостых мужчин и вдовцов. Там они поступали в распоряжение старших, которые и занимались их воспитанием: девушек воспитывали пожилые женщины, возглавлявшие женскую половину стойбища, или лагеря, мальчиков — пожилые мужчины («старики»), возглавлявшие мужскую часть лагеря. С этого момента начиналась их отдельная жизнь в общем лагере и соответствующее отдельное воспитание.

После перехода в стан взрослой холостой молодежи, мальчика начинали воспитывать уже как будущего охотника, суровую жизнь которого ему предстояло вести в дальнейшем. Сопровождая взрослых мужчин на охоте, юноша осваивал постепенно все, что ему было необходимо знать и уметь для этой специализированной отрасли труда: накопленные веками положительные знания, опыт и навыки, необходимые для пользования оружием, выслеживания и преследования зверя и т. д. Кроме того, от охотника требовалось острое зрение, тонкий слух, физическая выносливость и большая ловкость. Всему этому приходилось долго и упорно учиться, осваивая шаг за шагом на практике и закрепляя длительной тренировкой. Выдержка и настойчивость, самообладание и большая воля составляли своего рода духовный арсенал охотника, столь же необходимый для успеха в охоте, как и материальные средства труда. Эти духовные качества тоже приходилось обретать через соответствующее воспитание, продолжительное и крайне суровое. Многочисленные ограничения и запреты (табу), которым подвергался в этот период австралийский юноша, приучали его к самоограничению и стойкости, способствовали развитию

воли и внутренней большой дисциплины, необходимых для трудной и суровой жизни мужчины охотника. Эти качества столь же необходимы и для общественной жизни индивида, обязанного строжайше соблюдать существовавшие обычаи и нормы поведения. То и другое одинаково важно для жизни индивида и общества, а потому и культивировалось всей системой воспитания и идеологических форм.

После длительного сурового воспитания, завершавшегося ко времени появления у юноши внешних признаков возмужалости (бороды), над ним совершали особый цикл обрядов, известных в этнографической литературе как инициации (посвящения). В религиозном отражении это посвящение юноши в категорию взрослых тотемической группы осмыслялось как акт «приобщения» его к тотему, почитавшемуся за первопредка людей (т. е. членов данной тотемической группы), и тому животному или растительному виду, по имени которого называлась тотемическая группа. Это ритуальное «приобщение» к тотему, выражавшему символически кровнородственный характер отношений и связи к тотемической группе, регламентировалось у австралийцев строго определенными социальными требованиями общества к индивиду. Кроме внешних признаков возмужалости, посвящаемый должен был обладать и определенными признаками социальной зрелости индивида, вступающего в сферу активной общественной жизни. От него требовались такие качества, как мужество и стойкость, самообладание и способность к самоограничению, дисциплинированность и повиновение старшим. Если посвящаемый не обладал этими качествами или проявлял себя недостойным образом в производстве и быту, то его посвящение в число взрослых задерживалось на многие годы, а иногда и совсем исключалось.

Сама церемония посвящения, длившаяся недели и месяцы, была как бы публичным экзаменом социальной зрелости индивида, обязанного показать себя мужественным и физически выносливым, стойким духовно и способным на самоограничение, дисциплинированным во всех отношениях и послушным воле старших. В форме различного рода табу его подвергали на длительный срок многим существенным ограничениям. Многочисленные правила поведения, которые предписывались ему, сурово

регламентировали его жизнь в этот период. Длительный пост и частое лишение сна доводили посвящаемого иногда до полного истощения. Продолжительная изоляция в лесу среди реальных и воображаемых (связанных с представлениями о духах) ужасов ночи была не меньшим испытанием, чем длительный пост. Ко всему этому присоединялись еще физические пытки — избивание палками, болезненное стягивание и оплетение волосяным шнурком волос, обрезание крайней плоти, нанесение символических рубцов-надрезов на спине и груди, испытание огнем или обжигание на костре. Все эти испытания, сопровождавшие обрядовый цикл посвящения, были формой проверки физических и духовных качеств посвящаемого, которая велась с позиции вполне определенных социальных требований общества к индивиду, вступающему на путь активной общественной жизни. Если юноша не проявлял при этом достаточной стойкости и мужества, его посвящение могло не состояться, а сам он — подвергнуться репрессиям со стороны взрослых мужчин.

Через обряды инициации юноша «приобщался» к своему тотему (иначе говоря — к тотемической группе) и считался перешедшим в категорию взрослых мужчин охотников, полноправных членов тотемической группы. Ему вручалось охотничье оружие, а внешние признаки — выбитый верхний резец, волосяной пояс на бедрах, обрезанная крайняя плоть и рубцы на теле — свидетельствовали о пройденных им стадиях посвящения.

Во время посвящения юноше сообщались соответствующие сведения относительно правил общественной жизни и норм его дальнейшего поведения. Тотемические мифы, с которыми знакомился в ходе обрядового действия посвящаемый, придавали этим отношениям реальной жизни священный характер, приписывая их установление мифическому первопредку. Многочисленные пантомимы, сопровождаемые распеванием священных тотемических мифов, воспроизводили в наглядной изобразительной форме соответствующие моменты из жизни тотемического первопредка, с которыми связывалось возникновение тех или иных установлений общества. Проецируя реальные отношения жизни в период алчера — мифический период жизни тотемических первопредков, обряды посвящения придавали этим отношениям извечный, священный характер, исключая возможность каких-либо

отклонений и нарушения их. В этой общей форме запрета, действовавшего как строжайшее табу, существующий в обществе порядок освящался и закреплялся идеологически религией.

У женской половины родовой общины существовали аналогичные возрастные подразделения: детство, ранний и поздний период замужней жизни, за которыми следовало «почти мертвое состояние», т. е. глубокая старость, исключавшая всякое участие в производственной и общественной жизни. Когда австралийские девушки достигали половой зрелости, над ними также совершались обряды посвящения, которые были известны только женщинам и составляли их тайную обрядовую жизнь; аналогичную тайнам мужского посвящения. Все, связанное с мужскими обрядами посвящения, являлось табу для женщин и наоборот. Эти табу, как и описанные нами выше, есть лишь определенные отношения самих людей, которые в тотемических верованиях принимали фантастическую форму отношений вещей. В этом мы можем убедиться и по другим табу, связанным генетически с упомянутым разделением родовой общины на две указанные выше половины — мужскую и женскую. Наиболее ярким свидетельством этому служат те из табу, которыми регламентировался порядок расположения австралийского лагеря и его внутренняя жизнь, соответствующие структурно системе полового разделения родовой группы.

Австралийский лагерь располагался по строго определенному плану: восточная часть принадлежала мужской половине, а западная — женской. Между ними находилась та часть лагеря, где размещались женатые пары, которые спали ночью у отдельного костра, а в холодные ночи — между двумя кострами. Остальное население жило и спало на своих половинах: в западной части лагеря — взрослые девушки, незамужние женщины и вдовы, а в восточной — юноши, холостые мужчины и вдовцы. Та и другая половины лагеря взаимно табуированы: женщинам запрещалось подходить близко к восточной части лагеря, а мужчинам — к западной. Этот запрет, действовавший как строжайшее табу религии, распространялся и на мальчиков, которые в детстве жили на женской половине подле своих матерей. Им, как и женщинам, запрещалось даже близко подходить к расположенной на востоке мужской половине лагеря. Когда наступал пе-

риод половой зрелости и юноша переходил на мужскую половину, для него таким же табу становилась западная (женская) часть лагеря, где он жил все свои детские годы.

Возвращаясь с охоты на стойбище, мужчины направлялись в мужскую половину лагеря, а женщины — в женскую. Те и другие ели отдельно. Лучшие части мясной добычи, составляющей продукцию мужского труда, поступали мужчинам. Для женщин эти части мясной добычи были запретными, а если и не регламентировались в такой категорической форме религиозного запрета, то все же оставались в большинстве случаев за мужчинами охотниками. Остальное получали женщины в дополнение к своей растительной пище. В свою очередь женская половина лагеря уделяла часть собранной за день растительной пищи мужчинам.

Говоря о различных ступенях в развитии разделения труда, К. Маркс и Ф. Энгельс указывали, что «каждая ступень разделения труда определяет также и отношения индивидов друг к другу соответственно их отношению к материалу, орудиям и продуктам труда».¹⁹ Поэтому вместе с разделением труда возникает и общественно регламентированное распределение, притом не всегда равное количественно и качественно, как и участие обоих полов в общественном производстве. Наглядным свидетельством этого является приведенный выше австралийский этнографический материал.

Имея в виду материалы этнографии, Г. В. Плеханов в предисловии к русскому изданию «Коммунистического манифеста» писал: «... Нужно помнить, что в первобытном обществе очень рано возникает разделение труда между мужчинами и женщинами, чем порождается *антогонизм полов*, сказывающийся в пище и в нравах, и в развлечениях, и в искусстве, и даже в языке. Тому, кто упустит из виду материальные и духовные последствия этого антогонизма полов, останутся совершенно непонятными многие важные стороны первобытной жизни».²⁰

На австралийском материале эти социальные противоречия прослеживаются с отчетливостью во всех областях

¹⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 20.

²⁰ Г. В. Плеханов, Соч., т. XI, Госиздат, М.—Л., 1923, стр. 302.

материальной и духовной жизни общества. У австралийцев, как известно, существовал даже особый «женский язык», отличавшийся от мужского многими фонетическими и лексическими различиями. Мифология и культ, как мы видели выше, не остались в стороне от этих социальных противоречий. Одним из наглядных свидетельств этому служит упомянутое выше разграничение в религиозной жизни родовой общины: у мужчин и женщин была своя тайная обрядовая жизнь и связанная с нею мифология, которая сохранялась в строжайшей тайне и являлась для обоих полов взаимным табу.

Социальные противоречия, порождаемые развитием естественного разделения труда, имели место не только между мужской и женской половинами родовой общины, но и внутри половых групп. Они возникали в них вместе с развитием возрастного разделения труда, порождающего в социальном отношении возрастную дифференциацию родовой группы. Наиболее остро эти противоречия сказывались среди мужской части населения, занятого в основной, ведущей отрасли производства — охоте.

До посвящения в категорию взрослых мужчин охотников австралийский юноша, а иногда и сформировавшийся уже вполне мужчина, оставался во всех отношениях неполноправным. Все, чем пользовался «посвященный», для него, «непосвященного», оставалось запретным. Только пройдя через весь цикл обрядов посвящения, юноша, ставший за этот период уже взрослым мужчиной, получал общественно признанные за ним права. Ему вручалось охотничье оружие, а вместе с ним предоставлялось право самостоятельно охотиться на территории родовой группы и участвовать в качестве равноправного члена в коллективной охоте. С посвящением в категорию взрослых мужчин охотников ему разрешалось наконец вступать в брак и участвовать в корробори (празднествах и плясках, завершавшихся осуществлением прав группового супруга). Его посвящали в тайны тотемического культа и мифологии, и он мог принимать участие в церемониях интичиума (умножение тотема) и инициации, имевших, по представлениям австралийцев, решающее значение для жизни родовой общины. Ему показывали «святая святых» тотемической группы — место совершения обрядов интичиума, почитаемое за центр сосредоточения духов-тотемов, и священные предметы,

в частности чуринги, воплощающие будто бы в себе души членов тотемической группы. Он освобождался от ряда пищевых табу, которые обязан был соблюдать до своего посвящения. Ему, наконец, предоставлялось право присутствовать на советах старших мужчин — «стариков», руководивших хозяйственной и общественной жизнью.

Но, присутствуя на этих советах, он не имел права высказываться и фактически не принимал активного участия в решении общественных дел. Выслушав высказывания и решения старших, он выполнял их, как и другие члены общины, обязанные подчиняться решениям «стариков». Из своей добычи мужчина должен был лучшую часть отдавать старшему возрастному слою мужчин — «старикам». Старшие делили добычу, руководствуясь существовавшими в обществе нормами распределения, и непосредственному добытчику-охотнику, пришедшему в стан с убитой дичью, давалось только то, что было положено для его возрастной группы (т. е. занимаемого места в обществе). Мужчина мог принимать участие в различного рода «дипломатических» миссиях, но решать вопросы, связанные с внешними сношениями родовой общины и племени с соседними племенами, он не имел права. Ему предоставлялось право участия в обрядах инициума и инициации, но руководить этими сложными церемониями он не мог. Наиболее важные мифы, известные лишь «старикам», для него оставались тайной. Ему предоставлялось право на брак и участие в корробори, но он не решал matrimониальных вопросов, связанных с регулированием браков. Эти вопросы входили в компетенцию старших, решавших их с учетом сложной тотемической генеалогии.

Только пройдя высшую ступень посвящения, взрослый мужчина получал право высказывать свое мнение на совете «стариков», и только став отцом взрослых детей, которые тоже стали отцами, он получал возможность быть причисленным к «старикам» и руководить вместе с ними всей хозяйственной, общественной и обрядовой жизнью тотемической группы. Если он не был стар физически и обладал надлежащими качествами, он мог стать вожаком своей тотемической группы, выполняя эти функции с общего согласия совета «стариков», который являлся фактически центром всей общественной жизни.

Жизнь индивида, протекавшая в рамках этой половозрастной структуры, была не лишена, следовательно, свойственных данному обществу социальных противоречий. Наказания, которые налагал совет «стариков» на нарушителей социальных установлений общества, указывают с определенностью, что эти социальные противоречия обнаруживались иногда в очень резкой и драматической для отдельной личности форме. Возникающий на основе поло-возрастного деления известный антагонизм между мужской и женской половинами родовой общины, с одной стороны, и возрастными группами в каждой из них — с другой, сдерживались не только функционирующими социальными учреждениями, но и такими формами идеологического воздействия, как религия. Придавая сократительный характер существующему в обществе порядку вещей, тотемические верования закрепляли его идеологически. Социальные противоречия, способные привести к острым и драматическим столкновениям, амортизировались в религиозную форму, социальные регламентации становились для индивида и соответствующих групп общества табу, и они подлежали неуклонному выполнению.

Поло-возрастное деление возникает, судя по всему, рано, вероятно, еще до родового строя.

Пока шел процесс формирования человека и человеческого общества, люди жили стадами, как и их непосредственные предки — ископаемые человекообразные обезьяны. Отличительную особенность первобытного человеческого стада составляла качественно иная, чем у животных, связь — не зоологическая, а общественная, т. е. связь по труду, которой не могло быть у животных предков человека.

Материальное производство — первая из предпосылок всякого человеческого существования — возникает изначально в качестве общественного отношения в том смысле, что имеет в виду сотрудничество ряда индивидов. С развитием и усложнением производства развиваются устойчивые общественные связи людей, устанавливаются определенные правила общежития, регулирующие отношения между членами коллектива, развиваются формы общественного сознания, закрепляющие в обычаях и традициях общественные представления людей.

С развитием охоты на крупного зверя, требовавшей не только напряженного, но и слаженного коллективного

труда, все более возрастала жизненная необходимость объединения людей в тесные, сплоченные общины. Археологией установлено, что уже неандертальцы, охотившиеся на таких гигантов, как мамонты и носороги, жили несравненно более многочисленными и сплоченными группами, чем все предшествовавшие им люди.

Живя в условиях ледникового периода, когда большая часть северного полушария была покрыта льдом, неандертальцы овладели искусством добывания огня и широко расселились по земле. Их мозг по объему приближался к мозгу современного человека.

Эпоха позднего палеолита, относящаяся к концу ледникового периода, была периодом крутого подъема как в развитии самого человека (переход от неандертальского типа к современному физическому типу человека), так и в развитии общества (переход от первобытного человеческого стада к родовому строю общества). Этот крутой подъем был исторически подготовлен всем ходом предшествующего развития. Потребность иметь более совершенное оружие — копья и дротики с легкими тонкими и более острыми наконечниками, сильнее поражающими добычу, — привела к появлению новой, более совершенной и сложной техники обработки камня, обеспечивавшей возможность получения узких и тонких ножевидных пластинок. Развитие обработки рога и кости способствовало дальнейшему усовершенствованию орудий труда.

Изготовление относительно тонких и разнообразных форм орудий требовало точности, гибкости и исключительной четкости в движении руки работающего человека, развития и совершенствования познавательной способности мышления, накопления и обобщения трудового опыта и навыков к труду. Развитие труда и познавательной деятельности человека совершенствовало его организм, а более совершенный организм мог в большей степени, чем раньше, развивать труд. Закономерно развившийся из неандертальца кроманьонец представлял современный физический тип человека.

Переход от немногочисленных недифференцированных по назначению каменных орудий к многочисленным специализированным формам орудий труда — копьям и дротикам с кремневыми наконечниками, скребкам, резцам, сверлам, а позднее костяным гарпунам и копьеме-

талкам, позволявшим на большом расстоянии поражать точным ударом зверя, — способствовал росту и усложнению материального производства, а с ним и общественной жизни человека. Как производство орудий, так и охота с их помощью требовали уже большой предварительной выучки, а впоследствии и специализации на их производстве, что стало, по-видимому, делом мужским. Наличие на стоянках этого времени также значительного количества женских орудий труда, связанных с собирательством и домохозяйством, в свою очередь подтверждает, что естественное разделение труда стало необходимым условием для ведения общественного производства. Выгоды общего труда требовали сплочения человеческих групп; усложнение общественного производства, а рядом с ним взаимоотношений индивидов в их совместной жизни, требовали более совершенных, чем раньше, форм выражения и закрепления общей связи, дисциплины, распорядка труда. А так как производство жизни как своей собственной, путем труда, так и чужой, посредством рождения,²¹ ограничивалось узкими рамками группы лиц, связанных родством и совместной жизнью,²² то эти формы укрепления общей связи должны были по необходимости развиваться лишь в узких рамках отношений родства, общности происхождения. Поэтому первая устойчивая форма организации общества и возникает как первобытнообщинный родовой строй. Основной социальной единицей общества становится род — группа людей, спаянных узами кровного родства, общностью происхождения. Поскольку родство в древнем роде исчислялось по линии матери, род объединял потомков женщин, считавшейся прародительницей общественной группы, т. е. был материнским или матриархальным родом. Материалы археологии доказывают, что возникновение родовой организации общества относится к эпохе позднего палеолита.

С оформлением родového строя общества оформляются в определенные устойчивые системы взглядов общественные представления первобытных людей: возникают разнообразные формы идеологии как отражение в сознании людей их общественного бытия. Возникновение в эпоху

²¹ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 20.

²² Условия археологических находок показывают, что люди в эпоху раннего палеолита жили небольшими группами, бродившими с места на место в поисках добычи.

позднего палеолита искусства — одной из форм идеологии — служит наглядным тому доказательством. Как одна из форм идеологии возникает и религия.

От эпохи позднего палеолита до нас дошло довольно большое количество памятников, культовый характер которых не вызывает сомнений. К ним относятся изображения пораженных копьями и дротиками животных на стенах культовых пещер, изображения маскированных под животных людей, исполняющих обрядовые пляски. Религиозное назначение подобных изображений документируется самым характером воспроизводимых в изображении действий, а также местом расположения этих изображений.

Ряд памятников, позволяющих воссоздать обстановку и характер совершавшихся в то время обрядов, дает основание утверждать, что они воспроизводят тот же в основном круг представлений, что и верования классической формы австралийского тотемизма, вплоть до обрядов инициации. Наиболее наглядно эта связь с обрядом посвящения видна в памятниках пещеры Монтеспан (Франция). В ней обнаружено несколько десятков скульптурных изображений животных — лошадей, медведей, львов и др., на туловищах которых сохранились следы преднамеренных ударов по ним дротиками и копьями. Из них особенно интересно изображение медведя, к которому, очевидно, приставлялась настоящая голова и весь он покрывался шкурой. Следы человеческих ног, сохранившиеся благодаря предохранившей их известковой корке, принадлежат в основном мальчикам 10—16 лет и в значительно меньшем числе мужчинам. Следы расположены вокруг скульптуры, причем в некоторых местах имеют одновременный отчетливый приступ на пятки. Нет сомнения, что это следы обрядовой пляски, исполнявшейся юношами под руководством старших. Попытка ряда ученых рассматривать эти памятники в свете австралийских тотемических обрядов интичиума, а также обрядов инициации является, на наш взгляд, вполне правомерной.

Глава шестая

ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ В ПЕРВОБЫТНОМ ОБЩЕСТВЕ И ВОПРОСЫ ЛИЧНОЙ ИНИЦИАТИВЫ В РАЗВИТИИ ПЕРВОБЫТНОЙ КУЛЬТУРЫ

Отметая идеалистический вздор о том, будто исторический процесс и всемирная история являются лишь результатом деятельности великих личностей, стоящих за пределами «причинности естественных законов», марксистский детерминизм, как известно, не отрицает и не принижает роли личности в историческом процессе. Наоборот, подчеркивая огромное значение творческой, трудовой и революционной энергии масс, обусловленных в своей деятельности объективной причинностью общественного процесса, детерминизм отвергает фаталистические представления о безличной эволюции, потому что история вся состоит из действий личностей, и объективная причинность общественного процесса не уничтожает самостоятельности личности, ее активности, инициативы. На это указывал В. И. Ленин в 1894 г. в работе «Что такое „друзья народа“ и как они воюют против социал-демократов». В этом выдающемся произведении — подлинном манифесте русских коммунистов — В. И. Ленин писал: «Идея детерминизма, устанавливая необходимость человеческих поступков, отвергая вздорную побасенку о свободе воли, нисколько не уничтожает ни разума, ни совести человека, ни оценки его действий. Совсем напротив, только при детерминистическом взгляде и возможна строгая и правильная оценка, а не сваливание чего угодно на свободную волю. Равным образом и идея исторической необходимости ничуть не подрывает роли личности в истории: история вся складывается именно из

действий личностей, представляющих из себя несомненно деятелей».¹

Проблему общества и личности исторический материализм рассматривает, следовательно, как диалектический процесс взаимодействия объективной исторической необходимости и сознательной деятельности людей, личностей, ибо история вся складывается из действий личностей, а деятельность личностей направлена на преобразование объективного мира, в том числе общественных отношений людей.² Историческая необходимость возникает как равнодействующая в этом процессе, в которую вливаются частицами индивидуальные воли людей, а объективная причинность, обуславливающая их деятельность, является одновременно и критерием для оценки общественной роли личности, самостоятельных действий и лица каждого индивида.

В письме к Г. Штаркенбургу Ф. Энгельс указывал: «... нет автоматического действия экономического положения ... сами люди делают свою историю, но в определенной, обуславливающей их, среде, на основе уже существующих действительных отношений...».³ В другом письме, к И. Блоху, Ф. Энгельс писал: «Но из того обстоятельства, что воли отдельных людей, которые хотят каждый того, к чему их влечет их физическая конституция и внешние, в конечном счете экономические, обстоятельства (или свои собственные, личные или общесоциальные), что эти воли достигают не того, чего они хотят, но сливаются в нечто среднее, в одну общую равнодействующую, — из этого не следует заключать, что эти воли равны нулю. Наоборот, каждая воля участвует в равнодействующей и постольку включена в нее».⁴

Следовательно, личность не является пассивным продуктом общественных отношений. Выражая своей сущностью индивидуальное бытие общественных отношений, личность формируется и изменяется в ходе активного воздействия на внешний мир, и только через эту актив-

¹ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 1, стр. 159.

² Там же, стр. 159, 415.

³ Ф. Энгельс. Письмо к Г. Штаркенбургу. 15 января 1894 г. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. II, М., 1952, стр. 485.

⁴ Ф. Энгельс. Письмо к И. Блоху. Лондон, 21—22 сентября 1890 г. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. II, стр. 469.

ную созидательную деятельность индивид проявляет себя в обществе как личность, т. е. обретает относительную самостоятельность, своеобразие, в котором по-разному сочетаются индивидуальные и общественные элементы, составляющие в сумме содержание и облик общественного индивидуума, личности.

Идеологи империализма, извращая марксизм-ленинизм, приписывают марксизму понимание личности как пассивного продукта общественных отношений. Марксистское учение об общественной природе личности они рассматривают как стремление коммунистов растворить личность в массе и тем самым лишить ее активности, самостоятельности, личной инициативы в развитии общественной жизни и культуры. Помимо прямых клеветнических нападок на идеологию марксизма-ленинизма, они прибегают к ссылкам на «доисторию», в которой первобытнообщинный строй порождал якобы лишь чувство стадности, в котором растворялась подавленная массой личность.

Эти надуманные представления о «безличности дикарей» не соответствуют действительному положению. Первобытное общество дает немало примеров оригинального развития личности. В его среде мы встречаем не только выдающихся охотников, особо умелых добытчиков, выделяющихся своим искусством из общей массы, но также людей, особо искусных в изготовлении орудий и других предметов материальной культуры, подлинных художников в области орнамента, скульптуры и графики, состоящей часто из целых комплексов изображений, исполненных с несравненным реализмом; встречаем мы в этом обществе и людей выделяющихся своими знаниями, памятью, ораторским искусством; людей с сильным характером и личной храбростью, людей, одаренных особым поэтическим восприятием действительности, проявляющих свое художественное мышление в фольклоре.

Этнографические материалы, в частности народов северной части Сибири, убедительно свидетельствуют, что первобытнообщинные формы труда вовсе не означали в действительности какой-то нивелировки личности. Коллективные формы деятельности, связавшие личность с обществом, обуздали не только зоологический индивидуализм, но и создали основу для формирования общественной природы личности, облика конкретного чело-

века, т. е. личности, крепко связанной с коллективом. Через формы первобытнообщинного труда и общежития личность как бы кристаллизуется в своих общечеловеческих и конкретно-исторических качествах, воспринимая все ценное, что хранит общество от предшествующих поколений, и утверждая в своей деятельности данный конкретно-исторический общественный строй, его прогрессивные и реакционные тенденции.

Примечательно с этой точки зрения описание, например, сибирской «поколюги», данное Ф. Врангелем, путешествовавшим по Сибири в 1820—1824 гг.⁵ Он приводит, как мы видели выше, весьма красноречивые детали, характеризующие развитие оригинальных черт личности в условиях коллективных форм первобытного производства. То же было отмечено Н. П. Никульшиным в начале советской эпохи у эвенков.

Зимой, во время промысла копытного зверя, у охотников эвенков имело место наиболее рациональное распределение труда, которое производилось обычно с учетом личных возможностей каждого из участников. «Когда идут к месту охоты, — писал по этому поводу Н. П. Никульшин, — лучший охотник идет обычно позади, а другой прокладывает ему след, чтобы сохранить силы для скрадывания и преследования. Расставляет силы (т. е. участвующих в охоте людей, — А. А.) лучший или более опытный охотник».⁶

Особенно ярко проявлялась оригинальная сила развития личности в этих обществах в моменты таких испытаний и поражений человека, как недоловы, недопромысел и голодовки. О полярных племенах, охотниках на морского зверя, В. Г. Богораз писал, имея в виду свои непосредственные наблюдения в конце XIX—начале XX в.: «Длинные пурги, мешающие охотникам выходить на промысел, доводят население до голода и, что еще хуже, до полной темноты. Лампы гаснут одна за другой из-за отсутствия ворвани, и голодные люди остаются в темноте и холоде. Эти невольные досуги наполняются и как бы расцветаются причудливыми цветами сказоч-

⁵ Ф. Врангель. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю... ч. I, СПб., 1841.

⁶ Н. П. Никульшин. Первобытные производственные объединения и их роль в социалистическом строительстве у эвенков. Л., 1939, стр. 38.

ного воображения. Вместе с тем, каждая сказка оканчивается неизбежной концовкой: *ваго, ёчкин тинмуган-ага, я убил ветер ...* Если пурга длится слишком долго, два или три наиболее смелых охотника выходят из жилища, связавшись предварительно длинным ремнем, чтобы не растерять друг друга в темноте. И так они бредут вперед ощупью, облепленные мокрым снегом, стараясь пробраться в места, более защищенные от ветра, и там найти какую-нибудь возможность промысла.⁷

Первобытнообщинный строй и коллективные формы труда не означают на практике, следовательно, какой-то нивелировки личности; индивидуальность в этом обществе, крепко спаянная с коллективом, обретает высокую степень цельности потому, что коллективизм — важнейшая черта образа жизни людей первобытного общества, а коллективные формы трудовой деятельности и общежития — лучшая школа воспитания высоких духовных качеств и оригинальной силы развития личности. Понимание долга и чести, как преданности людей общественным интересам, обусловлено в первобытном обществе характером общественных отношений, общинных по своей сущности, и ориентировано на укрепление этих отношений, составляющих общую основу жизни и деятельности людей и критерий для оценки действий каждой личности. «Если алеут равнодушен к стяжательству имени, — писал И. Вениаминов, — натурально, что для него чужда зависть, и особенно та злая зависть, которая ненавидит отличных, — она совсем не может иметь места в его сердце».⁸

В соответствии с природой общественных отношений представление о долге в первобытном (родовом) обществе естественно отождествлялось с заботой о других людях, и продиктованные этой заботой поступки справедливо (в субъективном и объективном смысле) рассматривались обществом как достойные похвалы и подражания. В моральном «кодексе» алеутов, например, под этим углом зрения шло разграничение всех славных, по их понятиям, и постыдных поступков: «... во время бури

⁷ В. Г. Богораз-Тан. К вопросу о применении марксистского метода к изучению этнографических явлений. Этнография, 1930, № 1—2, стр. 5.

⁸ И. Вениаминов. Записки об островах Уналашкинского отдела, ч. II, СПб., 1840, стр. 31.

и других бедствий спасти других или хотя одного с явной опасностью своей жизни; во время походов или путешествий удалством своим и расторопностью отвергать общую беду или недостаток в пище».⁹

На основе такого понимания обязанностей и сознательного подчинения личных интересов общественным в первобытном (родовом) обществе воспитывались и высоко ценились такие качества, как смелость, настойчивость в достижении цели, выдержка, воля. Об алеутах И. Вениаминов писал: «... при опасности на море, сколь бы она ни была велика и неожиданна, алеут не потеряется и не оробеет, и до тех пор будет противоборствовать со всею отважностью, осторожностью и искусством, пока позволят его телесные силы».¹⁰ По свидетельству того же автора, алеут «спокойно и с возможным хладнокровием дает ... вынуть железные зубки из своей ноги», когда его ногу пробивало клепцой, «или, что также нередко случается, по невозможности иметь помощь от другого, несчастный сам делает всю эту операцию».¹¹ И далее И. Вениаминов писал: «Надобно заметить, что железные зубки почти никогда нельзя вынуть тем же путем (каким они вошли в ногу, — А. А.), но должно расколоть палку, в которой утверждены зубки и потом протодеть их сквозь кость ноги».¹² Во всяком другом болезненном состоянии не услышите от него (алеута, — А. А.) ни стону, ни крику, даже при самой ужасной боли».¹³

Столь же ценились в первобытном (родовом) обществе и такие черты характера, как трудолюбие, правдивость, скромность. И. Вениаминов писал: «В тяжелых работах, как-то: при больших переездах на море или переходах на суше алеут действует, хотя не быстро и даже мешковато, но целый день, или сказать лучше, до тех пор, пока не выбьется из сил, и, разумеется, без всякого ропота, хотя бы это было не по его вине. Он не поропщет даже и тогда, если после самых тяжких трудов должен будет почевать в мокроте, голодный и без приюта».¹⁴ А вот и еще одно место из описания И. Ве-

⁹ Там же, стр. 116—117.

¹⁰ Там же, стр. 35—36.

¹¹ Там же, стр. 21.

¹² Там же, стр. 22.

¹³ Там же, стр. 21.

¹⁴ Там же, стр. 22.

ниаминова, весьма характерное для духовного облика людей родового общества: «... должно сказать, что гордость, тщеславие, пронырство, хитрость, коварство и т. п. не имеют места в их (алеутов, — А. А.) характере, как и в их языке».¹⁵

Моральные качества, присущие человеку родового общества, не являются, следовательно, произвольными, стоящими за пределами «причинности естественных законов». Марксизмом-ленинизмом давно уже доказано, что нравственные нормы в человеческом обществе возникают как процесс идеологического отражения общественного бытия, а их изменение и развитие причинно обусловлено развитием общественной жизни. Но это не означает, что процесс изменения нравственных норм и присущих человеку моральных качеств есть стихийный процесс. Каждый человек, как личность, развивается в условиях конкретного общественного бытия, активно участвуя в общественно-исторической практике. Обусловленные этой практикой нравственные чувства человека реализуются им в своем практическом поведении, в добровольном соблюдении нравственных норм. Воспитательная роль жизни и требований общества, связанных с жизнью, помогают индивиду превратить нравственные взгляды и чувства в нравственные качества, т. е. обрести способность выполнять нравственные нормы по привычке, по традиции, в силу органической потребности поступать так, а не иначе. Природа общественных отношений, определяющая развитие личности и ее внутреннее содержание, определяет также и меру требований общества к индивиду.

По сообщению выдающегося датского ученого Г. Ринка, у эскимосов каждый должен был ходить на охоту, иначе его презирали.¹⁶ О том же сообщает и Биркет-Смит, говоря о материковых эскимосах, так называемых эскимосах карибу, существовавших за счет охоты на канадскую разновидность дикого оленя, известную под названием карибу.¹⁷ Описывая экономические отношения

¹⁵ Там же, стр. 62.

¹⁶ Henry Rink. *Tales and Traditions of the Eskimo*. Edinburg and London, 1875, p. 162 al.

¹⁷ Birket-Smith. *The Caribou Eskimo*, t. I. Report of the Fifth Thule Expedition 1921—1924. Copenhagen, 1929.

эскимосов, в частности их правовые представления и обычаи, ограничивающие накопление частной собственности, Г. Ринк привел большое количество этнографических материалов, свидетельствующих о роли общественного мнения в реализации этих отношений и мере требовательности общества к индивиду, предполагающей критику недостатков личности.¹⁸

У алеутов, например, считалось постыдным «при дележе добычи не быть довольным и явно показывать свою жадность (в последнем случае все отдавали такому свои части в посмеяние)». ¹⁹ Алеут, по свидетельству И. Вениаминова, «не охотник ни в каких случаях лгать и выдумывать ложное», ²⁰ и «дорожит похвалою и славой только такую, которую отдают ему посторонние. Иначе, кто сам захочет хвалить себя или рассказывать о себе, что-либо хорошее, хотя и справедливое, то вместо славы приобретает насмешки. В старину таких самохвалов так же восхваляли в песнях, как и тех, кои приобрели славу, но, разумеется, в насмешку ему и в укоризну потомков его». ²¹ У нивхов (гиляков), по сообщению Л. Я. Штернберга, также требовалось быть скромным. ²² С другой стороны, Вениаминов сообщал: «Справедливая похвала и добрая слава для него (алеута, — А. А.) и прежде были и ныне есть величайшая награда и высочайшее утешение; при всем хладнокровии своем он готов не пощадить себя для приобретения ея». ²³

Нормы отношений между обществом и личностью, причинно обусловленные характером общественных отношений, существуют и развиваются исторически, ибо человек живет в обществе, а личность выступает как индивидуальное бытие общественных отношений. В ней сходятся опосредствовано через сознание все нити общественных взаимосвязей и на нее ориентированы воспитательно, в плане формирования определенного духовного облика человека, все формы общественного сознания. Нагляд-

¹⁸ Henry R i n k, op. cit., p. 9 et sq.

¹⁹ И. В е н и а м и н о в, ук. соч., стр. 116.

²⁰ Там же, стр. 40.

²¹ Там же, стр. 59.

²² Л. Я. Ш т е р н б е р г. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, т. I, ч. 1, СПб., 1908, стр. 138, прим. 19.

²³ И. В е н и а м и н о в, ук. соч., стр. 58.

ным примером этого служит искусство, в частности фольклор.

Фольклорные характеристики нравственных качеств человека, как известно, полярны: добру противостоит зло, правде — ложь; мужеству — трусость; скромности — спесивость; добросердечию — жестокость; искренности — лицемерие; совести — бессовестность; стыдливости — бесстыдство и т. п. Эта полярность характеристики нравственных качеств человека предполагает, следовательно, относительную самостоятельность в выборе того или иного поведения личности, хотя это не исключает признания зависимости человеческих поступков от общественно-исторических условий, которые ставят определенные границы действиям личности. Вне этой относительной свободы действия не могло бы идти речи о моральной оценке поступка. На это указывал В. И. Ленин, говоря, что марксистский детерминизм, признавая зависимость поведения человека от существующих общественных отношений, «... нимало не уничтожает ни разума, ни совести человека, ни оценки его действий. Совсем напротив, только при детерминистическом взгляде и возможна строгая и правильная оценка, а не сваливание чего угодно на свободную волю».²⁴

Историческое развитие личности обусловлено общественным процессом, а потому «действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений».²⁵

Будучи членом общества, индивид воспитывается в духе требований этого общества, и мера уважения к нему, так же как и мера требований общества к индивиду, являются, следовательно, категориями историческими. «Алеуты не знают, — говорит И. Вениаминов, — что считается за стыд между просвещенными, но они стыдливы по-своему, и очень стыдятся того, что между ними считается за стыд».²⁶

Исторически возникает и дифференциация нравственных качеств человека, лежащая в основе характеристики личности. Чукотское прилагательное *нынгнннгин*, по свидетельству В. Г. Богораза, означает «свирепый, алч-

²⁴ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. I, стр. 159.

²⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 36.

²⁶ И. Вениаминов, ук. соч., стр. 57.

ный, страшный», а также «хитрый», «лукавый».²⁷ Столь же примечательно с этой стороны и чукотское слово *нгынывич*, что буквально означает «соответственное тебе», употребляемое для выражения зависти.²⁸ Категории этики, выражающие с разных сторон связь личности с обществом, развиваются, следовательно, исторически, и личность выделяется в характеристиках моральных качеств лишь силой исторического процесса.

Чукотский героический эпос, характерный для поздних стадий развития первобытнообщинного строя, уже не только учитывает субъективный момент, проявляющийся в характере личности, но и показывает, какую яркую печать накладывает характер личности на ее деятельность и поведение, придавая личности черты своеобразия.²⁹ Каждый персонаж как тип, характерный для данного общества, является в чукотском фольклоре носителем социальных взглядов и представлений этого общества. Ходом развития персонажи ставятся в самые различные отношения к обществу, или оставаясь достойными подражания, или вызывая порицание, т. е. служат выражением идейно-критической оценки действительности, средством формирования взглядов на общественные явления, формирования воли и чувства людей.

Художественно выразительные индивидуальные характеристики героев фольклора раскрываются и обобщаются под этим социальным углом зрения, но каждый герой вместе с тем представляет собой совершенно живой образ оригинальных черт личности. Комментируя нивхское (гиляцкое) сказание о женщине, вышедшей замуж за тюленя, Л. Я. Штернберг в примечаниях к тексту мифа (*тылгунд*) писал: «Здесь герой-тюлень трактуется с чисто человеческой точки зрения, как существо, страдающее от неспособности к новой среде и новым формам борьбы за существование. На охоте он неудачник, все его дразнят и попрекают каждым куском мяса. „Не стать тебе мужчиной! Ты ешь только мясо, убитое слабым стариком!“, — упрекает его старик. И он

²⁷ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе, ч. 1. Образцы народной словесности чукоц. (Тексты с переводом и пересказом). СПб., 1900, стр. 35, прим. 11.

²⁸ Там же, стр. 132, прим. 2.

²⁹ См. выше, стр. 73—75, 82—84.

бежит обозленный, куда глаза глядят, ища гостеприимства у больного старика. С большим художественным тактом сказание заставляет несчастного героя умереть так же жалко, беспомощно, как и жил: „шубой покрылся и умер“.³⁰

В чукотском рассказе об Аигинто³¹ «встреча между Аигинто и богатым оленеводом прекрасно характеризует независимость духа этого бедного старика и опасение его уронить свое достоинство даже перед чужим радушием».³²

Чувства, отраженные в фольклоре народов Севера, весьма разнообразны, и столь же разнообразны черты характера, составляющие психологическую структуру личности. У нивхов (гиляков) Л. Я. Штернберг обнаружил до 12 видов фольклора, среди которых лирика — «самая оригинальная и сильная отрасль гиляцкой поэзии. В ее мотивах нет ничего заимствованного, все дышит непосредственностью, оригинальностью, силой, свежестью образов, глубоким чувством природы. Песни и лирические поэмы гиляков — пьесы, создаваемые ad hoc, каждым отдельным лицом по тому или другому случаю. Творчество вдохновения здесь оплодотворяется силой непосредственно переживаемого. Многие песни и поэмы, по большей части подслушанные излияния даровитых певцов, становятся впоследствии общим достоянием, но и в народном обиходе они продолжают носить печать своего автобиографического происхождения».³³

О певцах и сказателях, как людях одаренных особым поэтическим восприятием действительности, свидетельствует трогательное поверие о том, что способность эта — дар свыше. У чукчей сказочник, подобно шаману, считается «вдохновенным», т. е. одержимым особым духом, который вселяется в человека и говорит вдохновенно его устами.³⁴ Певцов чукчи почитают за потомков Рультеннина, небесного певца, отождествляемого с созвездием Орион.³⁵ У нивхов поэтическая одаренность людей

³⁰ Л. Я. Штернберг, ук. соч., стр. 195, прим. 2.

³¹ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, текст № 98.

³² Там же, стр. XXXII.

³³ Л. Я. Штернберг, ук. соч., стр. XVIII.

³⁴ В. Г. Богораз. Народная литература палеоазиатов. В сб.: Литература Востока. Сб. статей, вып. 1, Пгр., 1919, стр. 51.

³⁵ Там же, стр. 64.

связывается с расположением к человеку особого земного духа — *миф-кехн*, который поселяется будто бы на кончике языка, а когда покидает певца, то последний умирает.

Высокая одаренность народных певцов и сказителей засвидетельствована многими авторитетными исследователями, имевшими возможность непосредственно наблюдать их вдохновенное творчество в живой этнографической действительности. Л. Я. Штернберг об этом писал: «Характерная черта гиляцкого сказочника — это дар импровизации».³⁶ С одним из таких «избранников», молодым нивхом Койныта, Л. Я. Штернберг жил несколько недель вместе. Вот что он писал об этом молодом, но уже славившемся своим талантом певце: «Бедный, как Иов, одинокий, бесприютный... он отдался весь своему призванию... импровизировал поэмы, пел песни, а гиляки, страстные любители поэзии, целыми ночами слушали его, дая его потом юколой, ремнями и т. п. мелочами».³⁷

Напомним в связи с этим описанного К. Расмуссеном эскимоса по имени Ивовая ветка, певца, прекрасно знавшего также старые предания своего племени.³⁸ На вопрос К. Расмуссена: много ли он — Ивовая ветка — сложил песен, последний ответил: «Сколько у меня песен, я не могу тебе сказать. Не считал. Знаю только, что у меня их много и что все во мне обращается в песни. Я пою как дышу».³⁹

Здесь мы подходим к большой и сложной научной проблеме — взаимодействию творчества и традиции, лежащих в основе явлений культурной жизни. Применительно к устному народному творчеству, это взаимодействие культурной традиции и личной инициативы отмечалось исследователями уже неоднократно. «Впрочем, поэзия, — писал Л. Я. Штернберг, — культивируется у гиляков не одними избранниками, вроде Койныта. Людей с поэтическим темпераментом среди них довольно много. Вдобавок, как все первобытные люди, гиляки обладают тонко раз-

³⁶ Л. Я. Штернберг, ук. соч., стр. XI.

³⁷ Там же, стр. XIII.

³⁸ К. Расмуссен. Великий санний путь. 18 000 километров по неисследованным областям арктической Америки. Л., 1935, стр. 134—136.

³⁹ Там же, стр. 136.

витой памятью, и каков бы ни был первоначальный источник той или другой пьесы, в конце концов, переходя из уст в уста, она становится общим народным достоянием. Почти нет поэтому среди гяляков человека, который не знал бы целого ряда распространенных сюжетов или пьес. Вся разница — в искусстве передачи, в подробностях. Но публично редко какой гяляк решится выступить, и когда в долгие зимние ночи в большой юрте собирается народ послушать поэзии, готовый сидеть до самого утра, то на сцене всегда фигурирует настоящий поэт-избранник». ⁴⁰

О высокой даровитости людей, создававших народную литературу, красноречиво свидетельствует одно долганское сказание, в котором повествуется о певце, перепевшем в состязании даже духа. ⁴¹ «Конечно, в этом собирательном творчестве, — справедливо замечал В. Г. Богораз, — личный талант имеет огромное значение. Народная литература создается собирательным творчеством талантов, а не собирательным творчеством посредственностей». ⁴²

Проблема взаимодействия творчества и традиции, традиции и личной инициативы в развитии культуры есть историческая проблема.

Понимая познание как исторический процесс, составляющий одну из необходимых сторон общественного развития, мы далее вынуждены будем признать, что общечеловеческое и конкретно-историческое в личности имеют исторический по своей природе характер. В преемственной смене поколений веками накапливается огромный культурно-исторический опыт, и масса материальных и духовных благ, созданных человечеством в процессе общественно-исторической практики, переходит преемственно к последующим поколениям. Воспринимая все ценное, что накоплено обществом от предшествующих эпох, личность в своем духовном облике отражает, следовательно, не только существующие общественные отношения, но и общеисторическое, вытекающее из преемственного развития общественных форм.

⁴⁰ Л. Я. Штернберг, ук. соч., стр. XIII.

⁴¹ А. А. Попов. Долганский фольклор. Л., 1936, стр. 18.

⁴² В. Г. Богораз. Народная литература палеоазиатов, стр. 51.

Тысячи великих изобретений остались в первобытной истории безызвестными, но на каждом памятнике первобытной культуры сохранились следы единства труда и познания, творчества и традиции, общечеловеческого и конкретно-исторического. Трудом человек завоевывал господство над природой и, видя дальше других, все более ощущал, что высота его достижений покоится на плечах предшествующих поколений. Вот почему народ так бережен к своей культуре и культурные явления имеют всегда этнические черты. Да и о развитии личности надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества, как учили этому основоположники марксизма, К. Маркс и Ф. Энгельс.⁴³

За многие тысячелетия своего существования на Севере племена арктического побережья, тундры и тайги создали, как известно, оригинальную культуру, высоко приспособленную к местным условиям. «Культура полярных племен, — писал В. Г. Богораз, — вообще представляется своеобразной, я сказал бы, почти чудесной. Мелкие группы охотников, живущих на самой окраине вечного льда и вылавливающие себе ежедневную пищу из холодного и бурного моря, сумели из китовых ребер и глыб снега создать себе теплое жилище, сделали кожаную лодку, лук из костяных пластинок, обвитых сухожилиями, затейливый гарпун, сеть из расщепленных полосок китового уса, собачью упряжку и сани, подбитые костью, и многое другое».⁴⁴

В личности, как и в культуре, общечеловеческое формируется из конкретно-исторической практики тех общественных сил, которые стоят во главе исторического прогресса, придающие общечеловеческому в личности свои конкретно-исторические черты. Возникающая в итоге психологическая структура личности оказывается столь же совершенно приспособленной к условиям материальной жизни общества, как и физическая система человека, дополняемая элементами созданной им в веках культуры. Свидетельства на этот счет этнографов и других бытописателей вполне единодушны.

⁴³ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 146.

⁴⁴ В. Г. Богораз. Народная литература палеоазиатов, стр. 52.

Кнуд Расмуссен, один из наиболее крупных авторитетов в этой области,⁴⁵ писал о жизни эскимосов стоянки около залива Лаюна.

«Стояли жесткие холода, бушевали бури. Ежедневно подымалась метель, и температура беспрерывно держалась на -50° . Дни были короткие, и, чтобы использовать по возможности все светлое время, охотники выезжали на промысел еще в потемках и возвращались уже в потемках. Вся добыча немедленно свеживалась и делилась между жителями стойбища, а так как добыча не превышала того, что в большинстве жилищ съедалось за один раз, то возвращение охотников домой ожидалось с таким страстным нетерпением, с каким ждет своего куска голодный. И когда мужчины, волочившие за собой убитых тюленей, показывались в полосе отсветов от снежных хижин, вынырнув из мрака, их всегда приветствовал радостный хор женщин и детей. И как только ожидавшие убеждались, что у них теперь будет в котлах мясо, а в лампах жир, все весело кидалось в холодные снежные хижины и пускали полный огонь в лампах. А когда жирный лоснящийся тюлень проскальзывал на своей гладкошерстной шкуре в узкий проход хижины и шлепался на пол, где его должны были освеживать, для обитателей хижины приходило лето, в снежном жилье скоро разливалось тепло... Вместе с теплом увеличивается ощущение уюта, растет общительность, начинаются рассказы о дневных удачах и разочарованиях, языки развязываются. Наслаждаясь едою, люди смехом отгоняют все неприятные воспоминания».⁴⁶

О континентальных эскимосах, охотниках на карибу, Кнуд Расмуссен писал: «Снежная хижина — единственное зимнее жилище континентальных эскимосов, но за неимением сала и ворвани они не в состоянии отапливать жилище, хотя температура воздуха в холодное время года нередко падает ниже 50° . И освещается хижина в долгие темные вечера только чадающей сальной свечкой: фитиль скручивается из мха и обмакивается в растопленное олень сало. Но люди эти так закалены,

⁴⁵ Кнуд Расмуссен родился и вырос в эскимосской среде. Мать Расмуссена была дочерью датчанина и гренландки-эскимоски. Расмуссен говорил по-гренландски (эскимосски), как на своем родном языке.

⁴⁶ К. Расмуссен, ук. соч., стр. 117—108.

что утверждают, будто они никогда не зябнут в своем жилище, какая бы погода не стояла».⁴⁷

Об алеутах И. Вениаминов писал: «На вид они кажутся не очень рослы и довольно неуклюжи... , но зато алеут, когда сидит в своей однолючной байдарке и, разумеется, в своем национальном костюме, совсем другой человек, чем на земле; в то время кажется, что он создан для байдарки или байдарка изобретена для него, чтобы показать его с самой лучшей стороны».⁴⁸ «Самая резкая и сильная черта алеута, — писал тот же автор, — есть их терпеливость, и терпеливость почти до бесчувствия; кажется невозможно придумать такой трудности и такого невыполнимого обстоятельства, которые бы поколебали алеута».⁴⁹ Пытаясь объяснить причины исключительной твердости духа и выносливости алеутов, И. Вениаминов далее отмечал: «... и не удивительно потому, что он (алеут, — А. А.) рождается и вырастает в холодной юрте и в детстве своем почти всегда бывает полунагой и полусытый. При недостатке пищи, почти всегда неизбежном, мать его утешает только тем, что вот скоро обсохнет лайда или скоро перестанет ветер, и он, хочет или не хочет, но должен этого дожидаться, а между тем, время от времени, примером других и привычкою научается быть терпеливым к страданиям, сперва телесным, а потом и духовным».⁵⁰

Мы уже не говорим здесь об инициациях — обрядах посвящения в группу взрослых, а затем и в старший возрастной ранг, широко распространенных у всех так называемых первобытных народов. Обрядам предшествует, как известно, длительный период определенной воспитательной подготовки, формирующей духовно и физически индивида, а сами обряды сопровождаются многочисленными испытаниями, долгими и мучительными, доходящими до настоящих пыток, таких как австралийский обряд испытания огнем и др.

Через общественное бытие, свое активное к нему отношение и деятельность субъект как социальная личность впитывал в себя не только многовековой опыт предшествующих поколений, но и вносил в эту сокровищницу бо-

⁴⁷ Там же, стр. 90—91.

⁴⁸ И. Вениаминов, ук. соч., стр. 7.

⁴⁹ Там же, стр. 20.

⁵⁰ Там же, стр. 24.

гатства свой индивидуальный опыт; через общественное бытие и воздействие форм общественного сознания он обретал, как мы видели выше, определенную психологическую структуру или тип личности, в рамках которой и создавалось то своеобразное сочетание индивидуальных и общественных элементов, составлявших облик конкретного человека, личности. Этой «особой походкой» личность и идет по дороге исторической необходимости, выражая в своем общественном прогрессе действие объективных законов развития общества.⁵¹

О типизации характеров как психологической структуре социальной личности, типичной для определенной эпохи, определенных общественных условий, классов и классовых прослоек общества говорил, как известно, В. И. Ленин, характеризую отдельные этапы и моменты революционной борьбы.⁵²

Применительно к первобытной эпохе, когда общество было еще доклассовым, мы тоже имеем основания говорить о свойственном этому обществу определенном социальном типе личности, в котором психологическая структура, детерминированная общественными условиями, объединяет все духовное содержание личности. На это с определенностью указывают представления основоположников марксизма о людях первобытного общества, в частности широко известная характеристика духовных качеств людей родового общества, данная Ф. Энгельсом в его классической работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства»,⁵³ которую В. И. Ленин, как известно, называл одним из основных сочинений современного социализма.⁵⁴

⁵¹ См.: Г. В. Плеханов. Искусство и литература. М., 1948, стр. 786.

⁵² См.: В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 20, стр. 82; т. 39, стр. 140—141; т. 40, стр. 316.

⁵³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 98.

⁵⁴ См.: В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 39, стр. 67.

Глава седьмая

ЗАБЫТЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ПРОИЗВОДИТЕЛЬНЫХ СИЛ

Краеугольным камнем исторического материализма является, как известно, положение о том, что развитие общества обусловлено ростом производительных сил, находящихся в противоречивом единстве с производственными отношениями, определяющими в конечном счете все остальные явления общественной жизни. Только сведение общественных отношений к производственным, а последних к уровню и характеру развития производительных сил поставило историческую науку на твердую объективную основу и дало возможность представить развитие общества как естественноисторический процесс, т. е. превратило историю, изучающую общество, в подлинную науку.

Основополагающее значение проблемы исторического развития производительных сил требует возможно более точного понимания всех составляющих эту проблему научных понятий. Во-первых, нужно помнить, что производственные отношения составляют общественную форму развития производительных сил и только внутри и посредством этой формы возможно развитие труда и его производительных сил, т. е. орудий труда и самих людей, осуществляющих материальное производство благодаря известному опыту и навыкам к труду; во-вторых, что производительные силы, с помощью которых общество воздействует на природу, добывая необходимые ему средства существования, включают не только орудия, которыми производятся материальные блага, но также и самих людей, с их трудовыми навыками и производствен-

ным опытом. Только опираясь на простейшие формы кооперации труда — эту решающую силу первобытного производства, первобытный человек и смог, как известно, выжить биологически и добиться своего господства над природой. Уже в мустьерскую эпоху человек с успехом охотился на таких гигантов животного мира, как мамонт.

Воздействуя на внешнюю природу в процессе производства, человек, как известно, изменял в то же время и свою собственную природу, и это влияние процессов труда на природу человека, вызывавшее прогрессивные функциональные и структурные изменения в нем, осуществлялось опять-таки в условиях определенной общественной среды, внутри и посредством которой и только через посредство которой возможно развитие труда, развитие материальных производительных сил общества. Человек — продукт истории и общества; он развивается и совершенствуется в окружающей его среде и вместе с нею и через призму общественного опыта смотрит на внешний мир. На основе того же общественного опыта он утверждает свое господство над природой, и опыт каждого поколения — это лишь одно из звеньев в цепи сменяющихся поколений, их борьбы, поражений, побед и надежд.

Опыт и навыки к труду, при помощи которых люди производят материальные блага, используя для этого созданные ими орудия труда, имеют очень важное значение в этом процессе. Вне учета трудовых навыков и опыта, осуществляемых опять-таки в условиях определенной общественной среды, нам многое осталось бы непонятным в истории первобытного общества, особенно в проблеме исторического развития производительных сил. Мы, разумеется, не в состоянии воспроизвести эти навыки и опыт по археологическим материалам и судить на основе этих источников о роли навыков и опыта в общественно-исторической трудовой практике первобытных людей. Но этнографические материалы, полученные путем непосредственного наблюдения соответствующих производственных процессов, являются настолько многозначными, что заставляют невольно о многом задуматься и попытаться понять первобытное общество и его жизнь. Имея в виду деревянные и каменные орудия первобытного человека, мы часто говорим с таким ударением

о его бессилии перед природой, что оно начинает постепенно обретать абсолютные черты, и в этом случае становится непонятным, почему человек выжил биологически. Лишь коррективы этнографии по этому вопросу дают исторически правильную ориентировку. Простое австралийское копьё¹ представляет собой, как известно, длинную тонкую жердь с заостренным концом, обожженным для прочности в горячей золе, но эта тонкая жердь в умелых и сильных руках австралийцев может быть весьма эффективным оружием, способным поражать цель на расстоянии 80—100 м.

Аборигены Австралии, как известно, были одним из самых первобытных народов, сохранившихся на земле. Они жили охотой и собирательством и в поисках животной и растительной пищи бродили постоянно по территории своих кормовых угодий. Их каменные орудия представляли собой в большинстве случаев орудия переходных форм от палеолита к неолиту. Помимо двух видов копий, у австралийцев имелись различной формы каменные топоры, представлявшие собой грубо обсеченные камни, зажатые в рукоятку из вдвойне согнутой палки и отличавшиеся друг от друга только по форме клина. Для резания австралийцами употреблялись каменные ножи, а для выдалбливания — небольшое каменное долото, состоявшее из палки и небольшого кусочка острого камня, прикрепленного на ее конце. Разнообразного вида дубины — прямые и круглые, плоские и кривые — служили орудием и оружием австралийца. Заостренной палкой-землекопалкой женщины обычно вырывали из земли различные съедобные корни, а два плоских камня, которые они терли один о другой, растирая семена диких растений, служили им каменными жерновами. Огонь австралийцы добывали с помощью деревянного огнива — пластинки мягкого дерева с маленькими углублениями посредине, в которых ладонями рук вращалась палочка из твердого дерева; при надобности австралиец мог добыть огонь и с помощью копьеметалки, натирая ее острым ребром о край небольшого деревянного пшита. С помощью тлеющей коры, помещенной в камышовые трубки, австралийцы умели переносить огонь на большие рас-

¹ У австралийцев были и более совершенные копьё, имевшие продолговатый каменный наконечник.

стояния и сохранять его даже в дождливую погоду в пути.²

Вместе с тем исследователи отмечают, что все изделия австралийцев показывают «не только значительную тщательность, с какой сделаны эти предметы (копья, бумеранги, палицы и т. п., — А. А.), но также и художественную отделку».³

Деревянное копьё австралийца, длинное и тонкое, почти абсолютно прямое, хотя сделано оно с помощью всего лишь каменных орудий. Оригинальнейшее изобретение австралийцев бумеранг изготавливается из твердой древесины. Необходимая кривизна придавалась ему с помощью огня с таким расчетом, чтобы это плоское метательное орудие могло вернуться обратно, к месту метания, если не встретит при полете цели. Согнутое под определенным углом, оно при метании получало вращательное движение вокруг своего центра искривления и, описав почти замкнутую кривую, падало к ногам метавшего его человека. «Нет никакого сомнения в том, — писал К. М. Тахтарев, — что палеолитическому человеку Австралии, конечно, потребовалась очень продолжительная практика метания всякого рода дубин, чтобы дойти наконец до подобного изобретения, на основании долгого опыта с метанием плоских и кривых дальнобойных дубин и наблюдения особенностей их полета. К сожалению, мы, конечно, никогда не узнаем, какое число поколений первобытных охотников изоощрялось в этом искусстве, пока посредством бесконечно из поколения в поколение повторяющегося опыта не была наконец чисто эмпирически открыта та кривизна плоской метательной дубины, которая составляет особенность австралийского бумеранга».⁴

Большое число видов дикорастущих растений, разносторонне и рационально используемых в австралийском собирательстве, указывают с такой же определен-

² Подробнее об австралийских аборигенах и их образе жизни см.: В. Spenser and F. Gillen. 1) *The Native Tribes of Central Australia*. London, 1899; 2) *The Northern Tribes of Central Australia*. London, 1904; А. Елькин. *Коренное население Австралии*. М., 1952.

³ А. Елькин, ук. соч., стр. 32.

⁴ К. М. Тахтарев. *Сравнительная история развития человеческого общества и общественных форм*. М.—Л., 1926, стр. 114—115.

ностью на важность трудовых навыков и опыта для этой, казалось бы, совсем уже несложной отрасли первобытного производства. Ведь эти виды дикорастущих растений надо было практически знать, уметь находить в природных условиях. Мы уже не говорим о том, что некоторые из дикорастущих растений могут употребляться в пищу лишь после предварительной, часто сложной обработки. Так, клубни ямса, содержащие крахмал, австралийские женщины вынуждены довольно продолжительное время выпекать на камнях, затем протирать и в протертом виде долго промывать в деревянном корыте, лишь после этой обработки ядовитый в сыром виде ямс становится пригодным в пищу. Тот, кто не учитывает этих трудовых навыков и опыта, имеет далеко не полное представление о характере и содержании трудовой деятельности людей первобытного общества.

Искусство выслеживать и поражать на расстоянии добычу доведено у австралийцев до высокого совершенства, ибо только при этом условии они и могут добывать себе пищу охотой на сравнительно ограниченном пространстве своих кормовых угодий, расположенных в зоне полупустынь. Этнографы называют это искусство изумительным и не без основания утверждают, что австралийцы вкладывают в свое дело такую сообразительность, наблюдательность и терпение, которые достойны истинного восхищения. При наличии укрытия-возвышения, кустарниковой заросли охотник бесшумно подкрадывается к животному, улавливая на ходу все детали обстановки и соизмеряя каждое свое движение так, чтобы не шелухнулась трава и не треснула под ногой ветка. В условиях открытой местности охотник припадает к земле, в полном напряжении всех физических и психических сил и незаметно приближается к добыче, замирая мгновенно, как только животное начинает присматриваться и прислушиваться. Приблизившись на нужное расстояние, охотник одним броском поднимается, как стальная пружина, и поражает зверя прежде, чем он сможет скрыться. По особенностям поверхности почвы австралиец может безошибочно сказать, где наименее глубоко находится под землей вода, а если она глубоко, то, где лучше всего собирать с травы капли росы, чтобы утолить ими жажду. «Австралиец, — говорит А. Елькин, — может прожить в кустарниковых зарослях длительное время, тогда как

белый человек в тех же условиях погиб бы от жажды и голода».⁵

Австралийские аборигены, как известно, охотятся в одиночку и коллективно, в зависимости от времени года, обстановки и многих других условий материальной жизни общественной группы. Так как основные условия производства — территория и ее естественные ресурсы (животная и растительная пища) — находятся в общей собственности, то с точки зрения этой общинной собственности все добытое индивидуумом собственным трудом является в более общем отношении собственностью группы и подлежит соответственно этому коллективному распределению и потреблению. У австралийцев на этот счет имеются строго определенные правила, и члены общественной группы беспрекословно подчиняются установленному обычаю порядку распределения. В прекрасной монографии «Камиларои и Курнаи», принадлежащей перу выдающихся австраловедов Л. Файсона и А. Хауитта, имеется подробное описание существующих у племен Курнаи норм распределения добычи (кенгуру, воомбат, сумчатого медведя и др.).⁶

Коллективные формы охоты — облава, загон и т. п. — возникают изначально как единственно возможные для первобытного человека формы материального производства, потому что слабая вооруженность людей раннего палеолита исключала возможность охоты вне коллектива. Позднее, с появлением технических средств индивидуальной охоты (метательного охотничьего оружия в ориньяко-солютрейскую эпоху, копьёметалки и легкого дротика — в мадленскую эпоху, лука и стрел — в азильско-тарденуазскую эпоху), коллективные формы охоты продолжают оставаться и развиваться как более продуктивные, от исхода которых нередко зависит все благополучие общественной группы. На это указывает с определенностью сравнительно-историческое изучение памятников позднего палеолита и разнообразных форм коллективной

⁵ А. Елькин, ук. соч., стр. 31.

⁶ См.: L. Fison and A. Howitt. *Kamilaroi and Kurnai*. Melbourne, 1880, pp. 262—264. — Подробнее о нормах распределения добычи у разных племен Австралии см.: A. W. Howitt. *The Native Tribes of South-East Australia*. London, 1904. — Описанные в ней туземные племена юго-восточной Австралии проходили ту же в общем стадию общественного развития.

охоты, сохранившихся у этнографически известных охотничье-собираТЕЛЬСКИХ племен.

Следуя указаниям памятников палеолита, П. П. Ефименко считает, «что существование мадленцев обычно проходило в перекочевках по определенному годичному кругу, в зависимости от сезона охоты на северного оленя и других животных, а затем и рыбной ловли, которая в мадленское время начинает приобретать уже серьезное хозяйственное значение... Из пород рыб в стоянках мадленской поры чаще других попадаются кости лосося — типического обитателя северных холодных рек, который в позднюю ледниковую эпоху водился повсюду в Европе... Эта рыба в настоящее время имеет наибольшее значение в жизни народностей Севера не только вследствие своей многочисленности, но главным образом потому, что в период икротетания она идет огромной массой в мелкие речки, где становится легкой добычей и человека, и хищных зверей, и птиц».⁷

В свете приведенных данных об условиях материальной жизни мадленцев наше внимание привлекают описания жизни континентальных эскимосов-карибу, сделанные Кнудом Расмуссенем: «Первым условием для охоты была разбивка стойбища на самых путях оленьего хода; пути эти были различны весной и осенью. Отсюда кочевой образ жизни населения. Но люди всегда возвращались к месту своих прежних стойбищ, чтобы основательно, как требовали условия охоты, подготовиться к следующему охотничьему сезону. Дело в том, что охота в открытом поле при помощи лука и стрел давала скудную добычу. Приходилось подкрадываться к зверю чуть не вплотную, и на это часто уходили целые дни: олени были пугливы, а стрельба из лука для уверенности в меткости выстрела и смертоносности выстрела требовала весьма близкого расстояния; эти затруднения преодолевались охотниками следующим образом. В два ряда, чтобы получилось подобие аллеи, ставились на ребро крупные продолговатые камни или складывались островерхие кучи из камней и прикрывались сверху кучами торфа, как шапкой, что на известном расстоянии напоминало человеческие головы. Один конец аллеи де-

⁷ П. П. Ефименко. Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени. Киев, 1953, стр. 494.

лался очень широким и приходился как раз так, чтобы олени, сбегая с гребней холмов, сразу попадали в аллею. Женщины и дети преследовали оленей сзади, размахивая шкурами и завывая по волчьим. Олени, полагавшие, что люди у них позади и по бокам, не видели иного пути к спасению, как продолжать бегство вдоль по аллее, которая все суживалась и суживалась. По обе стороны ее, за каменными прикрытиями, были устроены охотничьи засады, мимо которых оленям приходилось пробегать на расстоянии выстрела, так что немалое число их падало жертвами этого хитроумного способа. Та же система засады практиковалась для охоты около мест переправы оленей через озера и реки. Разница заключалась лишь в том, что охотники, притаившись на воде около берегов, нападали на оленей не раньше, чем те искали спасения в воде... Если место переправы было широко и оленья стада многочисленно, добыча при таком способе охоты была столь сильна, что вся поверхность воды покрывалась плавающими тушами убитых оленей».⁸ «В сравнении с охотой на оленей все остальное, — пишет далее Кнуд Расмуссен, — было лишь подсобным промыслом. Рыбу били острогой, ловили на крючок; птицу, зайцев, лемингов и сурков — силками. На водяную птицу охотились главным образом с каяков при помощи небольших острог в осеннее время, когда птица линяла и была тяжела на подъем».⁹

Отчетливые совпадения описанной выше континентальной культуры с хозяйственно-культурным мадленским комплексом дают основание полагать, что комплексная охотничье-рыболовецкая культура, еще неспециализированная по хозяйственно-культурным типам, была, по-видимому, наиболее древней для всей кругополярной зоны. Совпадая отчетливыми следами с мадленским хозяйственно-культурным комплексом, она столь же отчетливо ставит их в генетическую связь с континентальной культурой неолитических обитателей северной Азии, известной по работам преимущественно советских археологов. Этнографически следы этой древней континентальной культуры, неспециализированной, комплексной,

⁸ К. Расмуссен. Великий санний путь. 18 000 километров по неисследованным областям арктической Америки. Л., 1935, стр. 88—89.

⁹ Там же, стр. 89.

охотничье-рыболовецкой по своему характеру, отмечены широко по всему Северу, и в тех же широких границах отмечены описанные выше формы коллективной охоты на северных оленей, как наиболее производительные до недавнего времени. Фактические данные, подтверждающие распространение этих коллективных форм охоты в прошлом по всему Северу, собраны в работе П. Н. Третьякова «Первобытная охота в северной Азии».¹⁰ Из новых материалов, уникальных по содержанию, уже не воспроизводимых в этнографическом бытовании, необходимо отметить работы известного этнографа-североведа А. П. Попова, в частности его монографию «Нганасаны», написанную на материалах всестороннего полевого изучения.¹¹ Описанные в ней коллективные формы охоты нганасанов, особенно «поколки» и загоны диких оленей, документированные к тому же иллюстративно и весьма выразительно,¹² воспроизводят тождественную во многом картину, известную из описания коллективных охот эскимосов-карибу, данного Кнудом Расмуссенем. У нганасанов, которым известно уже домашнее оленеводство, сохранился даже характерный для их прошлой культуры цикл годовых кочевок: передвигаться за стадами диких северных оленей и разбивать свои временные становища около мест пребывания диких оленей. «В отличие от ненцев, — писал А. А. Попов в другой работе, — у нганасанов охота на диких оленей была главным занятием. Перекочевки нганасанов были обусловлены главным образом сезонными миграциями дикого оленя. Весной нганасаны вслед за стадами диких оленей откочевывали от границы леса, где проводили зиму, на север, в глубь полуострова. Летом часть охотников налегке уезжала охотиться за диким оленем еще дальше на север, на плато Бырранга, остальные ловили рыбу и добывали линных гусей. Осенью нганасаны располагались на „поколках“ (на местах, где из года в год охотились на диких оленей, переправлявшихся через реки и озера). После охоты на „поколках“, осеннего подледного лова

¹⁰ П. Н. Третьяков. Первобытная охота в северной Азии. Изв. ГАИМК, вып. 106, 1935.

¹¹ А. А. Попов. Нганасаны. Материальная культура. Тр. Инст. этнографии АН СССР (новая серия), т. III, вып. 1, М.—Л., 1948.

¹² Там же, стр. 31—39.

нганасаны в начале зимы снова возвращались к границе лесов». ¹³

В фольклоре нганасанов имеются прямые указания на то, что их предки оставались в тундре и на зиму. «Оставшиеся занимались подледным рыболовством, запасая, в дополнение к сушеному мясу диких оленей, рыбий жир и юколу. . . Весной, до прилета птиц и появления рыбы, когда истощались запасы мяса и рыбы и приходилось питаться главным образом корнями растений, часто бывали случаи смерти от истощения». ¹⁴

Напомним еще одно место из описания прошлого и настоящего быта эскимосов-карибу, данного Кнудом Расмуссеном: «В старину, разумеется, всякое звероловство, гораздо больше, чем теперь, было связано с определенным временем года, но хитроумные эскимосские способы и орудия лова (Кнуд Расмуссен имеет в виду описываемые им коллективные формы охоты загонном и др., — А. А.) обыкновенно обеспечивали охотникам столь богатую добычу, что запасов хватало и на „мертвое“ время, когда такой дичи не попадалось; нужно было только иметь удачу в охотничьем сезоне, да набить мясом зимние свои склады». ¹⁵

Эти этнографические свидетельства, проливающие яркий свет на картину позднепалеолитической жизни, указывают также с определенностью на решающую роль коллективных форм труда — этой основной и определяющей силы первобытного производства. Без изучения этих форм, поставивших на ноги человечество, мы мало что можем понять по существу в развитии производительных сил первобытного общества.

Представляя собой естественно возникающую планомерную форму организации общественного труда, коллективное производство в первобытном обществе требовало не только большой согласованности производителей, дополняющих друг друга при совершении одинаковой или однородной работы, но и соответствующих трудовых навыков и опыта с их стороны, на основе которых только и возможна подобная согласованность действий. Не-

¹³ А. А. Попов. Нганасаны. В кн.: Народы Сибири. (Историко-этнографические очерки). Изд. АН СССР, М.—Л., 1956, стр. 649.

¹⁴ Там же.

¹⁵ К. Расмуссен, ук. соч., стр. 88.

сколько фактов из области материального производства алеутов, вся жизнь которых в прошлом зависела от промысла на морского зверя, дававшего им пищу, одежду и освещение для жилища, помогут, думается нам, раскрыть этот социологический вывод более наглядно и убедительно.

Описывая промысел на морского бобра, И. Вениаминов указывал, что на этот промысел у алеутов выезжало не менее 15 байдарок одновременно. Тот, кто видел первым бобра, поднимал весло. Его кольцом окружали по широкому кругу другие байдарки. Бобер в это время нырял, стараясь выйти из круга. Когда он выныривал, то ближайший к нему охотник бросал в него гарпун и поднимал весло. Его в свою очередь окружали другие байдарки, но уже по более узкому кругу. Так продолжалось до тех пор, пока бобер не был пойман.¹⁶

Для такой морской охоты требовался хороший глазомер, знание падения и скорости волны, умение отличать волнение на море от волнения на отмели и подводниках, а также совершенное владение охотничьим оружием и промысловым кожаным челноком, который был настолько узок и острокилен, что без седока не мог держаться на воде.¹⁷ «К числу необходимых вещей при байдарке (кожаном челноке, — А. А.) прежде принадлежал пузырь, т. е. вычищенный желудок нерпичей или сивучий, который был нужен при том случае, когда ездок каким-нибудь образом опрокинется. В этом случае вылезть из байдарки и поставить ее опять на киль, не зачерпнув воды, и даже, если и напилась вода, то отлить ее очень нетрудно; но сесть в байдарку, не имея посторонней опорной точки, совершенно невозможно. Надутый пузырь в этом случае был весьма полезен, потому что с помощью его седок может держаться на воде и сесть в байдарку. Случалось, что если как-нибудь обшивка байдарки прорвется, то седок с помощью пузыря выходил из байдарки, оборачивал ее и починивал, а потом опять садился в нее, если это случалось при тихой погоде, а при свежем ветре и неблагоприятных обстоятельствах пузырь клали в байдарку и там надували сколь воз-

¹⁶ И. Вениаминов. Записки об островах Уналашкинского отдела, ч. II, СПб., 1840, стр. 515.

¹⁷ Там же, стр. 13, 14, 221.

можно более, и он поддерживал байдарку на поверхности воды, несмотря на то, что она уже полна воды».¹⁸

Индивидуализированные формы первобытного производства, характерные для сравнительно поздних стадий развития первобытного общества, требовали, как известно, таких трудовых навыков и опыта, которые могли выработаться лишь в результате специализаций, предварительной выучки и постоянной трудовой тренировки, что и находит свое отражение в разграничении сфер деятельности между полами и возрастами, т. е. в системе поло-возрастного разделения труда, складывавшейся веками и оброставшей постепенно многочисленными социальными и идеологическими установлениями (обычаями, обрядами и т. п.). Выучка и обряды посвящения являлись, как известно, условием воспроизводства реальных отношений жизни, тяжелых и трудных занятий охотника, морского зверобоя и других форм трудовой деятельности.

«Несведующие люди, — писал Кнуд Расмуссен, — часто полагают, что лов тюленей через отдушины дело легкое. Я постараюсь дать понять, насколько это дело сложное».¹⁹ И далее он рассказывал вполне убедительно, что из всех практикуемых эскимосами способов охоты и лова зимний промысел с гарцуном у тюленьей отдушины требует, безусловно, наибольшего искусства, т. е. наибольших навыков и опыта.²⁰ О том же свидетельствовал В. Г. Богораз, крупнейший специалист по этнографии народов северо-востока Азии: «В любой мороз эскимос становится над „пазухой“ — отдушиной, куда должен высунуться тюлень. Эскимос сторожит его. Стоять приходится неподвижно, потому что малейший шорох может спугнуть тюленя. Эскимос стоит неподвижно... Он не мерзнет. Почему — неизвестно».²¹

Человек, обладающий большими навыками охоты, должен был, как мы видим, иметь закаленное сильное тело, тренированное в трудовых навыках, и столь же стойкую психику. Только при такой физической и психической структуре человека, продиктованной условиями ма-

¹⁸ Там же, стр. 125—126.

¹⁹ К. Расмуссен, ук. соч., стр. 176.

²⁰ Там же, стр. 176—179.

²¹ В. Г. Богораз. Культура народов Севера. Курс лекций, читанных в ЛГУ. Рукопись. Фонд Инст. этнографии АН СССР.

териальной жизни общества, и возможна была жизнь людей того времени. В сущности, к этому и была целиком направлена вся их система воспитания, которая практически начиналась с колыбели и завершалась производственной деятельностью индивида и социальными требованиями к нему со стороны общества.

Описывая свою жизнь с нганасанами, А. А. Попов говорил: «Дрова взяли с собой и сильно сэкономили. Разводили огонь только три раза в день во время стоянок и два раза (утром и вечером) во время ночевок. Приходилось удивляться железному здоровью нганасанов: в чумах они сидели в легкой домашней одежде; женщины занимались шитьем; мало того, маленькие дети сидели совершенно голыми на руках у родителей или ползали по полу».²²

«Чукчи, — писал В. Г. Богораз, — выносливы к холоду, голоду и прочим невзгодам жизни. Маленькие чукотские дети зимой целые дни проводят на открытом воздухе. Верхняя часть тела детешек остается обнаженной в течение долгого времени, причем они не высказывают никаких знаков неудовольствия, несмотря на жестокий холод и сильный ветер. Женщины пьют на открытом воздухе даже в марте, при температуре в 30° ниже нуля по Цельсию. Их пальцы остаются незащищенными в течение нескольких часов работы. Работа вообще настолько согревает их, что они потеют, сбрасывают с плеча свой широкий корсаж, остаются полунагими и даже закладывают большие куски снега себе за пазуху. Охотники на диких оленей обычно отправляются на охоту с весьма малым запасом пищи, в расчете на добычу. При неудаче они почти ничего не едят в течение нескольких дней и в то же время проявляют наибольшую степень проворства в преследовании добычи. Оленные пастухи, мужчины и женщины, часто проводят по двое, по трое суток без сна. Молодая девушка, проработав над шкурами в течение целого дня, потом стережет стадо всю ночь, а наутро, возвратившись домой, снова принимается за дело и работает до вечера без каких-либо видимых признаков усталости».²³

²² А. А. Попов. Из отчета о командировке к нганасанам от Института этнографии АН СССР. Сов. этнография, III, 1940, стр. 247.

²³ В. Г. Богораз-Тан. Чукчи, ч. 1, Л., 1934, стр. 21.

При охоте на диких оленей, чрезвычайно чутких и очень восприимчивых к запахам человека даже на большом расстоянии, охотники подкрадывались к животному, пользуясь разными уловками: подползали с подветренной стороны, наблюдая неослабно за тем, как ведет себя при этом олень (подняты уши — олень слушает и охотник в это время прекращал ползти и замирал; если олень опустил уши, значит дремлет, успокоился, и охотник подползал наконец к оленю на расстояние выстрела).²⁴

От охотника требовались, следовательно, не только острое зрение и тонкий слух, но также ловкость, предусмотрительность, выдержка и настойчивость, помноженные на объективные знания окружающей среды, свойства и повадок животного. На диких оленей долгане, например, охотились рано утром, перед рассветом, так как в это время олени ели в укромных местах, в глубоких ложбинах, ущельях, куда было легко подойти, а днем олени выходили в открытые места.²⁵ Следовательно, люди, добывавшие себе пищу охотой, достигали в этом деле не только большого искусства, но и накапливали большие знания, связанные с решениями жизненных задач. Это объясняет нам до некоторой степени их бесподобное искусство в изображении животных, превосходную передачу характерных движений животного, выполненных при помощи контурной линии, сделанной в один прием. Для того чтобы так уверенно нарисовать животное, надо его очень хорошо знать.²⁶

Рабочая сила — активный элемент производства, приводящий в движение средства производства благодаря известному опыту и навыкам к труду, состоит, следовательно, и в первобытном обществе из личностей, впитавших в себя весь общественно-исторический опыт предшествующих поколений и богатства индивидуального опыта. Вне учета этой способности первобытного человека к труду, детерминированной условиями материаль-

²⁴ См.: А. А. Попов. Охота и рыболовство у долган. В сб.: Памяти В. Г. Богораза, М.—Л., 1937, стр. 158.

²⁵ Там же, стр. 158.

²⁶ См.: Е. Р. Шнейдер. Искусство народностей Сибири. В сб.: Искусство народностей Сибири, Л., 1930; С. И. Иванов. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в. Тр. Инст. этнографии АН СССР (новая серия), т. XXII, М.—Л., 1954.

ной жизни общества, мы мало что можем понять по существу в вопросах исторического развития производительных сил первобытного общества. Небольшое каменное или обсидиановое скребло, с помощью которого эскимосские женщины обрабатывали шкуры морских животных, само по себе невольно вызывает лишь справедливое восклицание о примитивности первобытной техники. Но в умелых руках эскимосски этим каменным скреблом можно было обработать даже моржовую шкуру, твердую, как дерево, а эскимосским способом выделки шкур — придать им очень важное свойство почти абсолютной водонепроницаемости. Из таких шкур, выделанных с жиром и тройным скоблением, эскимосски шили «сырую» обувь, чтобы ходить по воде, и эта обувь водонепроницаемая, не ссыхается и не теряет цвета после просушки. Эскимосская обувь по своим качествам настолько хороша, что в Америке она является основной обувью для всех северных китобоев и золотопромышленников.²⁷

Условия жизни морских охотников чрезвычайно суровы. Осенние ветры уносят льдины, на которых находятся охотники, и движущиеся в море ледяные горы и ледяные поля разбивают в страшную северную бурю кожаные челноки охотников. «Полная опасностей жизнь приморских охотников выработала у них, — писал В. Г. Богораз, — особый характер: они стали бесстрашными мореходами. На своих кожаных челноках они выходят в открытое море на расстояние нескольких дней пути, не имея при себе ни компаса, ни каких-либо других приспособлений для ориентировки».²⁸ Проникнутый чувством глубокого уважения и искренней любви к изучаемым им народам, В. Г. Богораз далее говорил, что созданная народами Севера материальная культура, до совершенства приспособленная к местным условиям и содержанию жизненных задач, решает эти задачи с применением такой изобретательности и широты практических знаний, которые не могут не вызывать пристального исследовательского внимания и подлинного удивления. Народы полярной и приполярной зоны носят, например, зимой тяжелую двойную высокую обувь,

²⁷ В. Богораз. Культура народов Севера.

²⁸ Там же.

а летом — непромокаемую из нерпичьих шкур. Народы тайги летнюю обувь делают легкой из ровдуги, а зимнюю, толстую, двойную — из камусов. Рыболовство и морская охота обусловили не только специальную обработку кожи для обуви, но и специальные швы, через которые не проходит сырость. Сухопутная охота также обусловила легкость, гибкость и быструю просыхаемость материала, нескользящую подошву по камням горных россыпей и скал тайги.²⁹

Эти примеры, заимствованные из материалов сибирской этнографии, должны, думается нам, с наглядностью доказать, что если рабочая сила — активный, решающий элемент производства, то совокупность физических и духовных сил человека, его способность к труду являются основным содержанием этой силы, на основе которой приводятся в действие средства производства, осуществляется производство материальных благ. К сожалению, эти аспекты проблемы исторического развития производительных сил остаются до сих пор почти совершенно неисследованными в исторической литературе, в частности по разделу истории первобытного общества. До последнего времени на эти аспекты проблемы не обращалось почти никакого внимания, и скудость данных для решения этого круга вопросов не может не вызывать известных упреков в адрес этнографов и археологов.

²⁹ Там же.

Глава восьмая

О РОЛИ ДУХОВНОГО ФАКТОРА В ЖИЗНИ ПЕРВОБЫТНОГО ОБЩЕСТВА

Завершая характеристику родового общества, Ф. Энгельс писал: «А каких мужчин и женщин порождает такое общество, показывают восторженные отзывы всех белых, соприкасавшихся с неиспорченными индейцами, о чувстве собственного достоинства, прямотушии, силе характера и храбрости этих варваров».¹

Нет сомнения, что изучение с этой стороны субъекта первобытной истории могло бы привести к разработке целого ряда больших и крайне интересных общетеоретических проблем, важных не только для выяснения процессов формирования общественного сознания, но и выяснения роли духовного фактора в жизни человеческого общества, т. е. его активного, обратного воздействия на базис общества, на отражаемые в формах идеологии производственные отношения людей. К сожалению, эта тема, поставленная с такой политической остротой Ф. Энгельсом, осталась почти совершенно неизученной на этнографическом материале, которому придавал такое большое социологическое значение Ф. Энгельс.

В «Происхождении семьи, частной собственности и государства» — основном сочинении марксизма по первобытному обществу и вместе с тем одним из «основных сочинений современного социализма»² вообще, Ф. Энгельс неоднократно указывал на это особое значение этнографического материала для изучения генетических проблем социологии. Изучая процессы формирования и

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 98.

² В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 39, стр. 67.

начальные этапы развития родового общества и обобщая под этим углом зрения весь накопленный наукой этнографический материал, Ф. Энгельс наглядно доказал, что этнографический материал при ретроспективном его изучении может позволить исторической науке проникнуть в такие области истории, которые без этого материала навсегда остались бы для науки неизвестными. И, по-видимому, таким же основным источником для весьма существенных исторических обобщений этнографический материал может стать при генетическом изучении вопросов общественного сознания.

Однако уместно заметить, что изучение данной темы на этнографическом материале имеет не только большое теоретическое значение, но и свои большие исследовательские трудности. По самой природе этнографического материала этнограф оказывается очень близок к истокам общественной жизни человечества, и с этой стороны его исследовательская деятельность представляет исключительный интерес для широкого круга общественных наук. Изучая ретроспективно этнографический материал, выражающий или отражающий уцелевшие остатки и следы человеческих обществ прошлого, этнограф по необходимости погружается в самую глубину проблем социологии, но это генетическое изучение, вынуждающее этнографа быть социологом, наталкивается на ряд трудностей, обусловленных главным образом состоянием этнографического материала, а также слабой разработанностью историко-генетических проблем. «Внутренняя жизнь малоразвитых племен человека, — писал К. М. Тухтарев, — стала раскрываться перед нами лишь тогда, когда она сделалась предметом научных исследований достаточно для того подготовленных людей, способных сблизиться с представителями изучаемых племен в такой степени, чтобы получить право на посвящение во все племенные тайны и даже на принятие в среду соплеменников, в число полноправных членов того или иного изучаемого племенного общества. Весьма немногим, только единичным самоотверженным исследователям, выдающимся по своим личным способностям и научным стремлениям, удалось достичь этого. Вот почему мы до сих пор имеем так мало научных исследований, вскрывающих жизнь отсталых племен человечества во всей ее глубине и полноте. Лафито, Льюисы Моргань, Аль-

фреды Хауитты, Болдуины Спенсеры и Фредерики Гиллены, к сожалению, встречаются лишь в единичном числе и представляют собою счастливое исключение из общей массы этнологов и этнографов».³ Неполнота и отрывочность, а также частая противоречивость различных показаний этнографических источников дали повод, как известно, говорить о невозможности вообще генетического изучения, в лучшем случае отказаться от постановки проблем о «происхождении».⁴

С другой стороны, общеизвестно, как велики трудности изучения первобытности, которая «при всех обстоятельствах останется для всех будущих поколений необычайно интересной эпохой, потому что она образует основу всего позднейшего более высокого развития...».⁵ Об этих трудностях изучения первобытности и путях ее изучения Ф. Энгельс писал: «Вообще во всех этих научных исследованиях, охватывающих такую обширную область и массу материала, какие-либо подлинные достижения возможны лишь в результате долголетней работы. Легче нащупать по отдельным вопросам новую и правильную точку зрения... но охватить весь материал сразу и по-новому систематизировать можно только после исчерпывающей его обработки — иначе такие книги, как „Капитал“, появлялись бы гораздо чаще».⁶

Наша работа лишь в очень небольшой степени может претендовать на решение проблемы в целом. Правильнее будет рассматривать ее как первый шаг в этом направлении, и споры с автором по тем или иным сторонам столь сложной проблемы — явлением вполне естественным.

«Предпосылки, с которых мы начнем, — не производны, они — не догмы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность

³ К. М. Тахтарев. Сравнительная история развития человеческого общества и общественных форм, ч. 1. М.—Пгр., 1926, стр. 110.

⁴ См.: П. Преображенский. Реализм примитивных-религиозных верований (к вопросу о происхождении религии). Этнография, 1930, № 3, стр. 5.

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 118.

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 36, стр. 53.

и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью... Когда изображается этот деятельный процесс жизни, история перестает быть собранием мертвых фактов, как у эмпириков, которые сами еще абстрактны, или же воображаемой деятельностью воображаемых субъектов, какой она является у идеалистов».⁷ С этим деятельным процессом жизни связаны, как мы видели выше, все идеалы, имеющие общественную значимость, и к нему в конечном итоге сводится все, что помогает развитию общественно ценного в человеке. На этнографическом материале, в частности народов сибирского Севера, еще недавно живших в условиях родового строя, эта связь и причинная обусловленность прослеживаются с достаточной полнотой и наглядной определенностью.

Описывая быт эвенков Эвенкийского национального округа, Н. П. Никульшин убедительно доказал широкое распространение у них так называемых бытовых производственных объединений, близких по своей структуре соседской общине, т. е. территориально-соседских по своему характеру.⁸ В отличие от родовых объединений и основной хозяйственной ячейки отцовского рода — патриархальной семейной общины, покоившихся на отношениях кровного родства, эти территориально-соседские объединения являлись, говоря словами К. Маркса, «первым социальным объединением свободных людей, не связанных кровными узами».⁹

Еще неустойчивые по своему составу и носившие часто временный, сезонный характер, эти объединения, конечно во многом отличались от классической формы соседской или сельской общины, свойственной земледельческому оседлому населению. Но главное в социально-экономической сущности той и другой формы было, судя по всему, тождественным. Обе формы возникли исторически как последняя ступень развития первобытнообщинных отношений, и о каждой из них, повторяя известные

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 18, 25.

⁸ См.: Н. П. Никульшин. Первобытные производственные объединения и социалистическое строительство у эвенков. Л., 1939, стр. 21—63.

⁹ К. Маркс. Третий набросок письма к В. Засулич. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXVII, прил., стр. 694.

слова К. Маркса, можно было бы с равным основанием сказать, что она, «будучи последней фазой первичной общественной формации, является в то же время переходной фазой ко вторичной формации, т. е. переходом от общества, основанного на общей собственности, к обществу, основанному на частной собственности».¹⁰ Разумеется, это не означает, что их следует ставить в один ряд, и в историческом отношении эвенкийский тип, безусловно, более архаичен, представляет явление первичное. Вернее было бы сказать, что это первичный тип образования территориально-соседской общины, характерный для кочевых народов, не знавших, как известно, классической формы соседской или сельской общины.

С другой стороны, им обоим была свойственна и такая характерная для их социальной природы черта, как сочетание общинной собственности на землю — основное условие производства — с парцеллярным хозяйством и формами частного присвоения, не совместимыми со строем более древних общин. Разница состояла лишь в том, что у эвенков общая собственность на землю, т. е. промысловые угодья, носила еще отчетливо родовую форму, а общественные отношения, из нее вытекавшие, сохраняли еще черты родовых связей и отношений, так как род, разумеется позднейшей формы — отцовской, продолжал еще существовать и оказывать определенное влияние на все стороны жизни.¹¹

Территориально-соседские производственные объединения по сравнению с родовыми связями, на смену которых они появились, были явлением более прогрессивным, соответствующим тенденциям исторического развития парцеллярного хозяйства, которое на данной ступени развития еще нуждается в сохранении общинных форм производства.

Возникавшие на этой основе территориально-соседские объединения представляли собой обычное для того времени стойбище эвенков, т. е. группу семей, ведущих совместное кочевание и занятых совместным выпасом оленей и коллективным промыслом.¹² При этом пушной промысел, составлявший основную товарную отрасль хо-

¹⁰ Там же, стр. 695.

¹¹ См.: А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1936.

¹² Н. П. Никольшин, ук. соч., стр. 53.

зяйства, имел во всех случаях форму частного присвоения.¹³

Разные стойбища объединяли различное количество хозяйств, но средняя величина не превышала обычно 5—10, хотя были стойбища и более крупные, объединявшие до 15 и даже 20 хозяйств.¹⁴ Хозяйства в пределах стойбища группировались вокруг *гулюун* — общего для определенной группы семей костра-очага, служившего для них местом совместного приготовления и потребления пищи. Стойбище на р. Бахте, подробно описанное Н. П. Никульшиным, объединяло, например, 16 хозяйств с населением в 69 человек, которое группировалось на данном стойбище вокруг шести гулюунов. Женщины каждого гулюуна готовили пищу по очереди, а вокруг одного гулюуна объединялись и родственники и просто соседи. «Семьи различных родов, — писал Н. П. Никульшин, — группировались не обособленно, по родовому признаку, как это наблюдалось у эвенков других районов, а в зависимости от экономических интересов или отношений близкого родства».¹⁵

Эти хозяйственные ячейки, столь же подвижные, как и состав стойбища, поражали согласованностью внутренней жизни. «Если все вместе на открытом воздухе у костра. В дождливую погоду пищу, принесенную из общего котла, ели отдельно по своим чумам. Пищу (мясо) из общего котла, лепешки распределяла приготовлявшая их женщина. Если имелись сахар и коровье масло, они тоже поступали в общее потребление. Если сахар имелся у каждой семьи, то очередная женщина, готовившая пищу, раздавала свой сахар всем остальным. . . Кроме совместного потребления пищи около гулюуна, существовало и коллективное потребление пищи семьями всего стойбища».¹⁶ «Здесь же на стойбище, — писал далее Н. П. Никульшин, — происходило коллективное потребление и рыбы, и дичи, и купленных товаров. Если у одних не было муки, чая, сахара и т. д., а у других это было, то они делились с первыми до тех пор, пока их запасы не кончались».¹⁷

¹³ Там же, стр. 41—42.

¹⁴ Там же, стр. 55—58.

¹⁵ Там же, стр. 58.

¹⁶ Там же, стр. 58—59.

¹⁷ Там же, стр. 61.

Справедливо и общее заключение автора о том, что это первобытное гостеприимство, вступавшее в противоречие с интересами индивидуального хозяйства, «сохранялось лишь в силу малоразвитости и натуральности хозяйства эвенков, обусловливавших и неразвитость частнособственнических отношений».¹⁸ Особенно примечательна с этой точки зрения «мясная» охота, натуральная по своему характеру, и коллективная в большинстве случаев по формам труда.

Промысел копытного зверя — лося и дикого оленя — был делом трудным и тяжелым, и у эвенков вплоть до недавнего времени являлся уделом лишь сильных и опытных охотников мужчин. «Сильные и лучшие охотники, — отмечал Н. П. Никульшин, — идут охотиться на крупного зверя, а молодые неопытные охотники и старики промышляют белку или прокладывают путь во время перекочевки стойбища на новое место... В процессе охоты между охотниками также осуществляется временное разделение труда. Когда идут к месту охоты, лучший охотник обычно идет позади, а другие прокладывают ему след, чтобы сохранить его силы для скрадывания и преследования зверя... Охотничья добыча подвергается у эвенков коллективному распределению, или нимату».¹⁹

Об этом обычае подробно писалось в литературе,²⁰ и сущность его заключалась в том, что охотник, добывший зверя, отдавал его другому охотнику, а тот, получив в *нимат* зверя, свеживал его, шкуру оставлял себе (как знак получения нимата), а мясо делил между всеми присутствующими мужчинами — главами семей. «Из содержания нимата, — справедливо замечал Н. П. Никульшин, — вытекает, что охотничья добыча не принадлежит самому охотнику, независимо от того, добыл ли он ее индивидуально или совместно с товарищами. Он дает ее в нимат другим лицам. Больше того, если на данном стойбище находится несколько охотников, то охотник

¹⁸ Там же, стр. 62.

¹⁹ Там же, стр. 34—35.

²⁰ См.: А. Мидлендорф. Путешествие на север и восток Сибири, ч. II. СПб., 1878, стр. 712—714; М. К. Расцветаев. Тунгусы Мямяльского рода. М.—Л., 1933, стр. 31; А. Ф. Анисимов, ук. соч., стр. 76—77.

сам даже не решает, кому дать свою добычу. Этот вопрос решает группа охотников данного стойбища».²¹

Вспоминая совместное кочевание и коллективные охоты на копытного зверя, эвенк Иван Мукто рассказывал Н. П. Никульшину: «Во время этого совместного кочевания мы, молодые и Половей (старик-охотник, из той же группы, — А. А.), промышляли белку, а взрослые искали сохатого (лося, — А. А.). Однажды мы (Половей, Федор, племянник Алексея и я — Иван Мукто) делали дорожку, а Прокопий с Алексеем пошли за сохатым. Прокопий скрадывал, а Алексей шел сзади... Убили одного сохатого. Утром, у костра, все мужчины... стали обсуждать. Все сказали: „Прокопий пускай возьмет сохатого“. Прокопий не согласился, хотел опять дать Половею. Половей сказал ему: „Зачем ты мне все время будешь давать, у меня и так есть мясо“. Все продолжали настаивать, чтобы Прокопий взял себе сохатого. Тогда Прокопий согласился и стал делить мясо».²² Далее Мукто рассказывал: «После этого опять охотились на оленей. Андрей послал Прокопия вперед, а сам с Алексеем осторожно шел его следом. На маленьком озере Прокопий увидел оленей. Лес был редкий, подбираться было трудно. Метрах в 40 Прокопий выстрелил и убил одного оленя. Олени побежали в лес. Прокопий перехватил их и убил еще 5 штук. Затем подошел Андрей с Алексеем. Втроем отпраздновали догонять диких. Алексей убил двух. Андрей одного и Прокопий еще одного... Около костра стали делить: Андрей получил четыре, в том числе самого большого, и Прокопий с Алексеем получили по три оленя. Затем опять стали обмениваться частями убитых животных».²³

По поводу последнего упоминания рассказчика эвенка Н. П. Никульшин заметил: «Если было убито несколько животных и все получали добычу, то каждый все-таки давал соседям части мяса, при том лучшие и наиболее жирные».²⁴

Характерна и еще одна черта этого первобытнообщинного сознания человека и его исключительного умения жить скромно в формах общинного быта: «Добыча

²¹ Н. П. Никульшин, ук. соч., стр. 35.

²² Там же, стр. 32.

²³ Там же, стр. 34.

²⁴ Там же, стр. 37.

дается в первую очередь постороннему человеку, особенно если он присутствовал в качестве гостя на данном стойбище. Когда посторонний человек получал уже ни-мат, он мог отказаться от него и предложить взять добычу другому лицу или даже самому охотнику. Но и в этом случае охотник должен был предложить зверя ему же».²⁵

Такое понятие о долге и чести, реализуемое в практическом поведении добровольно, по традиции, ставшей органической потребностью поступать так, а не иначе, возникло исторически как выражение и закрепление в формах идеологии коренных интересов первобытного общества. Коллективизм, как известно, является важнейшей чертой образа жизни людей первобытного общества, а борьба за укрепление этих отношений — основой развития не только социальных учреждений общества, но и общественных форм сознания людей. Первобытнообщинный труд в разнообразных формах коллективного производства был, как известно, основной школой воспитания коллективизма, отношений сотрудничества и взаимопомощи, а воспитание этих высоких моральных качеств у людей первобытного общества являлось, как известно, объективной необходимостью для их материального производства и бытового уклада жизни. А. Миддендорф, наблюдавший в XIX в. жизнь «асинских самоедов», не без удивления в свое время писал: «В тесном помещении Тойчумового чума сумели разместиться 18 человек старых и молодых. Между ними было восемь женщин, и при всем том тут, где нельзя было шевельнуть локтем, не затронув соседа, царило величайшее согласие. Даже в высшей степени резвым детям, которых чрезвычайно редко наказывали, нельзя было возбудить ссоры между матерями, к большому стыду культурного человека».²⁶

Поскольку коллективизм составлял важнейшую черту отношений людей родового общества, то на нее в первую очередь и обращалась организующая сила господствовавших в родовом обществе идей. В форме правовых, моральных, эстетических и религиозных воззрений идеи эти ориентировали волю и чувства людей, способствуя укреплению и развитию родового общества. На примере родо-

²⁵ Там же, стр. 36.

²⁶ А. Миддендорф, ук. соч., стр. 651.

вого общества нивхов (гиляков) мы можем в этом убедиться с наглядной определенностью.

Описывая жилище и домашнюю жизнь нивхов, Л. Я. Штернберг говорил: «Гиляк только по исключению разве живет один в юрте. Обыкновенно он живет с братьями и сородичами... Зимние юрты на Сахалине бывают часто громадные, вмещающие в себе с полсотни душ, часто одних сородичей. Экономическая выгода таких общих помещений состоит в том, что отопление, поглощающее у гиляков вследствие несовершенного устройства печей огромное количество дров, не так обременительно для каждого лица в отдельности».²⁷ Такие зимние юрты строились у гиляков сообща и находились в общем пользовании сородичей. «Если юрта становится тесна, всегда находится пара других лиц, по собственной инициативе предпринимающих постройку новой юрты, в которую строители перебираются сами и охотно принимают к себе жителей».²⁸ И далее Л. Я. Штернберг отмечал: «Все живущие в юрте, временные или постоянные жильцы, сородичи или чужеродцы, не принимавшие никакого участия в постройке, все живут в юрте без всякого вознаграждения строившим ее и вряд ли последние пользуются какими-нибудь привилегиями по доставке дров».²⁹

В одной из нивхских сказок герой, войдя в юрту, говорит: «Я, пришедши, жить буду!». В примечании к этой фразе Л. Я. Штернберг писал: «Характерная фраза, рисующая первобытный коммунистический взгляд гиляков на жилище»,³⁰ ибо жилища у гиляков «строились общими усилиями рода и составляли предмет коллективной собственности».³¹

Форма собственности предопределяла права и обязанности живших совместно сородичей, но чтобы жить согласованно в этом большом коллективном жилище, напминавшем муравейник, надо было иметь соответствующий характер. Добросовестные и правдивые в своих

²⁷ Л. Я. Штернберг. Сахалинские гиляки. В сб.: Гиляки, орочи, гольцы, негидальцы, айны, Хабаровск, 1933, стр. 378.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, т. I, ч. 1, СПб., 1908, стр. 54, прим. 24.

³¹ Л. Я. Штернберг. Сахалинские гиляки, стр. 378.

гражданских отношениях, нивхи, по свидетельству Л. Я. Штернберга, отличались общительным характером и верностью своему слову; среди них почти совсем не совершалось преступлений из-за корыстных интересов, представлявших их воображению противоположенными.³² Даже обиды словом были среди них нечастым явлением и кончались либо примирением, либо дуэлью (фехтованием на палках).³³

Эти моральные качества, необходимые для коллективных форм общежития, вырабатывались у нивхов всей суммой их социальной жизни, родовой по своему характеру. «Неизбежная принадлежность каждого гиляка к большому родовому союзу наложила, — писал Л. Я. Штернберг, — неизгладимый отпечаток на весь духовный склад его, на характер, нравы и умственное развитие. Эта привычка все обсуждать сообща, эта необходимость входить в интересы своих сородичей, эта круговая порука в целях мести, эти общие праздники и жертвоприношения, эта братская связь многочисленных отцов, братьев и детей, наконец, эта необходимость и обыкновение жить в больших юртах в сожительстве с десятками себе подобных — необходимость, заставляющая гиляка постоянно жить на глазах у других, — все это должно выработать характер социальный, общительный, разговорчивый, серьезный и чувствительный в делах чести».³⁴

Всё, что могло нарушить согласие и мир между людьми, исключалось обширным «кодексом» правовых, моральных и религиозных запретов, причем религиозные запреты являлись в то же время подтверждением и освящением моральных и правовых норм. «Для гиляка, — отмечал Л. Я. Штернберг, — нет различия между запретом религиозным, половым или социальным; все они одинаково религиозные... не исполнять их, принимая во внимание всю родовую подкладку культа, значит губить не только себя, но и весь род. Отсюда важное значение этого принципа как цемента родового союза».³⁵

³² Там же, стр. 382, 383.

³³ Там же, стр. 383.

³⁴ Л. Я. Штернберг. Социальная организация гиляков. В сб.: Семья и род у народов северо-восточной Азии, Л., 1933, стр. 169.

³⁵ Л. Я. Штернберг. Гиляки. В сб.: Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, стр. 107.

Правила и нормы поведения, цементирующие формы коллективного общежития, разнообразны и многочисленны. По нивхскому этикету, указывал Л. Я. Штернберг, считается необходимым быть скромным.³⁶ Чтобы не вызывать приступов ревности, способных в ряде случаев расстроить совместную жизнь, половым связям групповых жен и мужей не разрешалось придавать характера публичности.³⁷ Тот, кто становился их невольным свидетелем, обязан был об этом молчать перед заинтересованными лицами.³⁸ Даже матери женатых сыновей не могли предавать гласности групповые внебрачные связи своих снох, а с другой стороны, журить их за эти фривольности. Нарушение господствовавших правил общежития считалось в глазах общества постыдным поступком, и от этого чувства стыда перед обществом чувствительные в делах чести нивхи кончали часто жизнь самоубийством.³⁹

Общественные представления о справедливости и несправедливости, добре и зле, означавшие не только запрет в формальном смысле, но и обязательность выполнения положительных норм, подчеркивали с разных сторон и в разной форме строгую обязательность выполнения правил и норм коллективного общежития. С детства воспитанные в этих правилах общежития и регламентированные ими в своей общественной и личной жизни, нивхи проявляли удивительную социальную гармонию в формах совместной, коллективной жизни, особенно удивительную для таких больших «муравейников», как нивхские зимние юрты, вмещавшие до полусотни жителей. «Войдите в одну из таких юрт, которые так часты на севере, войдите в один из таких муравейников, и вы, — говорил Л. Я. Штернберг, — будете приятно изумлены. Громадная юрта озаряется только пламенем печей, в отдаленных углах совершенно темно, но вы услышите солидный говор стариков, громкие разговоры пожилых, веселый смех, шутки и музыку молодых...

³⁶ Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гилияцкого языка и фольклора, т. I, ч. 1, стр. 138, прим. 19.

³⁷ Л. Я. Штернберг. 1) Гилияки, стр. 32—33; 2) Социальная организация гилияков, стр. 168, 169.

³⁸ Л. Я. Штернберг. Социальная организация гилияков, стр. 178, 179.

³⁹ Там же.

Попробуйте вступить с кем-нибудь в разговор об их жизни, нравах и проч. . . Вы почувствуете расположение к этим варварам. . .».⁴⁰

У нивхов существовало не только суеверное представление о мистическом вреде ссоры, навлекающей будто бы на общество гнев родовых божеств, но и суеверное представление о превращении якобы всех озлобленных и разошедшихся с родом людей в злых духов, всячески мстящих роду.⁴¹ «То же, полагали нивхи, может быть и со стороны обиженного чужеродца».⁴² При всей иллюзорности формы, в которую облекался данный социальный запрет, в основе своей он имел вполне рациональное назначение: сохранение согласия между людьми, объективно необходимого для коллективных форм родовой жизни. Даже сексуальная эмоция — наиболее сильная из всех человеческих эмоций — не считалась основанием для нарушения упомянутого табу. Всякое проявление ревности к лицам, имеющим право на групповой брак, считалось у нивхов грехом, особенно если приступы ревности принимали активные формы проявления, приводили к ссоре. Чтобы не быть порицаемым со стороны общества, ревнивец должен был хранить ревность про себя и сердиться молча, не проявляя своего недовольства, и притом — сердиться недолго и слегка.⁴³

У нанайцев (гольдов) совершался даже особый обряд — *мальги*, с помощью которого сородичи «переделявали» неуживчивых в коллективе людей, устраняя магическим путем их «придирчивость и драчливость». А. Н. Липский по этому поводу писал: «Мальги — это магическое действие, вообще и в частности направленное на уничтожение вредных особенностей характера. Для этого берут *сильтэ* (желчь) енота (*яндако*) или *шэни* (мозги) цапли (*вацака*), смешивают их и дают выпить. Предполагается, что, выпив желчь енота или мозги цапли, человек становится также миролюбив, как и эти животные».⁴⁴

⁴⁰ Л. Я. Штернберг. Сахалинские гильяки, стр. 362—363.

⁴¹ Л. Я. Штернберг. Гильяки, стр. 93—94.

⁴² Там же, стр. 94.

⁴³ Л. Я. Штернберг. Социальная организация гильяков, стр. 178—179.

⁴⁴ А. Н. Липский. Элементы религиозно-психических представлений гольдов. Изв. Гос. инст. народного образования в г. Чите, вып. 1, Чита, 1923, стр. 46.

Аналогичный характер регламентаций, содействовавших поддержанию порядка в родовом обществе, имел место и в сфере межродовых отношений. Даже во время военных столкновений родов, возникавших обычно в результате осуществления родовой кровной мести, эти регламентации оставались в силе. В области обычного права регламентации выражались формулой: «голова за голову», но не больше, ибо это повело бы к нескончаемой расправе и взаимному уничтожению родов; в области религиозных санкций действовал запрет — проливать лишнюю кровь навлекать «грех» (кару сверхъестественных сил) на весь род и каждого в отдельности.

В одном из преданий юкагиров герой в запальчивости убивает своих врагов больше, чем следовало ему убить. Обнаружив совершенное им нарушение норм обычного права и предписаний религии, герой в страхе прибегает домой и говорит, обращаясь к сородичам: «Теперь больше (в род, — А. А.) не приду, ламутов очень много убил, солнце на меня сердиться будет» (т. е. его покарают сверхъестественные силы, а если он не уйдет, то из-за него покарают и весь его род, ибо всякое нарушение табу со стороны одного — «грех», общий и гибельный для каждого). Чтобы исключить повод для ответной истребительной мести и оградить свой род от кары сверхъестественных сил, герой призывает врагов и обращается к ним с такой речью: «Друзья (в смысле „побратимы“), подойдите! Довольно! Вас очень много убил — солнце на меня сердиться будет. Меня убейте». С этими словами он подает ламутам свое копые и погибает, искупая свой «грех» перед родом.⁴⁵

У нивхов (гиляков) при родовой мести действовала та же формула «голова за голову», при этом запрещалось убивать женщин и проявлять посягательства на имущество.⁴⁶ Если со стороны обороняющихся было убито более, чем с нападающей стороны, то возникал новый *casus belli*, а это грозило в конце концов расстроить совсем жизнь рода.⁴⁷ Описывая связанные с состоянием войны психические и хозяйственные напряженности, особенно сильные в стране обороняющихся, Л. Я. Штернберг от-

⁴⁵ В. И. Иохельсон. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, т. I, СПб., 1900, стр. 94.

⁴⁶ Л. Я. Штернберг. Гиляки, стр. 98.

⁴⁷ Там же, стр. 100.

мечал: «Об обыденных занятиях вне дома речи быть не может: ни охота, ни рыбная ловля невозможны, ибо на каждом углу можно ожидать засады. В крайних случаях мужчины не иначе решаются удаляться от своего дома, как имея впереди себя женщин, обшаривающих каждый кустик, затаптывающих траву повсюду, опасаясь засады. Но, конечно, все это палеотивы: в одну прекрасную ночь придется встретить неприятеля грудью в своем собственном селении..., когда толпа воинов со сверкающими копьями в руках и колчанами за спиной... огласит первобытную тайгу воплями о мщении, призывая богов всех стихий о помощи».⁴⁸

Особого внимания заслуживают в этом отношении те из табу, которые не прямо, а косвенно приглушали ярость мстителей, сводя часто на нет импульсивный акт, внушенный реакцией озлобления. «Во время военного похода, — свидетельствовал Л. Я. Штернберг об орочах, — нельзя по дороге охотиться, располагаться лагерем, нельзя есть ничего вареного и, кроме того, нельзя пить воду из речек и ключей, расположенных на территории врага. Таким образом, приходится, как жителям Императорской гавани, тащить воду в пузырях и пить ее маленькими порциями, ибо много ли ее принесешь с собой? А найти случай напасть на врага крайне трудно, потому что противоположная сторона, ожидая нападения, делает засады, и, кроме того, так как женщины и дети считаются неприкосновенными в таких случаях, то в эти беспокойные дни женщины ходят кругом селения, обыскивая каждый кустик, каждую травку, и у неприятеля проходят бесплодно целые дни в ожидании благоприятного момента для нападения, но тем временем выходит вода, люди измучились, и, хотя ожесточились, поневоле уходят, и сила вещей заставляет людей после безуспешных попыток мести согласиться на выкуп, который является обычным в таких случаях исходом».⁴⁹

Очень интересны в этом отношении и правила переговоров. «Лишь только сородич убил кого-нибудь, сейчас же первым долгом род убийцы старается вступить в переговоры о мире. Лицо, на которое возлагается вести эти переговоры, должно быть признанным оратором и при-

⁴⁸ Там же, стр. 90.

⁴⁹ Л. Я. Штернберг. Орочи Татарского пролива. В сб.: Гляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, стр. 421.

том обязательно из чужого рода... Такой оратор называется *zanginje*. Его снабжают конвоем... Сам *zanginje* берет с собою одно орудие, которое заслуживает быть описанным. Оно называется у орочей *вечики*. Это небольшая, средней толщины палочка, голова которой вырезана наподобие человеческого лица (*booro*). Этой палочкой он размахивает все время, пока защищает свои требования, и она играет огромную роль в примирении сторон. В ней заключается судьба самого *zanginje*, жизнь его и его близких... Когда он видит, что все его убеждения тщетны, он прибегает к последнему средству, поднимает палочку к небу и говорит: „Теперь мне остается сломать свою палку, но, что бы не случилось со мной или кем-нибудь из моего рода, ты будешь отвечать“. По поверью этих „диких“ первобытных людей, если *zanginje* ломает палку, он накликает гнев богов на себя и на весь свой род, а умри кто из них, отвечает тот, кто вынудил сломать эту палку».⁵⁰

Регламентируя в религиозной форме хозяйственную, социальную и культурную жизнь родового общества, религиозные запреты имеют в этом обществе вполне определенный социальный характер. Их социальная основа, рациональная в большинстве случаев по своему значению, выражается в этих запретах как требования, предъявляемые обществом к его членам. Но трактовка этих требований, регламентирующих поведение индивида, принимает в явлениях табу иллюзорный характер: драпировается в магическую, анимистическую и другие формы, придающие этим требованиям характер императивности, а выполнению их — ту обязательность и категоричность, какие свойственны установлениям религии. Примером тому служат табу, связанные с общественной необходимостью охраны родовых угодий (мест обитания сухопутного зверя, лежбищ морского зверя, мест гнездования сухопутной и водоплавающей дичи, запретных для промысла в определенные периоды года); табу, связанные с необходимостью бережного отношения к кормилице-природе, особенно к источникам мясной и растительной пищи (запреты убивать больше надобности, разорять норы и гнезда, убивать самок, когда они выращивают молодняк, и т. д.). То же самое следует сказать и о многих

⁵⁰ Там же, стр. 422.

других формах и видах табу, проявляющих отчетливую связь с правовыми, политическими, моральными и эстетическими воззрениями родового общества. Но было бы ошибочно считать (как это делают, например, Д. Фрейзер, Ф. Джевонс и др.), что право и мораль обязаны своим происхождением табу. На это справедливо указывал еще Л. Я. Штернберг, говоря, что «хотя табу, на известной ступени развития, часто являлись синонимами долга, закона, права и т. д., но не оно создало право и мораль; оно было только формой, в которую эти последние облеклись, объективной санкцией их и, как всякая форма, всякая санкция, до известной степени содействовало укреплению и росту моральных и правовых... представлений».⁵¹

Отражение общественных интересов, регулирующих поведение людей в обществе, находит более полное и разностороннее выражение в иных, чем религия, формах общественного сознания: правовых, морально-этических и эстетических воззрениях, свойственных исторически определенному обществу. Формулируемые ими принципы общественного поведения людей выходят по своим границам за рамки табу, все более дифференцируясь и усложняясь в ходе развития общества. Насколько детальной и разносторонней была эта дифференциация уже в условиях родового общества, показывает сообщение И. Вениаминова об алеутском кодексе «постыдных» и «славных» поступков, с позиций которого алеуты оценивали поведение членов своего общества.⁵² Алеуты, по свидетельству И. Вениаминова, «стыдливы по своим понятиям», а в нравственной оценке человеческого поведения руководствуются существующими у них представлениями о «славных» и «постыдных» поступках. В этих представлениях выделяются целые группы достойных и недостойных (с точки зрения алеутов) поступков, на основе оценки которых и формулируются у алеутов их принципы общественного поведения человека.

Среди этих двух категорий поступков обращают на себя внимание прежде всего те из них, которые связаны

⁵¹ Л. Я. Штернберг. Табу. В кн.: Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 190.

⁵² См.: И. Вениаминов. Записки об островах Уналашкинского отдела, ч. II. СПб., 1840, стр. 115—117.

с трудовой деятельностью человека и характером производственных отношений людей.

При господстве общинных форм производства и соответствующего им уравнительного распределения всякое проявление частнособственнических тенденций, естественно, должно было порицаться со стороны общества. Поэтому у алеутов считались «постыдными», например, следующие поступки: во-первых, при дележе добычи не быть довольным и явно показывать свою жадность (в последнем случае, говорил по этому поводу И. Вениаминов, все отдавали таковому свои части в посмеяние); во-вторых, будучи вдвоем на промыслах, лучшую добычу не предложить и не отдать товарищу. С другой стороны, считалось постыдным «просить что-нибудь, хотя бы и крайне нуждался»; «хвастаться своими делами и особенно небывальными».

Морской зверобойный промысел требовал от мужчины-охотника смелости, ловкости и большой физической и духовной выносливости. Поэтому у алеутов считалось постыдным: «бояться ездить в открытом море при свежем ветре»; «слабеть (в море, — А. А.) первому и дать вести себя на буксире»; «опрокинуться на пристани и особенно при встрече и проходах».

От мужчины-воина требовались соответствующие военные доблести, поэтому постыдным считалось: «бояться неминуемой смерти»; «униженно просить пощады у врага»; «обманом или предательством получить жизнь и свободу»; «не убить в жизни ни одного врага и с тем умереть».

Среди своих сородичей требовалось стараться делать больше и лучше, чем другие, и за постыдное считалось «не суметь против своего брата (сделать лучше — А. А.) что-нибудь». Но в то же время считалось необходимым быть скромным перед другими. Даже в одежде укорять другого считалось постыдным. В играх и плясках проявлять свою нескромность перед другими считалось предосудительным. Например, «выходить на середину кружка и плясать, хотя бы и был искусным в этом роде».

Та же сдержанность и скромность требовались и в отношении членов своей семьи. По алеутскому этикету считалось предосудительным для мужчин «поласкать свою жену» в присутствии других, а женщине — «ласкать своего мужа и детей при людях». Для женщины почиталось

ззорным «не уметь шить, плясать и совершать женские работы».⁵³

Этой группе многочисленных «постыдных» поступков алеуты в своем быту противопоставляли другие «славные», по их мнению, дела, достойные, с их точки зрения, подражания.

Аналогичные или близкие по значению морально-этические «кодексы», существовали и у других народов северо-восточной Азии, живших в условиях первобытно-общинного строя или сохранивших значительные пережитки его. Свидетельством этого служат материалы и исследования В. Г. Богораза по чукчам⁵⁴ и эскимосам,⁵⁵ Л. Я. Штернберга по нивхам (гилякам)⁵⁶ и орочам Татарского пролива.⁵⁷

Особенно выразительны в этом отношении образы фольклора. Основные моральные качества, отражаемые в образе идеальных героев родового общества, — это храбрость, отвага, незнание страха в борьбе, готовность бороться вместе с народом против общих врагов. Герои нивхских настунд, например, всегда безымянны, «человек один», «женщина одна», «мальчик один» и т. д. Место действия столь же неопределенно. «Я житель средней бухты», — вот единственный ответ героя на расспросы любопытствующих.⁵⁸ И вместе с тем нет подвига, на который не был бы способен этот безымянный герой. «Среди ныне живущих людей, кто тебе подобный имеется?», — так характеризуют героя даже его враги.⁵⁹ В эпосе эвенков, воспевающем сильного, неустрашимого воина, поединок богатырей обычно сопровождается такого рода диалогами: «Если я начал биться, — говорит один богатырь другому, — не отступлю ни на шаг. Если мне умереть суж-

⁵³ Там же, стр. 116—117.

⁵⁴ В. Г. Богораз. 1) Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. Тр. Якутск. экспед., отд. III, т. XI, ч. III, СПб., 1900; 2) Чукчи, ч. I, Л., 1934.

⁵⁵ В. Г. Тан-Богораз. Социальный строй американских эскимосов. В сб.: Вопросы истории доклассового общества, Тр. Инст. антр., археол. и этногр. АН СССР, т. IV, М.—Л., 1936.

⁵⁶ Л. Я. Штернберг. 1) Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, т. III. Образцы народной словесности, ч. 1, СПб., 1908, 2) Гиляки.

⁵⁷ Л. Я. Штернберг. Орочи Татарского пролива.

⁵⁸ Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, стр. XVI.

⁵⁹ Там же, стр. XVII.

дено, я слова не скажу». «Если тебе убить меня суждено, то убей, я все равно не отступлю перед твоей мощью». «Если я ослабну в этом поединке, ни одним словом не стану упрашивать» (в смысле — выпрашивать пощады). Герой, который никогда и ничего не боится, которого не устрашают никакие трудности, является обычной и наиболее любимой фигурой этих повествований.

Образ эпического героя рисуется, как правило, в неразрывной связи с народом, и эта связь представляется в формах идеальных, насыщенных эмоционально и художественно выразительных. «Пришел в мое сердце великий гнев. Зову вас на битву с чужим народом. При вашей помощи буду силен!», — говорит чукотский богатырь Эленди, обращаясь к своему народу.⁶⁰ По мнению В. Г. Богораза, «Эленди воплощает в себе семейную и общественную добродетель. Он не может спать ночью, так как сестре его нанесли обиду. Всю ночь он ходит по тундре и рвется отомстить. И грубой жене айвана насильника-богатыря он бросает упрек: „Почему же ты тайно от мужа не кормила голодных соседей и не давала им еду...? За это я убиваю тебя!... Я всех своих соседей кормлю, — кричит он айвану, — сам съем кусок, им отдаю другой. А ты своих соседей так приучил: они есть при тебе не смеют“».⁶¹

Вместе с мужчинами выступают и женщины: «Две сестры того же Эленди с их красноречием и гордостью и женской красотой и особенным женским лукавством; девушка-воитель, победившая таньгитского (вражеского, — А. А.) богатыря в состязании на копьях и после победы заявляющая скромно: „Не желаю убить тебя. Я женщина и стыжусь. Не хочу чтобы сказали потом, что женская рука умертвила тебя“, — и многие другие».⁶²

По поводу описания мучений пленника, встречаемого в одном из чукотских рассказов, В. Г. Богораз писал: «Замечательно, что от пленника требуется полное бесстрашие в перенесении мучений под угрозой быть осмеянным. Черта, напоминающая индийцев».⁶³ С другой сто-

⁶⁰ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, стр. 341.

⁶¹ В. Г. Богораз. Народная литература палеоазиатов. В сб.: Литература Востока, Сб. статей, вып. 1, Пгр., 1919, стр. 58.

⁶² Там же, стр. 58.

⁶³ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, стр. 80, прим. 5.

роны, в рассказе об Айгинто «встреча между Айгинто и богатым оленеводом прекрасно характеризует независимость духа этого бедного старика и опасение его уронить свое достоинство даже перед чужим радушием».⁶⁴ А чукотская сказка о Мейтынго, отмечал В. Г. Богораз, «это как бы первоначальный набросок такой же чудесной поэмы о братстве людей и зверей, как и книга Киплинга „Джунгли“». Чукотский Мейтынго является братом не только оленям и волкам. Он представляется братом также и Маугли-Лягушонку».⁶⁵

Персонажи ходом развития действия ставятся в самые различные отношения к обществу, или оставаясь достойными подражания, или вызывая порицание. В то же время персонаж действует в фольклоре согласно нормам обычного права, этики и воззрений родового общества.⁶⁶

Так как «господствующие мысли суть не что иное, как идеальное выражение господствующих материальных отношений»,⁶⁷ то аналогичный характер связи и взаимовлияния идеологических форм имел место и во всех остальных явлениях общественной жизни, разнообразной по своему проявлению, но единой по своей материальной основе — экономическому базису.

Понятия долга, закона, справедливости и связанных с ними морально-этических понятий добра и зла не укладываются, как мы видим, в рамки явлений табу. Освобождаясь все более от религиозной формы, они в то же время все более усложняются в ходе развития общества, с разных сторон и все более многогранно отражая и закрепляя идейно отношения реальной жизни. Уходя, таким образом, от религии и обретая самостоятельное, отличное от табу значение, они все же не могут в родовом обществе полностью миновать ее санкций, и в более общей, чем табу, форме оказываются вновь связанными с религией. По представлениям орочей дорога в мир мертвых «усеяна всевозможными препятствиями, и только хороший человек... пройдет благополучно. Иной бедняга так и не доберется до цели этого путешествия, и душа его в виде привидения бродит по земле, пугая людей...

⁶⁴ Там же, стр. XXXIII.

⁶⁵ В. Г. Богораз. Народная литература палеоазиатов, стр. 68.

⁶⁶ Подробнее об этом см. главу вторую.

⁶⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 46.

Вот почему у порога этого опасного пути является шаман и силой внушения свыше указывает ей надлежащий путь. „Хорошо иди, — кричит шаман, — чего стала среди дороги? Ты разве не видишь пропасти, не видишь стремнины?“ и т. д. Видя ошибки, которые делает душа покойника, шаман плачет, а с ним плачут и присутствующие. Трогательны, похороны орочей. . .».⁶⁸

Орочи в этом отношении не единственный пример. «Калифорнийские индейцы, — писал Л. Я. Штернберг, — представляли себе, что покойники должны переходить по тонкому и скользкому, намазанному жиром песту и притом переходить ночью, во тьме. . ., над глубоким и страшным потоком и т. д.; и само собой разумеется, что хороший человек проходит благополучно, плохой же может и погибнуть».⁶⁹

Но было бы ошибкой думать, что санкции морали были менее действенными, чем религиозные, и потому мораль опиралась на силу и авторитет религии. Суеверное представление о том, что нарушение табу карается сверхъестественными силами, конечно, придавало очень большую силу религиозным санкциям, но и моральные санкции общества тоже были не менее действенными. Об интенсивности нравственных чувств людей родового общества и роли морали в формировании духовного облика человека наглядно свидетельствует следующее сообщение Л. Я. Штернберга, относящееся к области юридической нравственности нивхов (гиляков): «Кража у гиляков — грех, и совершивший ее покрывается позором. А позор и стыд — великое наказание для гиляка. Уличенный в совершении чего-либо постыдного, гиляк уходит в тайгу и налагает на себя руки (вешается). Никогда гиляк не совершает самоубийства из страха перед бедностью, которая при обычае взаимопомощи никому не страшна. Его не побудят к такому шагу никакие физические страдания, но перед стыдом. . . он сдается, жертвуя жизнью».⁷⁰

Сексуальная эмоция принадлежит к числу наиболее сильных эмоций, свойственных человеку, и люди родового общества были по-своему отнюдь не бесстрастными

⁶⁸ Л. Я. Штернберг. Орочи Татарского пролива, стр. 435.

⁶⁹ Л. Я. Штернберг. Лекции по эволюции религиозных верований. В сб.: Первобытная религия в свете этнографов, стр. 325.

⁷⁰ Л. Я. Штернберг. Сахалинские гиляки, стр. 383.

людьми. Свидетельства по этому поводу этнографов совершенно определены и единодушны. Характеризуя эмоциональную натуру нивхской женщины, Л. Я. Штернберг писал: «Женщина на вид более угрюма, чем мужчина. Вечно с опущенными глазами, медлительная в движениях, она сразу производит впечатление запуганного существа. Но не такова она в действительности. Стоит ей заговорить с вами, и в ее искусственно-мультированном произношении, во вкрадчиво ласкающей интонации тембра голоса, в ее улыбке и плутоватом смеющемся взгляде вы узнаете настоящую дочь Евы, для которой внешняя суровость лишь маска, скрывающая натуру, которая познает страсти».⁷¹

Нормы группового брака, широко дозволительные для одних и строго запретительные для других, не являлись в первобытном родовом обществе актом произвола, субъективной воли, а поддерживались общественным мнением потому, что в них выражалась господствовавшая в обществе система семейно-брачных отношений людей. Определенные правообязанности, вытекающие из этих отношений реальной жизни, закреплялись идеологически нормами половой морали и религиозными запретами (табу). Построенная на их основе система воспитания прививала с детства индивиду эти правила общежития, свойственные данному обществу, и все это, вместе взятое, приводило в конечном итоге к тому, что индивид становился равнодушным сексуально к лицам запретных для него категорий. У нивхов, по свидетельству Л. Я. Штернберга, «обычно сама идея половой связи с лицами запретных категорий вызывает инстинктивное отвращение».⁷²

Но редкие случаи возникновения любовных чувств между лицами запретных категорий все же бывали. И это была подлинно первобытная драма любви. Осуждаемая родовой моралью, отвергнутая религиозными запретами и наказуемая со стороны реальных санкций рода, такая любовь вспыхивала в порыве большой страсти и погибала, порицаемая всеми и у всех на глазах. По свидетельству Л. Я. Штернберга, у нивхов «влюбленные в запретных степенях убивают себя по обоюдному согласию или под прямым воздействием родных». В одной из нивхских пе-

⁷¹ Л. Я. Штернберг. Социальная организация гиляков, стр. 184.

⁷² Там же.

себя, посвященных трагической любви такой несчастной пары, женщина поет перед своей смертью о том, «как старшая сестра называла ее сучкой за ее любовь к дяде, а последнего — „чертом“ и как все — и мать, и отец, и сестры — твердили ей: убей себя, убей!».⁷³ С точки зрения нивхских норм группового брака и соответствующих этим нормам представлений о близости и дальности родства такая любовь должна была считаться запретной (табу), и нивхи, по свидетельству Л. Я. Штернберга, смотрели на нее, «как на внушения злого духа, как на явление, почитаемое неестественным не только у людей, но и у животных».⁷⁴ Даже «прелюбодейных» собак полагалось немедленно убивать, чтобы их кровосмесительство не пало тяжким грехом на людей-хозяев, на их род.⁷⁵ Вот почему любовь указанной несчастной пары встретила такое резкое и всестороннее осуждение в родовом обществе нивхов, а родные — мать, отец и сестры — говорили женщине: «Убей себя, убей!». Между тем это влечение с точки зрения полового инстинкта могло быть вполне нормальным, не противоречило человеческой природе: «...предмет ее преступной страсти, дядя ее, мог быть ее возраста, мог расти вдали от нее, и любовь между преступной парой казалась бы, по-нашему, совершенно естественной».⁷⁶

В форме табу нормы группового брака и связанной с ними половой морали санкционировались в свою очередь религией, освящавшей и закреплявшей тем самым характерную для данного общества систему семейно-брачных отношений людей. То, что в этой системе исключалось реально из полового общения, в морали считалось неэтичным, аморальным, а в религии — греховным, категорически запретным, как это следует из смысла половых табу. По свидетельству Л. Я. Штернберга, «орочка даже по исключению не нарушает своей верности с лицами запретных категорий, того же не сделает и ороч-мужчина».⁷⁷ С другой стороны, то, что дозволяется нормами группового брака, считается вполне этичным, и орочи,

⁷³ Там же.

⁷⁴ Л. Я. Штернберг. Гиляки, стр. 107.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Л. Я. Штернберг. Социальная организация гиляков, стр. 185.

⁷⁷ Л. Я. Штернберг. Орочи Татарского пролива, стр. 416.

по свидетельству Л. Я. Штернберга, «не видят никакого греха в половой фривольности. Наоборот, считается грехом выдавать чью-либо фривольность в этом отношении».⁷⁸ И это понятно: огласка могла бы вызвать приступ смешной для орочей ревности, способной нарушить иногда социальную жизнь, а потому осуждаемой с точки зрения интересов общества. «Особенно, — говорил Л. Я. Штернберг, — меня поражали женщины — матери женатых сыновей. Они нисколько не в претензии, если ее сородич станет „ловить“ жену ее сына. Мы, конечно, такой психологии не поймем».⁷⁹

Описывая групповой брак нивхов (гиляков), Л. Я. Штернберг указывал: «И тем не менее сказать, что у гиляков царит половая распущенность и отсутствует половая нравственность, было бы величайшей несправедливостью. Если под нравственностью понимать подчинение известным, общепризнанным в данном обществе правилам, то гиляки отличаются идеальной половой нравственностью, потому что по отношению к лицам, стоящим вне группового полового общения, целомудренная стойкость прямо поразительна».⁸⁰

Регламентация распространяется в этом отношении настолько широко, что охватывает всю личную жизнь человека, включая и формы психологического общения: запреты разговоров, взглядов, шуток и т. п., исключающих возможность запретного общения («греха»). О нивхских запретах психологического общения Л. Я. Штернберг писал: «Соответственно двум различным инстинктам, необходимым для реализации половых норм, запреты эти двойного рода. Одни из них созданы для лиц, между которыми необходимо ослабить до последней степени инстинкт ревности, другие между лицами, которые должны избегать полового общения между собою. Оба фактора, как запреты полового общения, так и запреты психического общения, действуют не только как факторы внушения или привычки, но и как строжайшие табу религии. Нарушить ту или иную норму так же опасно в глазах первобытного человека, как самое опасное кощунство. Какую силу, в частности, имеют табу психического общения и какие инстинкты они способны выработать в душе перво-

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же, стр. 416.

⁸⁰ Л. Я. Штернберг. Гиляки, стр. 34—35.

бытного человека, можно видеть хотя бы из рассказа Иохельсона про одного юкагира, который по ошибке позволил себе фамильярность по отношению к своему брату, но, «когда заметил свою ошибку, он от ужаса скончался на месте».⁸¹

В любовных песнях, составляющих весьма значительный раздел фольклора нивхов, эти половые правообязанности и нормы морали проходят красной чертой и часто в полемическом плане, с позиций которых трактуется эстетический характер и действия героев. В одной из таких любовных песен, записанных Л. Я. Штернбергом среди амурских нивхов, девушка говорит, отвечая на упреки матери: «Мать, мать, матушка, разве собственную молодость забыла ты? (буквально: «Свое время прошлое ты забыла, оставь меня)».⁸² С другой стороны, в фольклоре нивхов нередки и такие пассажи, как нижеследующий, характерный для норм группового брака и связанных с ними этических и эстетических воззрений: «...потом в ту ночь, поспавши несколько (т. е. под одним одеялом со старшим братом героя), к младшему мужу (возлюбленному) своему, на средней наре лежавшему, забралась, с ним, совокупляясь, спала».⁸³

Этот пассаж, характеризующий формы полового общения и отношения женщины к своим групповым мужьям, вполне соответствует, как мы видели выше, господствующей в обществе системе семейно-брачных отношений — родовой форме группового брака при одновременном существовании парной семьи, т. е. праву индивида на индивидуальный брак и супружеские права вне его. «Когда мужчина, — писал Л. Я. Штернберг о нивхах, — говорит о своей жене или женщина о муже, они отнюдь не подразумевают своего индивидуального супруга, а того или другого из своих „мужей“ безразлично. Точно так же, когда женатый человек говорит о своих женах (во множественном числе) или замужняя женщина о своих мужьях, то они всегда подразумевают индивидуального мужа и его братьев, и, наоборот, индивидуальную жену и жен своих братьев».⁸⁴

⁸¹ Л. Я. Штернберг. Социальная организация гиляков, стр. 18.

⁸² Там же, стр. 251.

⁸³ Там же, стр. 178.

⁸⁴ Там же.

Из сказанного выше с определенностью следует, что все формы общественного сознания являются отражением общественного бытия, а потому в родовом обществе носят родовой характер, т. е. отражают и закрепляют идеологически господствующий в родовом обществе характер отношений людей. Что в правовом отношении считается справедливым, в морали трактуется как нравственная норма поведения людей, в фольклоре, т. е. в форме художественного отражения, раскрывается как прекрасное, соответствующее идеалам данного общества. Что в правовых нормах рода представлялось как незаконное, а в нравственных — как аморальное, в художественных образах фольклора рисуется как отрицательное, и, наоборот, идеальное, формулирующее принципы общественного поведения, имеет в виду обязательность исполнения.

Припомним очень характерный в этом отношении факт, описанный известным австраловедом Л. Файсоном. Разговаривая с одним юношей из австралийского племени курнаи, Л. Файсон сказал: «Но, если бы ты был голоден и поймал самку-двуутробку (запретную в пищевом отношении для юноши, — А. А.), то мог бы съесть ее, если бы стариков не было; он возразил: „Я не мог бы этого сделать: это было бы нехорошо“. Хотя я старался заставить его указать мне какую-нибудь другую причину, но он не мог мне указать ни одной, кроме того, что это было бы дурно и было бы неуважительно к обычаю».⁸⁵

А вот еще один характерный случай. «Ребенок был совершенно здоров и крепок до того, когда Мак-Альпин вдруг нашел его в болезненном состоянии. Он объяснил, что он совершил неподобающий поступок, что он „тайком съел сумку опоссума“ до получения разрешения на это, что старики обнаружили его проступок и что он теперь никогда не достигнет зрелого возраста (т. е. не будет допущен к испытательным обрядам инициации и посвящен в разряд взрослых, — А. А.). И, действительно, он, так сказать, слег под тяжестью этого своего убеждения и больше уже не встал: в течение каких-нибудь трех недель он угас».⁸⁶

⁸⁵ L. Fison and A. Howitt. *Kamilaroi and Kurnai*. Melbourne. 1880, pp. 256—257.

⁸⁶ A. W. Howitt. *On Australian medicinemen*. *Journ. of the Anthropol. Inst.*, 1889, vol. 16, p. 42. (Цит. по кн.: Л. Леви-Брюль. *Первобытное мышление*. М., 1930, стр. 183).

Чтобы понять, в чем состояли опасения юноши, боявшегося навсегда остаться мальчиком, или, как он говорил, «никогда не достигнуть зрелого возраста», напомним характерный в этом отношении факт, описанный А. Хауиттом.⁸⁷ Во время церемонии *кадиавалунг*, на которой присутствовал А. Хауитт, он был свидетелем знаменательного факта, когда гостившие на стойбище несколько мужчин не были допущены к церемонии на том основании, что они не имели обрядового посвящения и «не сделались мужчинами», взрослыми людьми. Даже самый старший из них, выглядевший патриархом, был прогнан сконфуженно к женщинам и детям, ибо, «не сделавшись мужчиной», он навсегда остался только мальчиком.

Но жизнь есть процесс, развивающийся в борьбе старого с новым. Отражая отношения реальной жизни — господствующий в ней уклад и нарождающиеся элементы нового, — формы идеологии развиваются исторически на основе тех же социальных сил, порождаемых материальным процессом жизни. В них старые представления и взгляды сменяются новыми, организующими в ином направлении волю и чувства людей. Эти новые элементы подхватываются в общественном сознании формами идеологии и развиваются ими в соответствии с социальными чаяниями народа, придавая элементам нового жизнеутверждающую силу идеального и развивая идеальное, желаемое как вполне возможное и жизненно необходимое. Отражая социальные противоречия общества, борьбу в нем старого с новым, формы идеологии ориентируют общественное сознание на идейно-критическую оценку действительности, организуя в этом направлении волю и чувства людей. В этом и состоит преобразующая роль форм идеологий, их великое прогрессивное влияние на человека, на процессы формирования нового духовного облика людей.

⁸⁷ A. Howitt. The Native Tribes of South-East Australia. London, 1904, p. 530.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
<i>Предисловие</i>	3
<i>Глава первая.</i> Проблема стихийного материализма в первобытном обществе и вопросы генезиса первобытного мышления	7
<i>Глава вторая.</i> Социальные истоки фольклора и проблема исторического развития форм общественного сознания	44
<i>Глава третья.</i> Проблема эмоционального в первобытной религии (О роли эмоций и аффекта в формировании и развитии первобытных верований)	101
<i>Глава четвертая.</i> Табу и экзогамия (К вопросу взаимовлияния идеологических форм в первобытном обществе)	125
<i>Глава пятая.</i> Проблема социального формирования индивида и вопросы воспитания в первобытном обществе	162
<i>Глава шестая.</i> Проблема личности в первобытном обществе и вопросы личной инициативы в развитии первобытной культуры	182
<i>Глава седьмая.</i> Забытые аспекты проблемы исторического изучения производительных сил	199
<i>Глава восьмая.</i> О роли духовного фактора в жизни первобытного общества	215

Аркадий Федорович Анисимов

ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ ПЕРВОБЫТНОГО ОБЩЕСТВА

Утверждено к печати

*Ученым советом Государственного музея истории религии
и атеизма Министерства культуры РСФСР*

Редактор издательства Э. С. Востокова

Художник Д. А. Андреев

Технический редактор Г. А. Бессонова

Корректоры Е. В. Вивчар и Г. М. Гельфер

Сдано в набор 11/1-1966 г. Подписано к печати 6/IV-
1966 г. РИСО АН СССР № 216—123В. Формат бумаги
84×108¹/₂. Бум. л. 3¹/₁₆. Печ. л. 7³/₈ = 12:8 усл.
печ. л. Уч.-изд. л. 13.05. Изд. № 2/23. Тип. зак. № 717.

М-3484. Тираж 5000

Бумага типографская № 2

Цена 78 коп.

Ленинградское отделение издательства «Наука»

Ленинград, В-164, Менделеевская лин., д. 1

1-я тип. издательства «Наука»

Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12

ИСПРАВЛЕНИЯ И ОПЕЧАТКИ

<i>Страница</i>	<i>Строка</i>	<i>Напечатано</i>	<i>Должно быть</i>
46	18 снизу	копье-металка)	копьеметалка)
54	8 сверху	другим	другими
70	6 »	древко	древки
87	25 »	посадках	поселках
117	2 снизу	стр. 24.	стр. 249.
152	3 »	Льюиса	Льюиса Моргана

А. Ф. АНИСИМОВ