

3-802

А. М. Золотарев

Родовой строй
и первобытная
мифология



А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ
и м. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ



А. М. Золотарев

Родовой строй и первобытная мифология

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Москва—1964

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР
Л. А. ФАЙНБЕРГ

ОТ РЕДАКТОРА

В истории первобытного общества есть немало проблем, которые несмотря на посвященную им обширную литературу продолжают волновать исследователей и вызывать оживленные споры.

Одной из таких проблем является вопрос о путях и формах становления человеческого общества, о переходе от первобытного стада к роду, неразрывно связанный с вопросом о происхождении экзогамии. Последняя, как известно, могла возникнуть либо путем разделения первобытного человеческого стада на две половины, либо путем соединения двух стад. И в том и в другом случае результатом такого процесса является возникновение дуальной организации. Поэтому изучение становления человеческого общества по сути дела невозможно без исследования происхождения дуальной организации. А раз так, то вопрос о зачатках дуальной организации, ее роли и месте на различных этапах истории первобытного общества приобретает первостепенное значение.

Те зарубежные этнографы, которые отрицают универсальный характер исторического развития, существование первобытного человеческого стада и всеобщность материнского рода, обычно отвергают и идею о всеобщности дуальной организации, ее значение характерного признака первоначального родового общества. Например, В. Шмидт и В. Копперс связывают ее с «двухклассовым культурным кругом», У. Риверс — с соединением двух разных по происхождению племен, для Р. Лоуи она — позднейшее упрощение родового строя, а современный американский этнограф К. Оберг считает ее новообразованием, до которого доросли лишь некоторые племена¹.

¹ W. Schmidt, W. Koppers. *Völker und Kulturen*, Bd. I. Regensburg, 1925; W. Rivers. *Social Organization*. London, 1924; R. Lowie. *Primitive Society*. N. Y., 1921; K. Oberg. *Types of social structure among the lowland tribes of South and Middle America*.— «*American Anthropologist*», 1955, vol. 57, № 3.

В противовес такой точке зрения советские этнографы вскрыли пережитки дуального деления у многих народов Сибири, Средней Азии и Кавказа². Собранные в последние десятилетия данные о дуальной организации теоретически осмыслены прежде всего в работах С. П. Толстова и А. М. Золотарева, а позднее — в работе Ю. И. Семенова³. Достижения советских этнографов в изучении дуальной организации как одного из признаков первоначального рода были кратко суммированы А. И. Першицем в его докладе на Парижском конгрессе антропологов и этнографов⁴.

Зарубежные этнографы также опубликовали в последние десятилетия несколько работ, обобщающих данные о распространении на определенных территориях дуальной организации и связанного с ней культа близнецов. Таковы, например, исследования К. Леви Стросса о распространении дуальной организации и А. Метро о культе близнецов в Южной Америке⁵.

Тем не менее в литературе до сих пор отсутствует обобщающая работа по дуальной организации, работа, в которой были бы суммированы и тщательно проанализированы данные о дуальной организации, разбросанные в тысячах частных исследований. Именно такой работой является публикуемая ныне рукопись безвременно погибшего в 1943 г. советского этнографа А. М. Золотарева.

Всей своей предшествующей научной деятельностью А. М. Золотарев был подготовлен к написанию крупного труда, затрагивающего коренные проблемы истории первобытного общества. В конце 1920-х и в 1930-х годах А. М. Золотаревым были написаны работы «Происхождение экзогамии», «К вопросу о родовой строе австралийцев», «Развитие брака, семьи, рода», «Проблемы первобытного коммунизма», «К истории ранних форм прупшного брака», «Родовой строй и религия ульчей» и многие другие, посвященные преимущественно проблемам первобытного общественного строя. Большинство этих работ, к сожалению, осталось неопубликованными. В 1941 г., перед самой войной, А. М. Золотарев

² А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1936; А. М. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939; В. Н. Чернецов. Фратриальное устройство обско-угорского общества. — Сб. «Советская этнография», 1939, вып. III; С. П. Толстов. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. — «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1935, № 9—10; С. А. Абрамзон. К семантике киргизских этнонимов. — «Советская этнография», 1946, № 3; Т. А. Жданко. Очерки исторической этнографии каракалпачков. М., 1950; М. О. Косвен. Очерки по этнографии Кавказа. — «Советская этнография», 1946, № 2

³ Ю. И. Семенов. Происхождение человеческого общества. Красноярск, 1962.

⁴ А. И. Першиц. Проблемы истории первобытного общества в советской этнографии. М., 1956.

⁵ Cl. Levi-Strauss. On dual organization in South America. — «America Indigena», IV, Mexico, 1944, № 1; A. Metraux. Twin heroes in South American Mythology. — «Journal of American Folklore», LIX, 1946.

закончил свой основной труд — «Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний (исследование по истории родового строя и первобытной мифологии)», который и предлагается вниманию читателя. Большая часть этого исследования посвящена доказательству универсальности дуально-родовой организации. Для этого автор привлекает исторические, этнографические и фольклорные материалы по Австралии, Океании, Индии, Индонезии, Америке, Сибири и Европе.

Особые разделы работы Золотарева посвящены характеристике первобытного человеческого стада и вопросу о происхождении экзогамии и дуальной организации. При этом Золотарев отказывается от своего прежнего мнения, что экзогамия возникла потому, что заключение браков вне своего коллектива было экономически выгодным. Пересмотрев свои взгляды по этому вопросу, А. М. Золотарев присоединяется к точке зрения С. П. Толстова, что экзогамия возникла как средство разрешить противоречие между половой жизнью членов коллектива и их производственной жизнью. Глубоко разработан А. М. Золотаревым и вопрос о связи между культом близнецов и дуальной организацией.

Вполне естественно, что в работе А. М. Золотарева, написанной более 20 лет назад, есть слабые, с точки зрения современной советской этнографии, места. В ряде случаев данные о пережитках дуального деления мало связаны с конкретной историей народов и племен. В результате этого сходные явления у разных народов сравниваются иногда автором эволюционистски; поэтому, например, патагонцы и древние перуанцы вопреки историческим фактам оказываются на близких ступенях развития. Увлекаясь, автор иногда допускает некоторые натяжки фактов. Так, А. М. Золотарев видит дуализм в мифологии ацтеков, между тем как в действительности никаких следов его здесь не выявлено. Такого рода частные ошибки оговорены в комментариях.

В целом же работа Золотарева — крупное и весьма актуальное научное исследование. Ее выход, бесспорно, явится вкладом в борьбу этнографов-марксистов против плюрализма и других буржуазных теорий, отрицающих закономерность в развитии человеческого общества.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Рассматривая настоящую работу не только как диссертацию на соискание степени доктора исторических наук, но прежде всего как исследование, предназначенное для читателя, мы отказались от абсолютно исчерпывающего охвата всех стран и народов и ограничились лишь теми районами, где изучаемый нами сюжет выявлен достаточно ярко и характерно. Тридцать листов, посвященных дуальной организации и близнечным мифам, много даже для специалиста. Прибавить еще двадцать листов — значит сделать книгу неудобочитаемой. По тем же соображениям избегали мы полемики с различными частными теориями и гипотезами. Мы стремились опровергнуть их позитивно, своими построениями, а не негативно. В подавляющем большинстве случаев мы отказались от ученых подвалов, набитых примечаниями до самого верха страницы, и вынесли список литературы в конец книги — для интересующихся. При разработке нашей темы, занявшей без малого пять лет, нам пришлось просмотреть и проработать тысячи названий. Мы не сочли уместным приводить их все, ограничившись лишь теми, на которые даются прямые ссылки. Наконец, боясь нарушить стройность архитектоники и последовательность изложения, мы опустили некоторые побочные экскурсы, важные теоретически для нашей темы, но слишком большие, чтобы быть несенными в примечания.

Такова вся глава о кровнородственной семье, задуманная как часть диссертации, но напечатанная под заглавием «Из истории ранних форм группового брака» в «Ученых записках Московского областного пединститута» (т. II, М., 1940) и не вошедшая в настоящую работу, а также этюд «Матриархат и патриархат у австралийцев»*, который мы рассчитываем опубликовать отдельно.

ИСТОРИЯ ПРОБЛЕМЫ

Первое описание дуальной организации содержится в повествовании Гарсиласо де ла Вега о социальном устройстве и происхождении перуанских инков (Carsilaso de la Vega. Primera parte de los comentarios reales, que tratan del Origen de los Incas. Lisbonne, 1609). Упоминая, а подчас и довольно подробные сведения о дуальной организации имеются также в трудах Поло Ондегардо (XVII в.), Монтесиноса (1642 г.) и некоторых других писателей эпохи конквисты. Очевидные намеки на дуальную организацию содержатся также в испанских сочинениях, посвященных Мексике¹, но прошло почти столетие, прежде чем европейцы нашли дуальную организацию у первобытных племен. В рукописи, датированной 1666 г., рассказывается, что прокезская «нация» делится на две «банды», в одну из которых входит четыре, в другую пять «семей»; тотемические названия их перечислены с абсолютной точностью². Следовательно, дуальная организация не только инков, но и прокезов была известна уже в XVI—XVII вв. Однако понадобилось почти 200 лет для того, чтобы описание дуальной организации первобытных народов появилось в печати. Самое старое из известных нам описаний дуальной организации американских индейцев принадлежит перу миссионера Альфреда Райта (Wright), долгое время прожившего среди чоктавов юго-восточных штатов. По словам Райта, чоктавы были разделены на две большие семьи, или клана, охватывавших все племя, или нацию. Брак внутри клана был запрещен. Муж и жена, должны были происходить обязательно из разных кланов. Дети причислялись к клану матери. «Так получилось разделение в каждой

¹ См. ниже, глава VI, стр. 165—168.

² См. В а г б е а у, 1915.

семье: отец с одной стороны, мать и дети с другой. На всех погребальных обрядах и других общественных собраниях, где они располагались согласно своему устройству, отец усаживался у одного огня, мать и дети — у другого»³. Далее сообщаются сведения о господстве женщин в семье, о происхождении двух больших кланов, о роли их в судебных процессах. Еще более полные сведения о дуальной организации индейцев, на этот раз племени танайна, появились одиннадцать лет спустя на русском языке. Известный путешественник Ф. Врангель подробнейшим образом описал деление танайна на два «поколения» — Воронье и Волчье, привел предание о происхождении этих «поколений», обрисовал их значение в обряде похорон и в потлаче, наконец, отметил совпадение, существующее между «поколениями»⁴. Его описание до сих пор остается одним из лучших в мировой этнографической литературе. В 1840 г. появился классический труд И. Е. Вениаминова «Записки об островах Уналашкинского отдела», две страницы которого были посвящены дуальной организации колошей (тлинкитов)⁵.

Очевидно, русским была хорошо известна дуальная организация туземцев, населявших владения Российско-Американской компании. Поэтому когда в 1857 г. вышла моргановская «Лига ирокезов», то описанные в ней фратрии отнюдь не были новостью. Однако за пределами Северной Америки дуальная организация еще долго ускользала от внимания исследователей.

В Австралии ее впервые отметил Брау Смит (1878 г.)⁶, подробно описали ее Файсон и Хауитт⁷. В Меланезии она была открыта миссионером Джорджем Брауном (1877 г.)⁸, но привлекла внимание исследователей только после работ Кодрингтона⁹. В Сибири ее открыл у остяков и вогулов Гондатти, не уяснивший, однако, значения своего открытия¹⁰. На существование дуальной организации в Африке у галла впервые обратил внимание тот же Файсон, опиравшийся на известия 60 — 80-х годов¹¹. Первые обстоятельные описания дуальной организации примитивных народов Южной Америки стали появляться лишь в последние годы¹².

Неудивительно, что в поле зрения теоретической этнологии дуальная организация появилась сравнительно поздно. Ище Мак-Леннан в своем «Первобытном браке» ни словом не обмолвился об

³ Цит. по: Swanton, 1931, стр. 76—77.

⁴ Врангель, 1839, стр. 56 и след.

⁵ Вениаминов, 1840, III, стр. 31—32.

⁶ Brought Smyth, 1878, I, стр. 423—424 и др.

⁷ Fison, Howitt, 1880, стр. 30.

⁸ Brown, 1877, стр. 149.

⁹ Codrington, 1888, стр. 306—314; Codrington, 1890, стр. 21—25.

¹⁰ Гондатти, 1888, стр. 64.

¹¹ Fison, Howitt, 1880, стр. 33.

¹² Levi-Strauss, 1936, стр. 269—303; Nimuendaju, Lowie, 1937, стр. 565—582.

этой форме общественного устройства¹³. Даже Морган, положивший начало научному взгляду на общественные отношения первобытной эпохи, недооценивал значение дуальной организации. Он был знаком с ней по ирокезам и ряду других племен Северной Америки, но уже введением специального термина «фратрия» он провел несомненную и несколько искусственную грань между фратрией и родом. Морган видел в фратрии «органический союз или ассоциацию двух или более родов одного и того же племени для определенных общих целей» и полагал, что фратрия, состоящая из нескольких родов, возникла путем сегментации первоначально единого рода¹⁴. Более того, Морган дал весьма яркую характеристику функций ирокезской фратрии, отметив их общественное, ритуальное и религиозное значение¹⁵. Но в то же время Морган едва ли правильно понял место фратрий в истории родовой организации. Он рассматривал фратрию как промежуточное звено в эволюции, ведущей от рода к конфедерации; в соответствии с этим он утверждал, что вместе с ростом культуры первобытных племен фратрия не теряет, а выигрывает в своем значении. «По своим задачам и деятельности,— говорит Морган,— ирокезская фратрия стоит ниже греческой, что и можно было предполагать, хотя наши сведения о функциях последней ограничены, а равно ниже деятельности римской фратрии, опять-таки насколько таковая нам известна»¹⁶.

Во взглядах Моргана наблюдается несомненное противоречие: с одной стороны, он рассматривает состоящую из нескольких родов фратрию как расчленившийся род; следовательно, функции фратрии логично было бы при таком условии рассматривать как некую производную величину от функций первоначального рода; с другой стороны, он полагает, что фратрия, т. е. разделившийся на несколько более мелких родов первоначальный род, приобретала в процессе общественной эволюции какую-то новую значимость, перекрывавшую значение первоначального рода. Противоречие это обусловлено было, с одной стороны, отсутствием во времена Моргана достаточного количества фактов, опираясь на которые можно было бы заключить, что родовое общество возникает всегда в форме

¹³ McLennan, 1865.

¹⁴ Морган, 1934, стр. 53.

¹⁵ Там же, стр. 56—57.

¹⁶ Там же, стр. 56. См. также стр. 25 того же издания. «Нет никаких данных о существовании у них (камилароев.— А. З.) фратриальной организации. Возможно, что она никогда не возникала здесь в виде определенной высшей организации двух или более родов для известных общих целей. Но, судя по форме их социальной системы, как она выступает в мемуаре Файсона, основание двух фратрий можно найти во взаимоотношениях родов... Хотя мы имеем здесь родовую организацию в ее самой низшей и в некоторых отношениях архаической форме, имеется теоретическая вероятность, что у них существовала фратриальная организация в ее простейшей форме, которая со временем и с накоплением опыта развилась, приняв положительную форму».

парного экзогамно-эндогамного родового союза, с другой стороны, воззрениями Морган на происхождение рода. Как известно, Морган полагал, что первоначальное неупорядоченное общение полов сменилось с течением времени так называемой кровнородственной семьей, характеризующейся, во-первых, разделением общества на экзогамные поколения, во-вторых, смешанными браками между братьями и сестрами. Затем к запрету брака между лицами разных поколений прибавился запрет браков между братьями и сестрами. В силу этого каждое поколение распалось на несколько родственных групп с ядром, состоящим из братьев и сестер, в каждой группе. Каждая такая группа, образцом которой Морган считал гавайскую семью пуналуа, послужила, по мнению Морган, зародышем рода. При таком понимании процесса родообразования для дуальной организации не оставалось места. Поэтому Морган вынужден был отнести расцвет фратриальной организации к более поздней эпохе. Бесплезно в настоящее время критиковать эту концепцию. Фактический материал, определявший кругозор Морган, настолько уже современного, что исследователь XX в. не имеет права упрекать Морган в недооценке или ошибочном истолковании некоторых явлений. Сделанных им открытий более чем достаточно для человеческой жизни.

Для наших целей важно ограничиться тремя возражениями Моргану: 1) семья пуналуа не была и не могла быть исходным пунктом для возникновения рода (подробнее этот тезис будет аргументирован в главе третьей); 2) род всегда возникает в форме дуальной организации, при которой первоначальные роды (фратрии) играют наибольшую роль (доказательству этого положения посвящен весь наш труд); 3) в трудах Морган проблема дуальной организации не только не была правильно решена, но даже не была поставлена. В сущности, Морган не знал дуальной организации, и в его стройной схеме истории первобытных общественных учреждений для нее не нашлось места. Тем не менее проблема дуальной организации явилась в свет как, может быть, незаконорожденное, но все же кровное детище Морган. Творцами и пионерами проблемы дуальной организации были его верные ученики и последователи Лоример Файсон и Альфред Хауитт. Первый — миссионер, и второй — сотрудник геологического ведомства, впоследствии инспектор по туземным делам в восточной Австралии, известны больше как полевые работники, ревностные собиратели материала, чем как теоретики. А между тем этим авторам принадлежит ряд замечательных, незаслуженно забытых статей теоретического содержания¹⁷. Во всех кардинальных вопросах этнологии Файсон и Хауитт были последователями и продолжателями

¹⁷ Fison, Howitt, 1883 (I); Fison, Howitt, 1883 (II); Fison, Howitt, 1884; Fison, Howitt, 1888; Howitt, 1889; Howitt, 1891; Howitt, 1906; Howitt, 1907.

Моргана, с которым они поддерживали долголетнюю регулярную переписку¹⁸. Их статьи, письма и работы дышат верностью и преданностью Моргану и его концепции, на обоснование которой они положили столько труда. Тем не менее они, возможно как раз вследствие своей преданности основным идеям Моргана, столкнувшись с новыми фактами, стали основателями нового понимания ряда существенных вопросов ранней истории первобытной организации. Изучая социальный строй восточноавстралийских племен, Файсон установил, что австралийцам свойственны три типа социальной организации:

1) разделение племени на два экзогамных взаимообращующихся класса;

2) разделение двух классов на четыре;

3) разделение на роды, различающиеся по тотемам¹⁹.

Рассматривая вопрос об историческом взаимоотношении этих трех типов социальной организации, Файсон пришел к естественному и, несомненно, наиболее правильному решению: «Простейшей и, вероятно, самой ранней формой классового деления у австралийских туземцев было разделение общины на два взаимообращующихся класса, каждый из которых имел различный титул, распространявшийся на каждого его члена»²⁰. Файсон отмечает эту форму организации не только у австралийцев, но и среди меланезийцев Банксовых островов и Новой Британии, у африканских галла и даже в Древней Индии (Солнечное и Лунное деление Древней Индии, очевидно Куры и Пандавы «Махабхараты». — А. З.).

В переписке с Морганом, к сожалению, опубликованной до сих пор весьма неполно, содержится интересная дискуссия между учителем и учениками по вопросу о значении и роли фратрий. Письма Моргана не изданы, но его точка зрения на фратрии достаточно известна по «Древнему обществу», вследствие чего сущность спора совершенно ясна. Файсон в следующих выражениях сформулировал свои разногласия с Морганом: «Моя теория состоит в следующем: древняя коммуна первоначально разделилась на два рода (которые я называю „первоначальными классами“). Наследование в этих родах велось по материнской линии. В дальнейшем они сами подразделились и стали фратриями. Каждое вторичное подразделение превратилось в род, включенный в фратрию. Здесь и заключено различие между вашей теорией и моей. Вы склонны рассматривать роды (как нечто отличное от фратрии) в качестве первоначальных подразделений, которые лишь впоследствии были объединены фратриальными связями. Я же нашел, что у австралийцев два класса (так, по крайней мере, кажется мне) явно

¹⁸ Опубликовано: Stern, 1930, стр. 257—280.

¹⁹ Fison, Howitt, 1880, стр. 27.

²⁰ Там же, стр. 33.

возникли раньше, чем их подразделения, и поэтому я был вынужден заключить, что роды предполагают предсуществование фратрий, а вовсе не фратрия образуется путем объединения независимых родов»²¹.

Файсон настолько ясно сформулировал различия между своими взглядами и взглядами Моргана, что дополнительные комментарии не требуются. Отметим только, что концепция Файсона впервые выдвигает на первый план проблему дуальной организации как архаической формы родового строя.

Расхождения между Морганом и Файсоном существовали и по другому вопросу; и хотя детали их станут известны только после издания всей переписки, общие контуры их ясны и сейчас. В качестве состояния, предшествовавшего возникновению рода, Морган принимал семью шуналуа, в свою очередь выросшую из кровнородственной семьи, уже за пределами которой он допускал существование гипотетической стадии промискуитета. Файсон значительно упростил эту схему. Его «дуальная организация» возникла прямо из состояния «неразделившейся коммуны», законченной характеристики которой, к сожалению, он не дал. Насколько можно понять, под «неразделившейся коммуной» Файсон понимал родовое состояние общества, когда допускались браки между братьями и сестрами. Если это верно, то «неразделившаяся коммуна» теории Файсона совпадала в известной степени с «промискуитетом» теории Моргана. В сущности, Файсон сливал воедино промискуитет и кровнородственную семью, не выделяя последнюю в качестве специальной ступени развития. В письме от 26 марта 1880 г. Файсон говорит: «Я не иду далее того, что я рискнул назвать неразделившейся коммуной, т. е. промискуитетными сношениями полов в обществе, не разделившемся на экзогамные кланы»²². В другом случае он пишет: «Неразделившаяся коммуна означает не больше и не меньше как промискуитет»²³. Здесь налицо отождествление «неразделившейся коммуны», из которой непосредственно возникает дуальная организация, с промискуитетом, не оставляющее места кровнородственной семье как особой стадии развития. Но в письме, датированном 14 октября 1880 г., Файсон заявляет, что он принимает кровнородственную семью как единственное разумное решение проблемы малайской родственной номенклатуры. Однако, по его словам, он избегает говорить о ней, во-первых, потому что она нигде не сохранилась в настоящее время, во-вторых, боясь огорчить своих друзей миссионеров и вызвать неудовольствие своим вольнодумством²⁴. И то и другое звучит, как малоубедительная отговорка. На самом деле, почему теории «неразделившейся коммуны» и группового брака

²¹ Stern, 1930, стр. 276.

²² Там же, стр. 429.

²³ Там же, стр. 434.

²⁴ Там же, стр. 432. Русский перевод см.: Винников И., 1935, стр. 115.

были терпимы для друзей и начальников Файсона, а теория кровнородственной семьи оказалась столь одиозной? С точки зрения миссионерской, все эти формы одинаково аморальны, тем более что практика браков между братьями и сестрами допускается Файсоном для «неразделившейся коммуны». Создается впечатление, что Файсон, поспорив со своим учителем и покровителем в вопросе о фратриях, не пожелал усугублять разногласий спором о теоретически, с его точки зрения, малозначительной и не опирающейся на факты проблеме. Объясняя, почему в своем общем с А. Хауиттом исследовании «Камиларои и курнай» он не упомянул кровнородственной семьи, он схитрил, сославшись вдруг на свое духовное звание, о котором он обычно не вспоминал при обсуждении научных вопросов. Что Файсон не особенно верил в существование кровнородственной семьи, доказывает следующий отрывок из того же письма: «По моему личному мнению, былое существование кровнородственной семьи доказано свидетельствами, но я не утверждаю этого. Я указываю, что свидетельствами, по-видимому, установлено это; но так как мы не можем найти ни одного настоящего факта ее современного существования, у нас нет необходимости исследовать современную родовую организацию и, сравнивая ее с организацией, известной по историческим источникам, идти дальше разделившейся коммуны (т. е. дуальной организации. — А. З.). Я надеюсь, что это будет совершенно ясно из моей книги. Моя позиция вкратце такова: факты решительно указывают на прежнюю неразделившуюся коммуну. Согласитесь с этим, и тогда все остальное вытекает из „реформаторского движения“. Это кажется мне достаточно сильным аргументом за древнюю неразделившуюся коммуну, но я старательно воздерживаюсь от положительного утверждения, что она существовала»²⁵.

Будучи столь осторожен в своих печатных высказываниях по поводу состояния, предшествующего дуальной организации, Файсон явным образом склонялся к простейшей схеме исторического развития: промискуитет — дуальная организация — распадение фратрий на более мелкие родовые группы. Эта схема совершенно ясно обрисована в его общем труде с Хауиттом, а также в других статьях. Уже позже Хауитт высказал предположение, что «неразделившаяся коммунa» распадалась на поколения, причем внутри каждого поколения господствовали неупорядоченные брачные отношения и каждое поколение было родителями следующего поколения²⁶. Однако Хауитт и здесь не употребил, несмотря на явное сходство в существе дела, термина «кровнородственная семья» и больше, насколько мы знаем, к подобной трактовке «неразделившейся коммуны» не возвращался. Таким образом, Файсон и Хауитт должны считаться подлинными

²⁵ Stern, 1930. В русском переводе Винникова этому месту письма Файсона придан слишком категорический тон, несвойственный оригиналу.

²⁶ Howitt, 1888, стр. 66—67.

основателями теории, утверждавшей дуальную организацию следующей за промискуитетом фазой эволюции общественных форм.

Несомненно, что их работа «Камиларои и курнаи» натолкнула Энгельса на новое понимание проблемы происхождения родового строя. В вышедшем в 1884 г. первом издании «Происхождения семьи, частной собственности и государства» Энгельс очень кратко изложил предысторию рода, опираясь при этом исключительно на материалы Моргана. Глава вторая, носящая название «Семья», в основном сжато излагает моргановскую схему: промискуитет — кровнородственная семья — семья пуналуа — род. Приступая через семь лет в связи с предстоящим четвертым переизданием к переработке и исправлению своего труда, Энгельс проработал и изучил большую литературу по вопросам истории семьи, накопившуюся в это время²⁷. В связи с этим он коренным образом переработал и значительно расширил вторую главу²⁸, изменив одновременно свой взгляд на происхождение рода. В первом издании Энгельс безоговорочно принял кровнородственную семью как «первую организованную форму общества и первую ступень семьи»²⁹; одновременно он, вслед за Морганом, смотрел на семью пуналуа как на единственно возможный исходный пункт для образования рода. Семь лет спустя, ознакомившись с новыми фактами, прежде всего с работой Файсона и Хауитта, Энгельс изменил свои взгляды. Описывая двухфратриальную систему австралийцев, Энгельс говорит: «И следует отметить, что ни различие в возрасте, ни близкое кровное родство здесь никогда не служат препятствием для половых связей, а только ограничение, обусловленное разделением на два экзогамных класса. Для любого кроки каждая женщина кумите является по праву его женой; но так как его собственная дочь, как дочь женщины кумите, по материнскому праву, также кумите, то она в силу этого от рождения является женой каждого кроки, а следовательно и женой своего отца. Во всяком случае, организация классов в том виде, в каком мы ее знаем, не ставит этому никаких препятствий. Таким образом, или эта организация возникла в ту пору, когда при всем смутном стремлении ограничить кровосмешение люди не видели еще ничего особенно ужасного в половых связях между родителями и детьми — и в таком случае система классов возникла непосредственно из состояния неупорядоченных половых отношений — или же половая связь между родителями и детьми была уже воспрещена обычаем к моменту возникновения брачных классов, и в таком случае современное состояние указывает на существование перед тем кровнородственной семьи и представляет первый шаг к отказу от нее. Последнее

²⁷ См. Косвен, 1936, стр. 14—30.

²⁸ Сравнение текстов первого и четвертого изданий см.: Випников, 1936, стр. 31—178.

²⁹ Engels F., 1884, стр. 18.

более вероятно. Насколько мне известно, примеров брачных отношений между родителями и детьми в Австралии не приводится, а более поздняя форма экзогамии — род, основанный на материнском праве, также, как правило, молчаливо предполагает запрещение таких отношений, как нечто уже существовавшее при его возникновении»³⁰.

В цитированном отрывке Энгельс рассматривает две возможные гипотезы происхождения двухфратриальной (дуальной) организации: 1) либо она возникла непосредственно из состояния неупорядоченного общения полов, следовательно минуя фазу кровнородственной семьи; в пользу такого толкования говорит отсутствие у двухфратриальных племен специальных ограничений, должных ведущих воспрепятствовать бракам между лицами разных поколений; 2) либо она возникла из кровнородственной семьи.

Последняя гипотеза кажется более вероятной Энгельсу, ибо браки между отцом и дочерью, не воспрещаемые матрилинейной дуальной организацией, в Австралии не отмечены. В самой постановке вопроса заметно влияние Файсона и Хауитта, на которых Энгельс ссылается. И если Энгельс все же склоняется, как к наиболее вероятной, к гипотезе Моргана, то причиной тому отсутствие сообщений о браках между отцом и дочерью.

Во всяком случае, несомненны различия во взглядах между первым и четвертым изданиями. В 1891 г. Энгельс также несколько иначе толкует вопрос о происхождении рода. Энгельс отмечает, что Морган, считавший семью пуналуа за всеобщую ступень развития, предшествующую возникновению родового строя и парного брака, «здесь зашел слишком далеко»³¹; хотя в громадном большинстве случаев институт рода возник из семьи пуналуа, но «исходным моментом для него могла служить австралийская система брачных классов»³². Наконец, что весьма существенно, Энгельс признал, что «фратрии большей частью представляют первоначальные роды, на которые сперва распалось племя»³³.

Следовательно, Энгельс значительно ограничил категоричность высказываний Моргана, поставил под сомнение гипотезу кровнородственной семьи, урезал значение семьи пуналуа, как исходного пункта родообразования, признал роды за мелкие и позднейшие подразделения фратрий, возникшие путем дробления. Таким образом, Энгельс сделал значительный шаг вперед по сравнению с Морганом. Однако Энгельс не принял целиком гипотезы Файсона. Причину осторожности, проявленной им, следует прежде всего искать в недостаточности фактического материала, которым располагала современная ему наука. Хотя Файсон высказал ряд

³⁰ К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 48.

³¹ Там же.

³² Там же, стр. 46.

³³ Там же, стр. 91.

блестящих догадок о широком распространении дуальной организации, но все же это были не более как догадки, нуждавшиеся в фактическом обосновании и исследовании.

Прошло еще четверть века, прежде чем была сделана первая попытка обосновать гипотезу Файсона и таким путем ввести ее в научный обиход. За эту задачу взялся Эдуард Тайлор, опиравшийся на большой фактический материал. В статье, озаглавленной «О методе исследования учреждений», Тайлор впервые указал, что так называемый «кросс-кузенный брак является результатом простейшей формы экзогамии, когда население делится на два класса, или секции, причем мужчина, принадлежавший к классу А, может брать жену только из класса Б»³⁴. В этой статье Тайлор выдвинул сразу два важнейших положения: во-первых, следуя Файсону и Хауитту, он признал дуальную организацию древнейшей и простейшей формой экзогамии; во-вторых, он установил, что дуальная организация порождает кросс-кузенный брак и классификационную систему родства. В статье «Матриархальная семья», появившейся в 1896 г., он писал: «Экзогамия может быть определена как подразделения в соответствии с реальным или предполагаемым родством либо по мужской, либо по женской линии, причем брак внутри этих подразделений запрещается. Простейшее устройство найдено в Меланезии, где имеются два взаимобрачующихся подразделения со счетом наследования по матери. Более часто встречаются несколько кланов, которые являются, по всей вероятности, подразделениями первоначальных кланов...»³⁵. Однако позиция Тайлора лишена достаточной ясности. Цитируемая статья с особой яркостью отражает колебания Тайлора в вопросе о матриархате и патриархате. В то время как в статье 1888 г. он склонился к матриархальной теории, в статье 1896 г.³⁶ он выставил ряд оговорок, превративших его практически в сторонника патриархальной теории. Он заявил, что «в первоначальные времена мужчина владел своей женой самостоятельно» и что «семья находилась под его властью и покровительством»³⁷. Это утверждение спутывает все карты. Для Файсона и Хауитта дуальная организация была первой формой общества, пришедшей на смену «неразделившейся коммуне», т. е. состоянию неупорядоченного общения полов. Для Тайлора же, отрицавшего промискуитет, место дуальной организации в конечном счете остается неясным. Тем не менее сам факт присоединения Тай-

³⁴ Tylor, 1888, стр. 263.

³⁵ Tylor, 1896, стр. 92.

³⁶ В то же время статья «The Matriarchal Family System» (1896 г.) остается одной из важнейших вех в истории разработки матриархальной теории, так как в ней Тайлор особенно настойчиво подчеркнул значение матрилокальных и дислокальных форм брака для формирования матрилинейного рода.

³⁷ Tylor, 1896, стр. 84.

лора к гипотезе Файсона был чрезвычайно важен. Нельзя забывать авторитета, которым пользовался прославленный автор «Первобытной культуры», общепризнанный глава британской антропологической школы. Гипотеза Файсона приобрела благодаря Тайлору права гражданства, а так как в статье Тайлора ссылка на Файсона отсутствует, то и саму гипотезу стали приписывать Тайлору. Нередко она встречается в литературе под именем гипотезы Тайлора — Риверса. Подобное толкование не лишено оснований, так как Тайлор первый установил связь кросс-кузенного брака и классификационной системы родства с дуальной организацией. Поскольку же широчайшее распространение обоих этих явлений не вызвало сомнений, постольку стала правомерной гипотеза универсальности дуальной организации.

Однако первая серьезная, фактически фундированная попытка обоснования гипотезы дуальной организации принадлежит английскому этнологу Уильяму Риверсу, работавшему среди тогда (Индия), на островах Торресова пролива, позднее — в Меланезии. Исследования систем родства первобытных народов привели Риверса к выводам большого научного значения, опубликованным впервые в статье «On the origin of the classificatory system of relationship»³⁸. Риверс начинает свою статью указанием, что схема исторического развития, начертанная Морганом, подвергалась неоднократно ожесточенным нападкам. Однако оппоненты Моргана не умели отличить различные части этой схемы, требующие к себе различного отношения. «Разработанная в деталях схема Моргана, — писал Риверс, — может быть разделена на две различных части, одна из которых имеет дело с кровнородственной семьей и превращением этой последней в пуналуальную семью, в то время как вторая часть посвящена различным формам самой пуналуальной семьи. В задачу моей статьи входит показать один коренной недостаток в первой части схемы и попытаться привести ее вторую часть в соответствие с знаниями, накопленными в наше время»³⁹.

Выполнение этих задач Риверс начинает с анализа малайской системы родства. Как известно, главным доказательством в пользу существования кровнородственной семьи Морган считал так называемую малайскую систему родства, открытую у полинезийцев Гавайских островов. Малайская система родства, по мнению Моргана, выражает такие степени родства, возникновение которых возможно было только при кровнородственной семье. Для ясного понимания мыслей Моргана необходимо помнить также, что малайская система родства была открыта на Гавайских

³⁸ В «Anthropological Essays presented to E. Tylor» (1907 г.) перепечатано из: Rivers W. Social Organization (London, 1926, p. 175—192). В дальнейшем цитируется по последнему изданию.

³⁹ Rivers, 1926, стр. 176.

островах, где еще в XIX в. практиковался групповой брак в форме семьи пуналуа. Полагая, что гавайцы, не знавшие гончарства и лука, стоят на средней ступени дикости и переживают как раз тот этап развития, для которого характерна семья пуналуа, Морган допустил, что малайская система родства сохранилась у них от предыдущего состояния, пройденного ими относительно недавно. Иначе говоря, гавайцы успели уже перейти от кровнородственной семьи к семье пуналуа, но сохранили еще систему родства, возникшую на основе кровнородственной семьи.

Риверс отметил, что Морган, прежде всего, допустил досадную ошибку при оценке культурного развития полинезийцев, народа относительно высокой культуры. Далее, наблюдения над системами родства племен, заселяющих острова Торресова пролива, привели Риверса к заключению, что изменения в системах родства, прослеживаемые исторически, идут по пути превращения турано-ганованского типа в малайский. Так, на западных островах Торресова пролива, где сохранилась еще тотемическая родовая организация, существуют отдельные термины для брата матери и брата отца, для сестры матери и сестры отца, детей брата отца и детей брата матери. На восточных островах, где родовая организация деградировала и уступила место территориальной, исчезли отдельные термины для детей брата матери и детей брата отца. Дети брата матери и дети брата отца стали обозначаться одним общим термином. Следовательно, в системе родства жителей восточных островов появились признаки малайской системы, отсутствующие на западных островах. Не может быть сомнения в том, что родовая организация когда-то существовала на всех островах Торресова пролива. Западные острова, где она сохранились и поныне, дают образец архаического строя. Следовательно, черты малайской системы родства, отсутствующие на западных островах, но появляющиеся на восточных, — нововведение. Подобным же образом, как нововведение, а не как архаизм, истолковывает Риверс наличие малайских черт в системах родства австралийских курнаев и юго-восточной прущпы ирокезов⁴⁰. А раз малайская система родства — продукт распада турано-ганованской системы, то она не имеет никакого отношения к кровнородственной семье. Вместе с тем падает гипотеза кровнородственной семьи. Далее Риверс обращается ко второй задаче — к исследованию форм группового брака и их происхождения. Он показывает, что распространенные среди всех первобытных народов классификационные системы родства не могут быть истолкованы иначе, как отражение прущпового брака. Более того, анализ их приводит Риверса к заключению, что «в эпоху, когда складывались классификационные системы родства, общество владело только двумя экзогамными секциями, которые я называю поло-

⁴⁰ Rivers, 1926, стр. 177—182.

винами (moieties)»⁴¹. В дальнейшем Риверс переходит к анализу групповой природы классификационных терминов, забывая совершенно о дуальной организации. Но к этой теме он вернулся в лекциях, изданных в Лондоне в 1914 г. под названием «Kinship and social organization». Здесь он как раз высказал свои самые веские аргументы в пользу гипотезы о существовании дуальной организации. «Наиболее универсальной чертой классификационной системы является объединение под общим термином детей братьев и детей сестер. Человек применяет один и тот же термин к детям сестры матери и к детям брата отца и употребление этого термина, равным образом применяемого по отношению к братьям и сестрам, влечет за собой наиболее строгие брачные запреты. Такие условия в необходимости возникают только из такого состояния общества, где существует не больше двух экзогамных групп. Если общество патрилинейно, то дети двух братьев неизбежно попадают в одну и ту же группу, в силу чего принцип экзогамии препятствует взаимным бракам между ними; но если бы при этом женщины этой же группы выходили бы замуж в различные кланы, то не было бы основания для экзогамного запрета, исключаящего из браков их детей, и не было бы причин для введения термина, обнимающего их детей и детей братьев. Точно так же, если общество матрилинейно, дети двух сестер обязательно должны попасть в одну и ту же социальную группу, но это не произошло бы в случае с детьми братьев, если бы последние могли вступать в браки в различных группах».

«Дело меняется, если существуют только две экзогамные группы; при этом безразлично, патрилинейны они или матрилинейны. В обоих случаях дети братьев попадут в одну и ту же половину так же, как дети сестер, а дети брата и сестры попадут в разные половины. И дети двух братьев и дети двух сестер исключены при этом из супружества. Точно так же естественное следствие дуальной организации состоит в том, что дети брата матери классифицируются под одним термином с детьми сестры отца, что было бы вовсе не неизбежно, если бы экзогамных групп было бы больше двух»⁴². В вышедшей в 1914 г. другой работе — «The History of Melanesian Society» — Риверс указал еще на ряд особенностей классификационных систем родства, объяснимых только с точки зрения гипотезы дуальной организации. Тем самым гипотеза дуальной организации превратилась в теорию дуальной организации. Стало несомненным, что: 1) целый ряд особенностей классификационных систем родства нельзя объяснить иначе, как исходя из предположения о первоначальном расчленении общества на две экзогамные ветви; 2) поскольку универсальное

⁴¹ Rivers, 1926, стр. 187.

⁴² Rivers, 1914, стр. 72—73.

распространение классификационных систем родства в эпоху родового строя доказано было еще Морганом, постольку и дуальная организация приобрела значение универсальной формы, т. е. определенной и притом древнейшей стадии в развитии родового строя.

Джемс Фрезер целиком принял концепцию Файсона и Риверса. Однако будучи верным последователем и продолжателем Морганов и полагая, что поправки, внесенные Файсоном и Риверсом, не только не опровергают, но, напротив того, укрепляют учение Морганов, он нигде не афишировал своих разногласий с Морганом. Во всех его многочисленных и многотомных трудах нам удалось найти только одно упоминание о кровнородственной семье, и то без применения этого термина: «Если Риверс прав, а полагаю, что это так,— пишет Фрезер,— то главный и почти единственный аргумент Морганов в пользу былого распространения той формы группового брака, при которой собственные братья были мужьями, а собственные сестры — женами, теряет вес. Отсюда не следует, конечно, что если доказательства слабы или несостоятельны, то несостоятельна и сама теория существования этой формы группового брака. Отсюда лишь следует, что эта теория, чтобы быть принятой в качестве доказанной или вероятной, должна быть поддержана другими свидетельствами»⁴³.

Согласившись, таким образом, с Риверсом, Фрезер снабдил свое отречение от кровнородственной семьи оговоркой, сильно напоминающей оговорку Файсона в этом вопросе. На самом деле, внимательное ознакомление с взглядами Фрезера показывает, что этот автор отождествляет кровнородственную семью с промискуитетом. Признавая существование той формы группового брака, при которой братья и сестры вступают между собой в браки, он не проводит различия между ней и промискуитетом. Состояние промискуитета сменяется дуальной организацией, исключаящей из брака братьев и сестер; затем возникает система четырех брачных классов, исключаящих из браков отцов и дочерей, наконец, разделение на восемь классов исключает из браков так называемых кросс-кузенов⁴⁴. Точно так же как Файсон, Фрезер считает тотемические роды, или кланы, позднейшими подразделениями первоначальных фратрий. При этом им привлекается широкий и разнообразный фактический материал и определенно подчеркивается универсальное, общечеловеческое значение дуальной организации. «Классификационная система родства,— писал он,— представляет собой на деле результат первичного разделения общества на два экзогамных класса и ничего более. Заслуживает быть отмеченным то, что двухклассовая система экзогамии была сама по себе достаточна для создания классифи-

⁴³ Frazer, 1910, II, стр. 171—172.

⁴⁴ Там же, I, стр. 273—277; Frazer, 1919, стр. 104.

кационной системы родства, которая не отразила в себе последующее введение четырех- и восьмиклассового деления среди некоторых племен. Наблюдение это весьма важно, потому что классификационная система родства распространена по всему свету, в то время как четырех- и восьмиклассовые системы до сих пор найдены только в Австралии. За отсутствием противоположных свидетельств, мы вынуждены признать, что деление двух первоначальных классов на четыре и восемь является изобретением австралийского интеллекта и что особенности классификационной системы у прочих рас человечества не дают оснований заключить, что эти расы практиковали когда-либо экзогамию в форме более сложной, чем двухклассовая система»⁴⁵. Важнейшие доказательства универсальности дуальной (или двухклассовой) системы Фрезер привел в замечательном труде «Folk-lore in the old Testament» (London, 1919, II, стр. 98). Посвятив ряд страниц истолкованию библейского сюжета — брака Якова с его кузинами Лией и Рахилью, Фрезер дает подробнейший обзор фактов кузенного брака по всему земному шару⁴⁶, в заключение которого ставит вопрос — почему кросс-кузенный брак распространен по всему миру, а брак с параллельными кузинами и кузинами повсеместно запрещен среди первобытных народов? Потому, отвечает Фрезер, что среди первобытных народов широко распространен обычай брака посредством обмена сестрами, который является одной из древнейших форм заключения брака. Из этого обычая простейшим и естественнейшим образом должен был возникнуть обычай кросс-кузенного брака. На самом деле, если два человека женились на сестрах друг друга, их дети становились кросс-кузенами, а «что может быть естественнее, чем вступление этих кросс-кузенов в брак между собой, едва они только достигали зрелости?»⁴⁷. Подобные браки имели, по мнению Фрезера, и экономическую выгоду, так как они избавляли от платы за жену. Так объясняется предпочтение, оказываемое первобытными народами кросс-кузенным бракам. Однако сказанным не объясняется еще запрет брака между параллельными кузинами (дети двух братьев или дети двух сестер). Запрет этот проистекает из дуальной организации⁴⁸, вследствие введения которой, как указал еще Риверс, дети двух братьев, так же как дети двух сестер, неизбежно становятся членами одной и той же фратрии. Таким образом, универсальное распространение кросс-кузенного брака выводится Фрезером из дуальной организации.

Но вопрос может быть поставлен иначе: широкое распространение кросс-кузенного брака и классификационной системы

⁴⁵ Frazer, 1910, стр. 123—124.

⁴⁶ Frazer, 1919, II, стр. 98—193.

⁴⁷ Там же, стр. 205.

⁴⁸ Там же, стр. 221.

родства служит доказательством того, что дуальная организация имела когда-то всеобщее распространение ⁴⁹.

Слабым местом построения Фрезера является исходный пункт всех рассуждений. На самом деле ошибочно объяснение обменного брака из семейно-личных мотивов. Обменный брак есть следствие, а не причина дуальной организации. Первоначально кросс-кузенный брак не имел характера индивидуального брака, и выражения «дети братьев матери» или «дети сестры отца» следует понимать в применении к этим первоначальным временам в чисто классификационном и групповом смысле слова. В таком виде кросс-кузенный брак — не более как следствие дуальной организации. Поэтому его бытование у данного народа может рассматриваться как доказательство былого существования дуальной организации.

Превращение же группового кросс-кузенного брака в индивидуальный, т. е. возникновение обязательства жениться на дочери родного брата матери или дочери родной сестры отца, несомненно, дело позднейшего развития. Как указал М. О. Косвен, возникновение его связано с порядком, переходным от матриархата к патриархату. Брат матери, принужденный обычаем передавать имущество сыну своей сестры, стремился женить его на своей дочери и таким образом сохранить собственность в пределах своей семьи ⁵⁰.

И все же Фрезер полнее, чем кто-либо другой, сформулировал теорию дуально-родовой организации и привел большой фактический материал, свидетельствующий о ее всеобъемлющем распространении.

Своеобразное место в истории разработки нашей проблемы принадлежит выдающемуся русскому этнологу Л. Я. Штернбергу. На основании самостоятельного исследования систем родства народов Северо-Восточной Азии он пришел к выводам, в основном сходным с выводами Риверса. Упадок экзогамии и переход к эндогамным бракам обусловили, по мнению Штернберга, образование малайской системы родства у чукчей, коряков, эскимосов. Отсюда Штернберг сделал вывод о несостоятельности моргановской теории кровнородственной семьи ⁵¹. Однако впоследствии он отказался от этого мнения, вновь вернувшись к Моргану. В неизданных лекциях по истории социальной организации первобытных народов Л. Я. Штернберг, изложив свою точку зрения, сформулированную им в 1912 г., писал: «Но ни я, ни Риверс не обратили внимания на следующее обстоятельство: у этих народов сибирских термин „жена“ не совпадает с тем же термином в малайской системе. В малайской системе до очевидности ясно, что я называю женой не только свою жену и жен своих братьев с от-

⁴⁹ Frazer, 1919, II, стр. 225.

⁵⁰ Косвен, 1934, стр. 40—66.

⁵¹ Штернберг, 1912, стр. 152—154.

повской стороны, но и свою родную сестру, чего нет ни у юакиров, ни у алеутов, ни у чукчей и т. д. Точно так же жены называют своими мужьями не только своего кузена и его братьев, но и своего родного брата. Следовательно, тут радикальная разница в терминологии, и эта терминология весьма показательна и убедительна и показывает, что брак между братьями и сестрами, как я вам говорил раньше, должен был существовать»⁵².

Таким образом, Штернберг вернулся к гипотезе Моргана. Особенно интересно в этом отечении то, что оно основано на фактической ошибке. В малайской системе имеются отдельные термины для жены и для сестры⁵³.

Проблемы дуальной организации в целом Л. Я. Штернберг в своих печатных работах не касается; впрочем, в одном из своих исследований он подверг критике взгляды Фрезера и Риверса, полагавших, что кросс-кузенный брак есть следствие дуальной организации: «Основная ошибка всех этих писателей,— говорит Л. Я. Штернберг,— заключается в том, что они принимают следствие за причину, именно, что кросс-кузенный брак, т. е. брак между детьми брата и сестры, явился результатом деления общества на два экзогамных класса, но они не задаются вопросом о том, что же породило, в свою очередь, это двойное деление? Между тем в действительности двойное деление на два экзогамных класса явилось результатом нового института браков между детьми брата и сестры, введенного взамен прежнего эндогамного кровного брака.

До того группа — потомство одной родоначальницы — была неделима; браки происходили внутри группы, обычно между братом и сестрой. И только тогда, когда эти браки были признаны вредными и был установлен брак между детьми брата и сестры, первоначально единое общество разделилось на две экзогамные половины: в одной из них оказались братья со своими женами и потомством, в другой — сестры с их мужьями и потомством. Следовательно, двойное деление — следствие перекрестного кузенного брака, и не в двойном делении поэтому приходится искать причину упомянутой регламентации этой формы брака, а в чем-то другом. Эту причину нужно искать в той психологической обстановке, при которой произошел переход от кровных браков к браку экзогамному в форме кузенного брака»⁵⁴.

Из цитированного отрывка явствует, что Л. Я. Штернберг признавал дуальную организацию общественной формой, сменившей стадию эндогамных браков, и выводил ее из кросс-кузенного брака. Дальнейшие подробности и аргументация в его печатных трудах отсутствуют. Что же касается его теории возник-

⁵² Из неопубликованной рукописи Л. Я. Штернберга. Этой цитатой я обязан любезности С. А. Ратнер-Штернберг.

⁵³ Сестра называется «каикума вахине», жена — «вахине».

⁵⁴ Штернберг, 1912, стр. 112—113.

новения дуальной организации, то она стоит далеко позади теории, предложенной Риверсом и Фрезером. Разумеется, не дуальная организация является следствием кузенного брака, как полагает Штернберг, а как раз наоборот, кузенный брак — следствие дуальной организации. Толкование Штернберга целиком покоится на идеалистических мотивах. Оно связано с ошибочным пониманием как самого кузенного брака, так и его происхождения. Штернберг предполагает, что сначала браки заключались *внутри* группы, между братьями и сестрами, благодаря чему дети братьев и сестер также были супругами. Затем, когда вред брака между родственниками был осознан, общество разделилось на две половины, между членами которых теперь и стали заключаться браки. А так как первобытный человек выше всего ставит «форму», то кросс-кузенный брак, как наиболее близкий старой форме и, следовательно, соответствующий косной традиции, получил всеобщее распространение. Как указал И. Н. Винников, «трудно все же допустить, чтобы чисто *психологическая* категория, каковой является желание во что бы то ни стало спасти старую форму, могла породить такой почти универсальный *социальный* институт, как кузенный брак»⁵⁵. Следует указать также, что не форма брака определяет общественную организацию, но общественная организация определяет форму брака. Таким образом, теория происхождения дуальной организации из кузенного брака, предложенная Л. Я. Штернбергом, невыгодно отличается от теории Риверса — Фрезера своим идеалистическим характером.

Наконец, Роберт Бриффо в трехтомном содержательном исследовании, посвященном матриархату, специально подчеркнул, что первой формой брачного запрета был запрет браков между братьями и сестрами, а не между родителями и детьми. «Простейшая форма обсуждаемого экзогамного установления, обнаруженная у диери и других племен юго-восточной Австралии, которые делятся на два взаимобрачующихся класса, препятствует бракам братьев с сестрами, но не составляет каких-либо препятствий для браков родителей с детьми. Согласно миссионеру Джемсу Чалмерсу, на острове Киваи (у берегов Новой Гвинеи) отец мог взять в жены свою собственную дочь, в то время как брак между братьями и сестрами считался наиболее ужасным преступлением. Точно так же кое-где на Соломоновых островах брак между отцом и дочерью рассматривается как вполне законный, в то время как даже повседневные отношения между братом и сестрой строгойше воспрещены. Среди калангов *, туземного населения Явы, брак между матерью и сыном считается желательным и счастливым»⁵⁶. Отсюда Бриффо делает вывод, что брак между братьями и сестрами был запрещен ранее, чем между родителями и детьми.

⁵⁵ Винников, 1930, стр. 68—69.

⁵⁶ Briffault, 1927, I, стр. 257.

Таким образом, им отвергается теория кровнородственной семьи. Дальнейшая разработка нашей проблемы в труде Бриффо отсутствует.

Концепция Файсона — Риверса — Фрезера нашла продолжателей и в советской литературе. Так, М. О. Косвен в работе «Половые отношения и брак в первобытном обществе» (М., 1928) принял названную гипотезу развития австралийского общества, не дополнив ее, однако, какими-либо новыми аргументами. В соответствии с укоренившимся в науке представлением, он указал, что «изучение австралийских классов приводит к твердому убеждению, что, во всяком случае, в настоящее время классы представляют собой *только* брачные классы и ничего больше, и их исключительное назначение — регулировать половые отношения. Во всяком случае, классы и подклассы отнюдь не являются территориальными или хозяйственными единицами»⁵⁷. Той же концепцией в основном придерживался С. А. Токарев, не только примкнувший к Риверсу в трактовке малайской системы родства, но и весьма существенно дополнивший аргументацию последнего. Анализируя родственную номенклатуру курнаев, он показал, что у этого племени именно в связи с распадом дуальной организации появились черты, не встречающиеся у большинства других австралийских племен: общий термин для всех двоюродных братьев и сестер. Отсюда С. А. Токарев сделал вполне логичный вывод: малайский тип возникает в результате распада турано-ганованской системы и является приближением к нашему европейскому (неправильно называемому «описательным») типу⁵⁸.

Далее тот же автор совершенно правильно указал, что классификационные системы родства базируются на двух принципах: на «принципе групповых обозначений», отражающем нормы группового брака, и на «принципе фратрий». Этот принцип заключается в проведении последовательного разделения между лицами, принадлежащими к *разным* фратриям: лицо одной фратрии называется всегда иначе, чем лицо другой фратрии: отец отца иначе, чем отец матери, брат и сестра отца иначе, чем брат и сестра матери, дети брата отца или сестры матери не так, как дети сестры отца и брата матери, и т. д. «Эта особенность объяснима, как мне кажется, — пишет С. А. Токарев, — *исключительно* при том допущении, что терминологии эти создавались в условиях режима двух фратрий»⁵⁹. Аргументация Токарева не вполне убедительна: само различие двух линий родства — отцовской и материнской вовсе не требует, в качестве обязательной предпосылки, дуальной организации. Эта особенность систем родства может быть успешно объяснена просто на основе родовой экзогамии:

⁵⁷ Косвен, 1928, стр. 14.

⁵⁸ Токарев, 1929, стр. 49.

⁵⁹ Там же, стр. 35.

одни термины охватывают лиц *своего* рода, другие — лиц *чужого* рода. Но дуальная организация необходима для объяснения совпадений таких терминов, как брат матери и муж сестры отца, брат отца и муж сестры матери, сын сестры матери — сын брата отца и т. д. Тем не менее С. А. Токарев совершенно прав, заключив: «Остается единственно приемлемым предположение, что в эпоху создания австралийских номенклатур родства господствовала система двух экзогамных фратрий»⁶⁰. Его работа остается, безусловно, лучшей в советской литературе работой, посвященной вопросам происхождения классификационных систем родства. Свое исследование С. А. Токарев заключил словами, наглядно рисующими состояние науки: «Естественно возникает вопрос: что же представляли собой в ту пору фратрии, какого рода социальными единицами они были? На этот вопрос ответить мы пока не можем, кроме как указанием на то, что, во-первых, это были экзогамные группы, и во-вторых, им, очевидно, принадлежало какое-то общественное значение, достаточно серьезное для того, чтобы наложить свой отпечаток на терминологию родства»⁶¹. В более поздней статье «Родовой строй в Меланезии» С. А. Токарев собрал обильный материал, характеризующий меланезийские фратрии⁶², и предложил малоудачное объяснение происхождения фратрий из слияния двух первоначально обособленных общин⁶³.

Не могут быть обойдены в истории нашей проблемы исследования Е. Ю. Кричевского⁶⁴, позиция которого отличается, однако, известной двойственностью и противоречивостью: Кричевский рассматривает дуальную организацию как древнейшую форму родового строя, в рамках которой позже развиваются брачно-классовые и тотемические группы. В работах Кричевского содержится довольно богатый материал по дуально-родовой организации. Кричевский, пожалуй, единственный автор, обративший внимание на черты былой локальности фратрии⁶⁵; тем не менее он рассматривает дуальную организацию, так же как и другие формы родовых отношений, «лишь как различные степени кровного родства»⁶⁶, как форму упорядочения брачных отношений — и только.

В большой работе, озаглавленной «Система родства как источник реконструкции развития социальной организации австралийских племен», Е. Кричевский проделал кропотливое исследование австралийских систем родства и установил, что они могут быть поняты только на основе дуальной организации, составлявшей в прошлом базис социального строя австралийских племен. Сбран-

⁶⁰ Токарев, 1929, стр. 36.

⁶¹ Там же, стр. 52.

⁶² Токарев, 1933, стр. 169—274.

⁶³ Там же, стр. 3—4, 28—30.

⁶⁴ Кричевский, 1934, стр. 24—61.

⁶⁵ Кричевский, 1936, стр. 269.

⁶⁶ Там же.

ный им материал настолько обширен и убедителен, что работа могла бы считаться классической, если бы автор не находился во власти предвзятой идеи, будто бы малайская система родства отражает кровнородственную семью. В силу этого предубеждения автор сплошь и рядом принимает нововведения за архаические элементы, нарушая тем самым историческую последовательность событий и внося дезорганизацию в свои собственные построения. К каким натянутым построениям приходится ему прибегать показывает следующая цитата: «Нам представляется, что, с одной стороны, элементы гавайской системы родства всегда являются остатками древнейшей системы родственных номенклатур, но что, с другой стороны, само по себе их присутствие еще нисколько не свидетельствует об архаической ступени развития социальной организации в целом. Наоборот, раннее разложение экзогамно-унилатеральных союзов способно законсервировать пережитки древнейшей системы родства»⁶⁷. Здесь Кричевский, в сущности говоря, уничтожает все плоды своих трудов. На самом деле, по его мнению, гавайская система родства возникла на основе кровнородственной семьи; затем совершился переход к дуальной организации и обычному классификационному типу австралийских систем родства. До сих пор все обстоит логично. Но как сочетать с этим утверждение, что разложение дуальной организации «способно законсервировать пережитки древнейшей системы родства»? Что значит «пережитки» в системах родства? Ведь к эпохе разложения дуальной организации системы родства давным-давно должны перестроиться на дуалистическом базисе, т. е. превратиться в нечто диаметрально противоположное гавайской системе. Если бы это почему-либо не случилось, то отсюда бы прямо должно было вытекать, что дуальная организация, да и вообще все прочие формы брачного и социального устройства, не оказывает определяющего влияния на систему родства, и все исследование Кричевского оказалось бы построенным на ложном основании. К счастью, это не так. Работа Е. Ю. Кричевского, при всех своих противоречиях, сохраняет значение серьезного труда по истории социальной организации австралийцев; после ее появления нет нужды доказывать зависимость австралийских классификационных систем родства от дуальной организации.

И. Н. Винников, в статье «Социальная организация австралийцев»⁶⁸ и в комментариях к письмам Файсона⁶⁹ в основном присоединился к концепции Файсона — Риверса — Фрезера. Им предложена следующая схема развития первоначальных этапов общества: 1) первоначальное племя: эндогамия, нерасчлененность в социальном отношении; 2) первичный род: экзогамия, счет род-

⁶⁷ Кричевский, 1936, стр. 265.

⁶⁸ Винников, 1934, стр. 3—33.

⁶⁹ Винников, 1935, стр. 179—185.

ства по материнской линии, объединение *всех* родственников, между которыми брак запрещен, тотемные названия; 3) ранний тотемный род, т. е. расчленение первичного рода на более мелкие тотемные группы и т. д.⁷⁰ Второй этап — первичный род — и соответствует дуальной организации. Таким образом, И. Н. Винников как будто бы примыкает к концепции Файсона; он ведет развитие общества от первобытного стада прямо к родовому строю, возникающему, очевидно, в форме дуальной организации. К сожалению, взгляды его сформулированы недостаточно ясно, терминология расплывчата, фактический материал почти отсутствует. Поэтому работа его, не выходящая за рамки довольно расплывчатой и бездоказательной схемы, лишена теоретического значения. Небезынтересно лишь его указание на то, что моргановское понимание четырехклассовой брачной системы австралийцев как формы, предшествовавшей родовой организации, послужило источником для теории о возрастном расслоении общества как стадии, предшествовавшей родовому строю⁷¹. И. Н. Винников совершенно прав в своей критике этого положения. Нельзя не согласиться также с ним в том, что на ранних стадиях развития первобытного общества никакого возрастного расчленения не существует. Различия в занятиях отдельных возрастных групп не есть результат общественного разделения труда, а обусловлены исключительно естественными причинами и имеют естественное происхождение. Поэтому они не могут отразиться в классификационных системах родства, которым в противном случае пришлось бы приписать не социальное, а биологическое происхождение⁷².

Проблема дуальной организации занимала внимание не только представителей моргановской и эволюционной школ, т. е. прогрессивного направления этнографии, ею интересовались также исследователи, стоявшие на так называемых исторических позициях, толковавшие всю проблему с совершенно иной точки зрения. Так, уже в 1905 г. Гребнер в докладе «Kulturkreise und Kulturschichte in Oseania»⁷³ установил понятие «двухклассовой культуры», социальные отношения которой характеризовались «экзогамной двухклассовой культурой с матрилинейным счетом наследования». Районом ее распространения он считал восточную Меланезию и большую часть восточной Австралии. Он рассматривал ее как сравнительно молодую культуру, связанную с матриархатом и мотыжным земледелием.

Вильгельм Шмидт рассматривал дуальную организацию как специфическую принадлежность «экзогамно-материнского правового культурного круга», встречающегося в чистом виде в Мела-

⁷⁰ Винников, 1935, стр. 184—188.

⁷¹ Там же, стр. 175. Наиболее ярким представителем этой теории является Г. Кунов (Cunow, 1896).

⁷² Винников, 1935, стр. 199.

⁷³ Граевнер, 1905, стр. 31 и след.; см. также Граевнер, 1908.

незии⁷⁴. В Африку он был занесен в смешанном с «свободно-матриархальным культурным кругом» состоянии. Его наиболее чистые формы найдены на Новой Британии, в северной части Новогвинеидских островов и на островах Банка. В Австралии он известен в восточной Виктории, на Суматре — у минангкабау, в Индии — у мораванов, у гаро, дахунг и кхаси. В смешении с более ранним экзогамно-патриархальным культурным кругом он распространен гораздо шире: в восточной Микронезии, Новой Ирландии, на Соломоновых островах, в части Новой Гвинеи, в значительной части Австралии, в Индии у племен ломати, били-магта, халепайк, санталов, кхондов. Наиболее типичной чертой этого круга является разделение каждого племени на два экзогамных брачных класса с матрилинейным счетом наследования. Во многих местах вследствие смешения с экзогамно-патриархальным кругом возникает четырех- и восьмиклассовая система. В непосредственной связи с двухклассовой системой находится материнское право; инициация юношей исчезает и заменяется сложными церемониями, устраиваемыми при появлении первой менструации у девушек. Мужчины организуются в тайные общества, часто со сложной внутренней традицией. В хозяйственном отношении здесь господствует земледелие, являющееся материальной основой материнского права. Для материальной культуры характерны квадратный дом с двухскатной крышей, дощатая лодка, палицы в качестве боевого оружия, каменный топор с двойной рукояткой, флейта Пана, музыкальный лук, меандрический орнамент, маски, культ черепов, поклонение луне, олицетворяющей женщину-мать, прародительницу близнецов — культурных героев, ведущих между собой борьбу в качестве темной и светлой фаз луны⁷⁵. Таким образом, Гребнер и Шмидт перевели проблему в совершенно новую плоскость. Если для эволюционистов и Моргана дуальная организация была одной из форм общественного развития первобытного человечества, типичной для определенной ступени развития, то для теоретиков культурно-исторической школы она лишь местное, локальное явление, не выходящее за пределы определенных достаточно четко очерченных границ — явление, связанное с определенным комплексом культурных элементов и определенным центром происхождения. Поэтому для Гребнера и Шмидта задача изучения дуальной организации является не столько историко-сравнительной, сколько этнографо-географической*.

Не будем вдаваться здесь в критику общих построений культурно-исторической школы. Ее методологическая слабость и ее

⁷⁴ Последователь Шмидта Монтандон причисляет дуальную организацию к «палеоматриархальному циклу». См. Montandon, 1934, стр. 33—85.

⁷⁵ Schmidt, Korpers, 1925, стр. 86—88. В основных чертах эта концепция была высказана Шмидтом значительно раньше в ряде статей (см. в особенности Schmidt, 1908). Мы пользуемся работой, где теория эта имеет наиболее законченную форму.

реакционные теоретические основания достаточно полно освещены в нашей литературе, чтобы стоило к ним возвращаться⁷⁶.

Гораздо интереснее другая сторона построений Шмидта — попытка выяснить известные социальные и психологические предпосылки для возникновения дуальной организации. С точки зрения стадийной, поскольку таковая вообще допускается Шмидтом, дуальная организация оценивается как сравнительно позднее явление, принадлежащее к циклу так называемых вторичных культур. Корни ее Шмидт ищет в своеобразном обособлении полов, которое подчас создается на почве матриархата. С утверждением матрилокального брака мужчина переходит в группу жены, где он, как это наблюдается, например, у кхазы, все же остается чужаком; в результате каждая община распадается на более оседлую и постоянную женскую часть и более непостоянную мужскую. Воспоминания о подобном состоянии сохранились в мифах многих племен и пережиточно существуют в Индии в виде символики социальных объединений. Так, у били-магга, касты ткачей, 31 клан распределен между двумя фратриями, одна из которых почитает Шиву, другая — его супругу Парвати. Такое членение общества и образует предпосылку для создания дуальной организации⁷⁷. Ход мыслей Шмидта недостаточно ясен, а аргументация, несомненно, основана на ошибке: он принимает дуальную организацию за более позднее явление, чем она есть на самом деле. Но Шмидту нельзя отказать в наблюдательности и умении связывать разрозненные этнографические факты: он первый указал на связи, существующие между дуальной организацией, мифом о близнецах-героях и мифом о борьбе луны и солнца.

Та часть учения Шмидта, которая признавала приоритет полового тотемизма над дуальной организацией, была развита голландским ученым А. Ньювенхейсом в обширной статье «Der Geschlechtstotemismus an sich und als Basis der Heiratsklassen und des Gruppentotemismus in Australien» (IAE, XXIX, Н. I—III, 1928). Ньювенхейс полагает, что так называемый половой тотемизм предшествовал тотемизму клановому и фратриальному и создал предпосылки для возникновения последнего. По мнению Ньювенхейса, для полового тотемизма характерно разделение племени на две резко противостоящие друг другу обособленные группы, группу мужчин и группу женщин; каждая такая группа не только имеет своего тотема — покровителя, но мыслится связанной со множеством природных явлений. Все или почти все явления природы оказываются наделенными мужскими или женскими признаками, соответственно связанными с мужской или женской группой. Но то же самое свойственно дуальной организации. Сравнение полового тотемизма и тотемизма фратрий указывает на их

⁷⁶ См. Золотарев, 1932; Золотарев, 1936; Толстов, 1938.

⁷⁷ Schmidt, Koppers, 1925, стр. 285—287.

ближайшее родство в понимании мира и общества. Только дуальная организация распространена по всей Австралии, а половой тотемизм — у небольшой группы восточноавстралийских племен, представляющих древнейший, тасманийский слой (курнаи). Отсюда, по мнению Ньювенхейса, вытекает, что половой тотемизм предшествовал дуальной организации и создал психологические предпосылки для ее возникновения. В позднейшей работе Ньювенхейс⁷⁸ попытался обнаружить следы полового тотемизма в Северной и Южной Америке, где дуальная организация распространена широко, не внося, однако, ничего принципиально нового в трактовку проблемы. Отголоски этой концепции можно проследить в работе С. П. Толстова, полагавшего, что половой тотемизм «представляет собой институт более ранний, чем современная социальная организация тех племен, у которых мы его наблюдаем»⁷⁹.

Нетрудно прощупать ахиллесову пяту этой теории. Единственное доказательство древности полового тотемизма исходит из предпосылок, выдвинутых культурно-исторической школой, и в известной мере вращается в порочном логическом кругу. С одной стороны, предполагается, что курнаи представляют древнейший на территории Австралии культурный пласт, поэтому свойственный им половой тотемизм проецируется в древнейшие времена, с другой стороны, половой тотемизм объявляется древнейшим институтом и на этом основании курнаев рассматривают как представителей наиболее архаической культуры. Во всяком случае, пока нет и едва ли будут приведены доказательства относительной по сравнению с дуальной организацией древности полового тотемизма; поэтому остается в силе объяснение Колера, видевшего в половом тотемизме явление перехода от материнского права к отцовскому⁸⁰.

Воззрения культурно-исторической школы оказали косвенное, но глубокое влияние и на Риверса, в 1914 г. неожиданно свернувшего с плодотворного эволюционистского пути, по которому он следовал в течение ряда лет. Вернувшись из экспедиции в Меланезию, Риверс в 1913 г. приступил к обработке материалов. Вскоре он закончил первый том нового труда «The History of Melanesian Society», где в эволюционном духе была изложена основная масса собранных фактов. Приступив к их интерпретации, он неожиданно, под влиянием Гребнера, свернул с проторенного пути и создал своеобразную концепцию истории меланезийцев, изложенную им во втором томе названного труда*. По его новым взглядам, меланезийская культура возникла из слияния двух культурных типов: древней туземной культуры, носителями которой были чернокожие негроидные племена, и пришлой культуры «кава», носителями которой были относительно светлокожие,

⁷⁸ Nieuwenhuis, 1933.

⁷⁹ Толстов, 1935, стр. 23.

⁸⁰ Kohler, 1898.

возможно, близкие к полинезийцам люди. Слияние этих двух групп населения и обусловило возникновение дуальной организации: темнокожие аборигены образовали одну экзогамную фратрию, светлокожие пришельцы — другую *. В качестве доказательства Риверс выдвигает три момента: 1) своеобразная форма полупочтенной вражды между фратриями, являющаяся, очевидно, глухим воспоминанием о реальной вражде между туземцами и иммигрантами; 2) мифы о происхождении фратрий от двух братьев — То Кабинана и То Корвуу, один из которых рисуется умным, способным, дельным изобретателем различных культурных благ, другой — тупицей, лентяем и невеждой. Эти представления возникли на почве психических и интеллектуальных различий между более культурными и развитыми пришельцами и менее культурными и смышленными аборигенами; 3) местами фратрии ассоциируются с различными цветами: одна фратрия — с белым цветом, другая — с черным. Существует поверье, что они происходят от двух женщин, различавшихся цветом кожи. Потомок светлой женщины — умный То Кабинана, темной — глупый То Корвуу. Поверье это возникло на почве когда-то существовавших, но сгладившихся в процессе последующих смешений расовых различий. «Таким образом,— заключает Риверс,— в обеих областях Меланезии, где сохранилась дуальная организация, существует немало поверий и легенд, указывающих на различия в характере между членами двух половин (moieties), которые становятся понятными лишь при допущении, что половины происходят от двух народов, отличавшихся по цвету кожи и другим физическим признакам, в том числе по интеллектуальным склонностям. Наиболее характерным из всех традиционных различий является вера в мудрость одной и тупость и простодушие другой половины, т. е. как раз такие черты, какие можно ожидать, если бы одна половина была представлена иммигрантами — немногочисленными, но умственно одаренными, пользовавшимися всяческими преимуществами, другая была бы представлена туземцами низкой культуры, неспособными противостоять хитроумию и стратегии поселившегося среди них народа» ⁸¹.

Концепция эта не оригинальна. Прямым предшественником лондонского этнолога был австралийский миссионер Джон Мэтью, еще в 1896 г. выпустивший книгу «The Eaglehawk and Crow», где он нарисовал картину, совершенно аналогичную изложенной выше: дуальная организация возникла в результате слияния темнокожей, курчавоволосой расы, имевшей своим покровителем ворона, со светлокожей, прямоволосой расой, эмблемой которой был сокол **.

Но доморощенная концепция, вполне естественная в изложении миссионера Мэтью, собравшего, впрочем, безусловно ценные

⁸¹ Rivers, 1914, II, стр. 560.

этнографические материалы, плохо вязалась со взглядами и эрудицией Риверса. Матью мог и не знать о существовании дуальной организации за пределами восточной Австралии и поэтому его «теория» выглядит бесхитростной попыткой объяснить непонятные факты. Но Риверс был великолепно осведомлен о широком распространении дуальной организации; он сам указывал на ее следы в системах родства, и поэтому переход его на почву узкоисторического толкования меланезийской дуальной организации означал отречение от всех предшествующих работ. Новая теория требовала жертв! И все же она не могла объяснить, почему дуальная организация встречается столь широко: почему она известна в Австралии и в Меланезии, в Америке и в Африке.

Другими словами, чем больше расширялся круг наших знаний, тем острее становилось противоречие между теорией образования дуальной организации из слияния иммигрантов и аборигенов и фактами.

Выход из этого противоречия попытались найти Перри и Эллиот-Смит, создатели так называемой романтической школы в этнологии⁸². Центром цивилизации в их представлении был Египет, и только Египет. Здесь культура возникла еще в те отдаленные времена, когда остальное человечество прозябало в состоянии дикости. Здесь было открыто искусство плавки бронзы, земледелие с ирригацией, гончарство, искусство шлифовки камня и сделано множество других изобретений. Но так как страна испытывала недостаток в золоте и жемчуге, то в поисках за ними партии эмигрантов очень рано стали растекаться в разные страны света и разносить с собой культуру. Они расселялись группами, во главе которых стояла знать, носившая титул «дети Солнца». Они разнесли по всему свету не только земледелие, бронзу, гончарство, шлифовку камня, солнечный культ, обычай мумификации, пирамиды и мегалиты, материнское право, тотемизм, человеческие жертвоприношения, культ матери-земли, но и дуальную организацию.

По мнению Перри (и в этом отношении он безусловно прав), дуальная организация составила типическую и ярко выраженную черту социального устройства Древнего Египта. Перри считает, что ее возникновение основано на весьма простом историческом базисе: около 3300 г. царь Верхнего Египта подчинил своей власти Нижний Египет. С этого времени государство стало носить имя Верхнего и Нижнего Царства, всю его организацию пронизала идея двойственности, возникшая в результате объединения двух стран под эгидой царя Верхнего Царства. Эта идея была разнесена «детьми Солнца» по всему миру вместе с прочими элементами культуры: так возникла и распространилась дуальная организация. Объемистый труд Перри «Дети Солнца» посвящен

⁸² См. Perry, 1923; Elliot-Smith, 1934.

фактическому обоснованию этих несложных идей. С большим усердием, немалой дозой фантазии, ограниченными знаниями и полным неумением критически анализировать материал Перри ищет по всему миру следы своих фантастических «детей Солнца». Концепция его, воспринятая, кажется, только Эллиотом-Смитом, настолько неправдоподобна, необоснованна и слаба, что над ней подсмеиваются как в западноевропейской, так и в американской литературе.

Рассмотрение ее в деталях завело бы нас слишком далеко. Для нас важно установить, что Перри выводит дуальную организацию Австралии, Африки, Америки и Океании из Египта, рассматривая ее как импортную вещь. Возникновение же ее на египетской почве объясняется слиянием Верхнего и Нижнего Царства. Эти взгляды не нуждаются в опровержении и свидетельствуют как о незнакомстве автора с историей первобытных социальных отношений, так и об отсутствии научного метода. Достаточно указать, что гипотеза Перри об образовании дуальной организации путем завоевания Нижнего Царства Верхним не в состоянии объяснить, почему возникшие таким своеобразным путем фратрии впоследствии приняли экзогамию и почему как раз экзогамия повсеместно составляет самую типическую черту дуальной организации.

При всем том работа Перри не лишена и некоторых достоинств. Усердно разыскивая следы «детей Солнца», Перри указал на широкое распространение дуальной организации и отметил ее бытование там, где обычно ее не замечали: в Индии и Индонезии, у гондов, науа-мунда, нага Ассама, гоа Макасара, у коласса Южного Целебеса, на Тиморе и т. д.⁸³ Сама мысль о дуальной организации, хотя бы и неправильно понятой, как основе социальных отношений Древнего Египта является смелой и плодотворной. И только нелепости общей концепции мы обязаны, вероятно, тем, что до сих пор мысль эта не оказала влияния на науку, в частности на египтологию.

Для современной американской этнологии, отрицающей единство общественного развития и его общие закономерности, проблемы дуальной организации не существует. Отрицая единство исторического развития, полагая, что отдельные племена следуют совершенно различными путями, американские исследователи отказываются признать за каким-либо типом общественного устройства (за исключением семьи) универсальное значение. Так, Лоуи, обсуждая теорию дуальной организации как древнейшей формы экзогамии, пишет: «Эта теория крайне соблазнительна. Дуальная организация не только объясняет дакотскую номенклатуру (т. е. систему родства турано-ганованского типа.— А. З.), но действительно является простейшей из всех возможных систем. Тем не менее существуют серьезные препятствия к принятию этой гипо-

⁸³ Р е р р у, 1923, стр. 271—331.

тезы. Во-первых, распространение фратрий далеко не так широко, как согласующихся с ними систем родства. Отсутствие дуальной организации с экзогамией в большей части, а возможно, и во всей Африке, у многих американских и азиатских племен заставляет нас задуматься, прежде чем принять теорию дуальной организации как ранней фазы родового строя. Быть может, она верна для Австралии и Меланезии, но это ничего не доказывает для остальных частей земного шара. Можно, конечно, предположить, что там, где теперь существуют многочисленные роды, когда-то существовали фратрии. Но идти по этому пути — это значит произвольно усложнять теорию необоснованными вспомогательными гипотезами с единственной целью спасти простейшее толкование от жестокого напора фактов»⁸⁴. В дальнейшем Лоуи указывает, что наряду с фратриями экзогамными существуют фратрии неэкзогамные и что нет оснований выводить одни из других. Наконец, он полагает, что во многих случаях фратрии возникли путем слияния родов, и, следовательно, дуальная организация часто является позднейшим упрощением, а не древнейшим типом родового строя⁸⁵.

Для оценки позиции Лоуи, пожалуй, наиболее интересно следующее обстоятельство: в работе 1915 г. «Экзогамия и классификационная система родства»⁸⁶ Лоуи целиком признал «теорию Тайлора — Риверса». Его несколько не смущало то обстоятельство, что во многих случаях классификационная система родства встречается у племен, не имеющих родовой организации. Допущение былого существования рода у этих племен, с точки зрения Лоуи, удовлетворительно разрешало проблему. Более того, Лоуи пришел к выводу, что американский материал подтверждает «теорию Тайлора — Риверса». Если впоследствии он отказался от этой теории на том основании, что классификационная система родства распространена шире дуальной организации, то причина этого лежит в окончательном переходе его на позиции скептицизма, позиции необычайно шаткие, ибо в настоящее время дуальная организация открыта и в Африке, и в Азии, и в Южной Америке. По широте своего распространения она почти сравнялась в глазах современных этнологов с классификационной системой родства. Таким образом, накоплением фактов был опрокинут главный аргумент Лоуи. Остальные его соображения не заслуживают внимания. Неэкзогамные фратрии, несомненно, в прошлом были экзогамными, а происхождение фратрий путем слияния родов представляет собой хотя и заманчивую, но абсолютно не обоснованную фактами идею. Еще никому не удалось проследить процесс формирования родов во фратрии.

⁸⁴ Lowie, 1921, стр. 135—136.

⁸⁵ Там же, стр. 137.

⁸⁶ Lowie, 1915.

К сожалению, американская этнология пошла по пути, указанному Лоуи. На первый план выдвинулась проблема диффузии фратрий. Раз признав дуальную организацию за местное явление, стали искать центры ее возникновения и пути ее распространения. В изданной в 1933 г. очень ценной по материалу работе Рональда Ольсона «Клан и фратрия у туземцев Америки» автор пришел к парадоксальному выводу, что «однолинейные институты (т. е. фратрия и род.— А. З.), где бы они ни были найдены, являются отклонениями от нормы, ненормальностями в социальной структуре. Семья, деревня, племя легче всего могут быть приняты за естественные выражения биологической необходимости или за естественные продукты человеческой социальной и экономической жизни. Но за исключением тех случаев, когда они локализованы или когда они обозначают только счет происхождения, однолинейные группы не имеют ни логического, ни естественного базиса». «Однолинейный счет наследования противоречит двойственности родительства и вызывает неестественное расширение одной стороны семьи в ущерб другой»⁸⁷. Из этих странных, абсолютно антиисторических рассуждений вытекает не менее странный вывод: все однолинейные институты, т. е. и род и фратрия, будучи явлением неестественным или даже противоестественным, могли возникнуть в истории человечества лишь однажды, в одном центре, откуда они и распространились повсеместно. Таким центром были Южная и Юго-Восточная Азия. Такой вывод показался крайностью даже представителям диффузионизма⁸⁸, тем не менее исследования дуальной организации велись в дальнейшем с диффузионистских позиций.

Посвященные этой теме две работы венского ученого Иосифа Геккеля, занимающего позицию, промежуточную между венской культурно-исторической и американской школами, в основном носят диффузионистский характер. В статье «Тотемизм и двухклассовая система у индейцев сиу»⁸⁹ автор, собрав богатый фактический материал, с одной стороны, ищет центры, из которых распространялась дуальная организация, с другой стороны, стремится оторвать тотемизм, как более древний институт, от дуальной организации, как более молодого института. В статье «Двухклассовая система, мужские дома и тотемизм»⁹⁰ он предполагает, что дуальная организация принесена в Южную Америку с Севера; она утвердилась первоначально в кругу андийских культур, откуда распространилась к примитивным племенам бассейна Амазонки⁹¹.

⁸⁷ Olson, 1933, стр. 411.

⁸⁸ См. Lowie, 1934.

⁸⁹ Haesckel, 1937, стр. 795—848.

⁹⁰ Haesckel, 1939, стр. 426—454.

⁹¹ Против этой гипотезы возражает Лоуи в своей последней статье (см. Lowie, 1940, стр. 409—429).

Таким образом, обзор истории проблемы свидетельствует о ее неразработанности. Хотя высказаны были основные принципы дуальной организации, хотя исследована была ее форма в некоторых местах земного шара, хотя выдвинут был ряд совершенно правильных соображений об ее значении, но все же мы далеки от подлинного решения вопроса. Прежде всего, отсутствует работа, сводящая воедино все факты, относящиеся к дуальной организации различных стран и народов. Это мешает исследованию дуальной организации как общечеловеческого института; это же препятствует уяснению ее огромного исторического, социального и психологического значения. Необоснованная гипотеза кровнородственной семьи, наряду с ней превратное понимание дуальной организации как местной, а не всеобщей, как механической, а не органической формы, также тормозят разработку проблемы и закрывают от исследователей подлинное содержание начальных периодов истории общества *.

Морган твердо и в определенных чертах установил историю общественных отношений, начиная с эпохи материнского рода. В работах многочисленных исследователей, в первую очередь в работе Энгельса, изучение эпохи материнского рода получило научное завершение. Предшествующие же периоды, как показывает наш обзор, до сих пор в значительной мере расплываются в тумане. Дуальная организация как раз оказывается той формой, которая предшествует материнскому роду и составляет его исторический базис **. В дуальной организации находят свое объяснение такие важные широко распространенные институты первобытной жизни, как классификационная система родства и кросс-кузенный брак. Дуальная организация объясняет многие особенности первобытной психологии, религии, мифологии. Проблема дуальной организации — это прежде всего проблема возникновения родового строя и родового общества. Этим определяются ее важность и значение. Отсюда же вытекают и задачи исследования: показать и изучить формы и типы дуальной организации, ее распространение, значение и характер; выяснить ее происхождение, развитие и позднейшие судьбы; наконец, установить пределы ее влияния на историю общественных институтов и общественных воззрений. Только подобное исследование, охватывающее и сводящее материал в мировом масштабе, может разрешить проблему дуально-родовой организации, показать ее всеобщее распространение, установить неизбежность ее появления на определенной ступени развития. Такая сводка материала, собранного по всему миру, впервые позволит оценить значение дуальной организации в истории человеческой культуры.

Г л а в а II

ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ СТРОЙ ОБЩЕСТВА

Первоначальный строй общества можно представлять себе по-разному. Можно мыслить его либо по образу крупных объединений стадных животных, либо рисовать его в виде небольших групп, которыми живут человекоподобные обезьяны. В литературе встречается и то и другое представление, но несмотря на кажущееся разногласие большинство авторов стоит по существу дела на одних и тех же позициях, признавая человека «общественным животным». Редким исключением можно считать тех, кто приписывает нашему отдаленному предку асоциальный образ жизни и асоциальное поведение.

Действительные разногласия возникают, однако, уже при первой попытке конкретизировать это абстрактное представление об общественной природе первобытного человека. Дело, разумеется, не в размере первобытного стада (да простится нам применение этого термина), ибо нет с точки зрения генетической качественного различия между стадом из нескольких десятков и стадом из нескольких сотен человек. И то и другое остается социальным объединением, неизбежно вырабатывающим известные правила и нормы социального поведения. Разногласия заключаются в понимании внутренней структуры первичного общественного объединения. Именно здесь пролегает грань между марксистским и вульгарным буржуазным взглядом на природу первобытного стада. Традиционная буржуазная концепция мыслит первобытное общественное объединение атомистическим в своем строении, разбивающимся на мелкие семейные группы, независимые как в производстве, так и в брачной жизни. С этой точки зрения первобытное общество — не более как механическое соединение семейных ячеек. Составляющие их индивиды пользуются значительной свободой и в своем поведении зависят только от семьи, а не от общины. Именно поэтому Вильгельм Копперс рассматривал семейный

союз как прототип «первобытного государства», подчиненного власти вождя — главы семьи — и пропитанного демократическим духом¹, а Бронислав Малиновский посвятил один из своих трудов доказательству следующего тезиса: моногамная семья, базирующаяся на вечных биологических законах, заимствована человеком из животного царства. Поэтому «в первобытном обществе индивид строит все свои связи по типу отношений к отцу и матери, брату и сестре». «Семья есть колыбель человеческой культуры»².

Подобная концепция наиболее распространена в буржуазной литературе. Однако встречается и несколько иное понимание вопроса. Так, Аткинсоном, Лэнгом и Фрейдом была выдвинута так называемая циклопическая теория, согласно которой первоначальная общественная группа состояла из «патриарха» — самца, его жен и потомков, причем ревнивый патриарх изгонял из общества всю подрастающую мужскую молодежь³.

Диаметрально противоположная точка зрения развита в трудах Моргана и Энгельса и поддерживается в марксистской литературе. Первоначальный строй общества характеризуется отсутствием всяких брачных запретов, отсутствием парной или моногамной семьи, вытекающей отсюда непрочностью брачных связей, говоря иначе, неупорядоченным общением полов (промишкуютом). Поведение человека не связано ни брачными запретами, ни семейным ограничением. Единственной уздой, наложенной на него, являются общественные связи.

Возникновение подобной controverzy обусловлено не только различием в социально-политических взглядах ученых, но и самим состоянием вопроса, положительное решение которого затрудняется целым рядом причин. Действительно, речь идет о временах столь отдаленных, что тщетно было бы искать прямое свидетельство в пользу того или иного толкования.

Представителей первоначального состояния общества не сохранилось даже среди самых отсталых народов земного шара, и потому не может быть и речи о прямом наблюдении. Все сообщения о «промишкуюте» у современных племен, фигурировавшие в компилятивных трудах конца XIX в. (например, у Летурно), при ближайшей проверке оказались основанными на неточных и не заслуживающих доверия сообщениях⁴. Несомненная заслуга Вестермарка состоит в том, что он собрал, критически рассмотрел

¹ Коррега, 1921. Обзор взглядов буржуазных ученых на первоначальное состояние общества см. в нашей статье «Буржуазная этнография и вопрос о первобытном коммунизме». — «Под знаменем марксизма», 1933, № 5, стр. 208—234.

² Malinowsky, 1927.

³ См. Lang, Atkinson, 1903.

⁴ Леббок приписывал промишкуют бушменам, андаманцам, тогда, наярам, Летурно — чипчевеям, кукусам (Чили), каренам и т. д.

и вполне обоснованно отверг все подобные рассказы⁵. «Я перечислил все известные мне народы, которым приписывалось состояние промискуитета,— пишет Вестермарк,— и полагаю, что трудно найти вторую подобную коллекцию неправдоподобных утверждений. Некоторые из них оказались просто ошибочными интерпретациями теоретиков, отождествлявших с промискуитетом то половую свободу, частые разводы, полиандрию, групповой брак или нечто в этом роде, то отсутствие брачной церемонии или понятия „брак“ в современном смысле. Другие основаны на неопределенных свидетельствах, могущих быть истолкованными как в ту, так и в другую сторону, а иногда на заведомо ошибочной информации. Совершенно очевидно, что ни один из известных нам современных народов и в недавнее время не жил в состоянии промискуитета»⁶. После труда Вестермарка из литературы исчезли всякие ссылки на «племена с промискуитетом».

В силу этого проблема почти целиком переносится на умозрительную почву; при разрешении ее фактический материал должен быть введен в рамки очень строгих логических рассуждений. Теоретически говоря, возможны два взаимодополняющих подхода к теме: ретроспективный и генетический.

Первый подход состоит в ретроспективном рассмотрении социальных отношений современных отсталых народов и выявлении пережитков их первоначального строя; второй — в изучении социальных отношений обезьян и выделении тех норм поведения, которые должны были быть унаследованы первыми людьми от своих животных предков.

Начнем с ретроспективного рассмотрения проблемы. Развитие брачных отношений первобытного общества вплоть до периода возникновения моногамной семьи заключается во все прогрессирующем усложнении брачных запретов (родовая экзогамия, брачные классы, запрет брака между лицами разных поколений и т. д.). Логически рассуждая, подобный процесс должен был иметь исходным пунктом своего развития такое состояние, при котором отсутствовали всякие брачные ограничения. Энгельс говорит: «Если же от известных нам наиболее ранних форм семьи отбросить связанные с ними представления о том, что является кровосмешением,— представления, совершенно отличные от наших и часто прямо противоречащие им,— то мы получим форму половых отношений, которую можно обозначить только как неупорядоченную»⁷.

Наряду с подобными, часто умозрительными заключениями наука располагает также наблюдениями над целым рядом пережитков, восходящих к промискуитету. Прежде всего это оргии, пе-

⁵ Westermarck, 1925, I, стр. 105. См. также Максимов, 1901, стр. 21 и след.

⁶ Westermarck, 1925, I, стр. 124.

⁷ К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 41.

риодически устраиваемые многими отсталыми народами по самым различным поводам (праздник солнца, обряд инициации, брачные церемонии). На время этих празднеств отменяются повседневные брачные ограничения и общество на определенный, правда кратковременный, период возвращается в состояние промискуитета. Во время оргий падают не только нормы парного брака, но и родственные преграды. Так, у арунта девушка перед вступлением в брак проходит через обрядовую дефлорацию, за которой следуют половые сношения. У северных арунта к девушке получают доступ дед с материнской стороны, сын сестры отца и мужа сестер, у кайтиш — старшие и младшие братья и прочие родственники по фратрии⁸, которые в обычное время не имеют доступа к девушке. У тех же арунта во время праздника, именуемого лтата, допускаются брачные сношения между близкими родственниками, в том числе между сыном и классификационной матерью⁹. У нариньери молодые люди, проходящие через обряд инициации, пользуются полной свободой в отношении молодых женщин и даже имеют доступ к женщинам собственного класса и тотема¹⁰. У фиджийцев после обряда обрезания, совершаемого над мальчиками, достигшими совершеннолетия, следует «великий праздник, завершающийся периодом неопишуемого разгула. Все различия в собственности и родстве на период праздника падают. Мужчины и женщины одеваются в фантастические одежды, обращаются друг к другу с крайне непристойными фразами и совершают недопустимые гнусности прямо на деревенской площади. Ближайшие родственники, даже родные братья и сестры, не исключены из числа половых партнеров во время этих оргий, о которых полное представление дает фраза вождя Нандэ, сказавшего: „Когда это начинается, мы становимся как свиньи“»¹¹. Празднество и веселье продолжается несколько дней, после чего вновь восстанавливаются обычные запреты¹². В обычное время на Фиджи братья и сестры не смеют разговаривать друг с другом и строго соблюдают обычай избегания. Но во время описанного праздника они вступают в связь, нарочито подчеркивая нарушение брачных запретов. У папуасов центральной части Новой Гвинеи по различным поводам устраиваются празднества, сопровождаемые оргиями, во время которых падают строго соблюдаемые в повседневной жизни экзогамные запреты. При этом отцы вступают в связь с собственными дочерьми, сыновья с матерями,

⁸ Spencer, Gillen, 1899, стр. 96—97; Spencer, Gillen, 1904, стр. 134—136.

⁹ Lang, Atkinson, 1903.

¹⁰ Roheim, 1933, стр. 209; см. также Frazer, 1910, I, стр. 311—113, 419, 499, 545.

¹¹ Howitt, 1904, стр. 261; Frazer, 1910, I, стр. 484.

¹² Fison, 1885, стр. 27—28. Свод показаний об этом празднестве см.: Frazer, 1910, II, стр. 147.

замужние женщины так же доступны, как и незамужние¹³. У племен нага в Ассаме праздник жатвы сопровождается всеобщей оргией, во время которой, согласно некоторым информаторам, игнорируются брачные запреты¹⁴.

По поводу этих празднеств Энгельс говорит: «С такой же достоверностью, как там, где благодаря принудительной чересполосице земля периодически вновь возвращается в общее владение, можно сделать заключение о прежней полной общности земли, с такой же достоверностью можно, по моему мнению, заключать о первобытной общности женщин там, где женщины периодически возвращаются — реально или символически — в состояние общности»¹⁵.

Как пережиток промискуитета, расценивается некоторыми авторами и половая свобода, царящая среди холостой молодежи остальных народов. Вестермарк разобрал множество сообщений, относящихся к этому вопросу, и пришел, в силу свойственного ему крайнего скептицизма, к слишком категорическому отрицанию научного значения свидетельств этого рода. Все же остается несомненным, что подавляющее большинство свидетельств о половой свободе среди молодежи остальных племен обходит основной для трактуемой проблемы момент: распространяется ли право добрачного полового общения и на лиц запрещенных категорий, или оно ограничено рамками экзогамии? Без совершенно четкого уяснения вопроса не приходится искать в названных фактах доказательство былого существования промискуитета. На основании их можно умозаключить только о широком распространении группового брака.

Однако в несомненную связь с промискуитетом можно поставить некоторые мифы, на которые обратил внимание еще Мак-Леннан, писавший: «Повсеместно найдено предание о временах, когда брак был неизвестен, и о законодателях, его учредивших: у египтян это Менес, у китайцев Фу Си, у греков Кекропс, у индусов Светакету»¹⁶. Известный миф племен диери рассказывает о времени, когда господствовали неупорядоченные отношения и не было препятствий к бракам между братьями и сестрами¹⁷. По легенде масаев, раньше не было брака. Мужчины на время соединялись с женщинами. Но однажды одна женщина родила шесть девочек-близнецов. Как-то девочки эти упали в воду и один мужчина взялся их спасти при условии, что все шестеро будут принадлежать ему одному. Так возник первый твердый брак. Негры джагга рассказывают, что бог посадил первые человеческие пары отдельно друг от друга, так что они даже не понимали языка

¹³ Wirz, 1924, стр. 70 (I).

¹⁴ Hodson, 1911, стр. 87.

¹⁵ Архив Маркса и Энгельса, (VI), 1932, стр. 217.

¹⁶ Mac-Lennan, 1886, стр. 95.

¹⁷ Howitt, 1904, стр. 480—481.

друг друга. При этом братья женились на своих сестрах. Однако вскоре выяснилось, что они нещадно бьют своих жен. Тогда они вынесли такое решение: «Мы не должны больше жениться на собственных сестрах; если же мы женимся на других женщинах и начнем их бить, то их братья вступятся за них». Многочисленные африканские мифы подчеркивают мотив первоначального брака между братьями и сестрами¹⁸. В мансийском¹⁹ и ульчском²⁰ мифах также рассказывается о сожительстве брата с сестрой и введении брачного запрета. По китайскому мифу, люди сначала вели чисто животную жизнь. Они селились по лесам, а женщины были общими. Дети не знали отцов, они принадлежали матерям. Император Фу Си уничтожил эти беспорядки и учредил брак. По афинскому преданию, сохраненному Варроном, женщины в древности составляли общую собственность мужчин, которые совокуплялись с ними подобно скотам. Поэтому хотя некоторые знали своих матерей, но никто не знал своих отцов. Этот беспорядок был уничтожен Кекропсом, первым афинским царем, установившим законы и правила брака²¹. В Ригведе неоднократно упоминается любовная связь брата с сестрой и отца с дочерью²².

Вестермарк в своей критике промискуитета пытается отделаться от этих мифов общей фразой: «Подобные легенды не в большей степени могут рассматриваться как свидетельства первобытного промискуитета, чем вторая глава Бытия может быть приведена в доказательство первобытной моногамии. Они просто порождены стремлением примитивного ума приписать почти все великие институты мудрости законодателя или правителя, а подчас и просто божественному вмешательству. В то же самое время я не намерен отрицать, что они могут быть эхом социальных условий далекого прошлого»²³. Действительно, нельзя отрицать во многих случаях позднего, объяснительного, иногда морализирующего характера этих мифов, и тем не менее очевидно, что Вестермарк попадает в им самим расставленную ловушку: описание моногамной семьи, которое дает Библия, отражает реальный строй семитической семьи. Точно так же мифы о кровосмесительных браках братьев и сестер и отсутствие брачных установлений в той или иной сте-

¹⁸ Ваушанп, 1936, стр. 370—372.

¹⁹ Чернецов, 1939, стр. 40.

²⁰ Золотарев, 1939, стр. 167—170.

²¹ Сводка материала: Westermarck, 1925. Ссылка на Светакету, которую делает Мак-Леннан, не вполне удачна. В «Махабхарате» говорится только, что в прежние времена женщины не зависели от мужчин и что этот порядок был уничтожен царем Светакету, т. е. речь идет скорее о матриархате, чем о промискуитете. Более определенным указанием на промискуитет можно считать сохраненный Ригведой диалог между близнецами братом и сестрой, Ямой и Ями, во время которого сестра призывает брата разделить с ней брачное ложе, а брат отказывается, говоря: «греховным зовут того, кто подходит к сестре» (см. Миллер, 1876, стр. 18—20).

²² Миллер, 1876, стр. 23.

²³ Westermarck, 1925, стр. 106.

пени могут рассматриваться как отдельное воспоминание о первоначальном неупорядоченном общении полов.

Изложенные факты и соображения, вместе взятые, заставляют признать состояние промискуитета за исходный пункт, которым начинается развитие брачных отношений человеческого общества. При этом под промискуитетом следует понимать состояние неупорядоченного общения полов — состояние, при котором отсутствовали всякие брачные ограничения и запреты, а вместе с тем и представления о родстве. Таковы те немногие результаты, которые можно получить, пользуясь ретроспективным методом.

Генетическое рассмотрение вопроса, с одной стороны, подкрепляет полученные выводы, с другой — позволяет углубить и расширить характеристику первоначального строя общества.

Существует несомненная генетическая связь между человеческим обществом и животным стадом. Первобытное общество многочисленными историческими нитями связано со стадным инстинктом животных. Если бы на протяжении многих лет эволюционного развития животные предки человека не выработали известных рефлексов стадного общения, не могло бы возникнуть человеческое общество. Энгельс писал Лаврову: «Я не могу согласиться с вами, что борьба всех против всех была первой фазой человеческого развития. По моему мнению, общественный инстинкт был одним из важнейших рычагов развития человека из обезьяны. Первые люди, вероятно, жили стадами и, поскольку мы могли углубиться в глубь веков, мы находим, что так и было»²⁴. Стадные рефлексы, без которых невозможно представить возникновение человеческого общества, не присущи всему животному миру, как думал, например, Кропоткин, считавший взаимопомощь «законом животной жизни»²⁵. Млекопитающим известны различные формы стадных объединений, но за исключением приматов ни один вид высших млекопитающих не образует прочных стад, держащихся сообща в течение круглого года. Связующим началом животного стада служит половой рефлекс, рефлекс размножения; он действует у большей части млекопитающих лишь периодически, в сезоны течки, когда животные собираются в крупные стада, состоящие как из самок, так и из самцов. На остальное время года стада по большей части распадаются; при этом самцы и самки часто живут обособленно.

Иную картину дают приматы. Характерной чертой, отличающей их от большинства прочих млекопитающих, является отсутствие периодов течки. Самки приматов, будь то мартышки, павианы или шимпанзе, принимают самцов круглый год. Половой реф-

²⁴ Энгельс — П. Л. Лаврову, 12—17 ноября 1875 г. К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные письма. М., 1948, стр. 307.

²⁵ Кропоткин, 1904, стр. 7.

лекс, действующий постоянно, связывает приматов в прочные стадные объединения²⁶. Новейшими наблюдениями установлено, что почти всем обезьянам свойствен стадный образ жизни, выработка которого составляет достижение отряда приматов в процессе биологической эволюции. Не только низшие и собакоголовые обезьяны живут стадами, насчитывающими десятки и сотни индивидуумов, но гориллы и шимпанзе также держатся группами в 30—50 особей²⁷. Исключение из этого правила составляет орангутанг, склонный к изолированному образу жизни и отличающийся асоциальным поведением²⁸. Это обстоятельство, так же как пресловутая «моногамия» гориллы и шимпанзе, неоднократно выдвигалась в качестве аргумента, доказывающего наличие моногамно-семейного строя среди первобытного человечества. Однако Цукерман основательно заметил, что часто животные одного семейства или отряда, но различных видов, ведут несходный образ жизни, в значительной степени зависящий от окружающей среды. Так, пятнистый олень в Индии спаривается в любое время года, а красный олень имеет короткий сезон спаривания. Следовательно, нельзя обобщать поведение пятнистого оленя и на основании его умозаключать о поведении красного оленя. Тем более невозможно обобщить образ жизни орангутанга и переносить его на первобытного человека. «Только поведение, общее всем обезьянам, может рассматриваться как представляющее социальный уровень, через который прошли предки человека в своей дочеловеческой стадии развития... Поведение, свойственное всем приматам, представляет дочеловеческий социальный уровень — уровень, хотя и лишенный культуры, но содержащий зерна, выросшие в культуру примитивного человека», говорит Цукерман²⁹. Факты, собранные Миллером, Рейхеновым, Йерксами, Цукерманом, безоговорочно свидетельствуют, что для всего отряда приматов в целом характерен стадный образ жизни. Возникновение прочных стадных объединений, скрепленных половым рефлексом, можно считать одним из важнейших приобретений отряда приматов, сделанных в процессе эволюционного развития. Не будь у обезьян социальной жизни, основанной на половых связях, невозможно было бы возникновение человеческого общества.

В возникшем из обезьяньего стада первобытным обществе труд становится регулярной функцией социальной жизни. В этом — качественное своеобразие человеческого общества. Биологические связи заменяются социальными, но животные рефлексы и влечения еще долго играют большую роль. Они достаются человеку по наследству от его предков и постепенно отмирают на протяжении

²⁶ Zuckerman, 1932, стр. 31—51.

²⁷ Там же, стр. 200 и след.; Reichenow, 1925; Jerks B., Jerks A., 1929, стр. 260 и след., стр. 430 и след.

²⁸ Там же, стр. 136.

²⁹ Zuckerman, 1932, стр. 26.

всей первобытной истории. Чем ближе мы подходим к порогу общества, тем большее значение приобретают животные отношения, животная необузданность, звериные побуждения; чем дальше мы уходим от начала общественной жизни, тем больше роль чисто человеческих норм поведения, выработанных на основе коллективного труда.

Наблюдениями Цукермана установлено, что альтруистических стремлений к взаимопомощи у животных не существует. Их социальные нормы можно разделить на две группы: во-первых, поведение в отношении других зоологических видов. В этом случае действуют рефлексы коллективной борьбы, составляющие важное приобретение в борьбе за существование. Они послужили предпосылкой для выработки норм коллективного поведения человеческого общества. Во-вторых, отношения внутри стада: здесь отсутствуют всякие альтруистические побуждения. «Здесь царство необузданного зоологического индивидуализма. Слабые угнетаются сильными: самцы дерутся из-за самок и из-за пищи. Разгул половых вожделений безграничен: дети совокупляются с родителями, родители с детьми, сильные насилуют слабых, самцы занимаются педерастией, набрасываются на умерших павианов, из-за тел которых происходят яростные свалки... Тут господствует промискуитет в самой беспардонной, откровенной и последовательной форме. В половой жизни приматов, — пишет Цукерман, — нет ясных различий между самцами и самками, между молодыми и старыми, между живыми и мертвыми, между гомосексуальностью и гетеросексуальностью, между моногамией и полигамией, как это имеет место в человеческом обществе»³⁰. Промискуитет, свойственный приматам в самой необузданной форме, достался по наследству человеку и в течение многих тысячелетий начальной истории безраздельно господствовал во внутристадных отношениях. Неупорядоченность отношений распространялась не только на половую жизнь, которую вообще невозможно мыслить себе иначе, как в виде промискуитета, но и на все поведение человека, повиновавшегося зоологическим побуждениям и рефлексам. Беспорядок, царивший в обезьяньем стаде, был перенесен в человеческое стадо и изживался тысячелетиями. Это было тяжелое наследство, доставшееся человеку от предков³¹.

Таким образом, генетическое рассмотрение, подтверждая существование промискуитета как исходного пункта общественного развития, приводит нас к тем же выводам, что и рассмотрение ретроспективное.

³⁰ Zuckerman, 1932, стр. 313.

³¹ Я. Я. Рогинский полагает, что следы ударных ранений, отмеченные на нескольких неандерталоидных скелетах, могут служить доказательством частых схваток, происходивших между членами первобытного стада (см. Рогинский, 1938, стр. 131).

Резюмируя данные, полученные обоими путями, а также результаты новейших археологических исследований³², можно набросать следующую суммарную картину первоначального стадного общества, охватывающего огромный отрезок времени, начинающийся появлением человека и включающий шелльскую, ашелльскую и мустьерскую эпохи: человек еще беспомощен перед лицом природы; он обладает лишь самыми грубыми каменными и деревянными орудиями, живет собирательством и охотой, не строит постоянных жилищ, не имеет одежды. Крупнейшим достижением этого периода является освоение огня. Организация труда проста и примитивна. Она покоится на простейшей кооперации усилий всего стада. Разделение труда в какой-либо форме отсутствует. Производительность труда низка. Стадо не может содержать нетрудоспособных членов, стариков и больных. Оно покидает их на произвол судьбы или убивает. Прогресс культуры идет крайне медленно. Изолированность и замкнутость общественных групп препятствуют передаче изобретений и навыков от одного коллектива к другому. В общественной жизни большую роль играют инстинкты и побуждения, унаследованные от животного предка. Открыт широкий простор для проявления грубой силы и зоологического индивидуализма. Общение полов не упорядочено и не подчинено еще какому-либо социальному закону. Представление о родстве отсутствует. Мышление крайне примитивно, конкретно, не развито. Поведение подчинено рефлексам — пищевому, размножения, борьбы — в большей степени, чем разуму или обычаю. Таков был, насколько позволяют судить наличные материалы, первоначальный строй общества.

³² Сводку археологических материалов см.: Ефименко, 1938, стр. 70—304, а также Бонч-Осмоловский, 1940, стр. 128—130.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДУАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

Беспорядок, царивший в первобытном стаде, не мог существовать бесконечно. Развитие производительных сил рано или поздно должно было вызвать к жизни более правильную организацию общества, отвечающую требованиям, выдвинутым новым уровнем производительности труда. Первой формой такой организации явилось разделение каждого первобытного стада на два экзогамных, обособленных в труде и в брачной жизни рода *. Процесс возникновения родового строя из первобытного стада протекал в двухсторонней форме разделения стада на две половины, два первоначальных экзогамных рода, тесная брачная связь между которыми порождала одновременно эндогамное племя. Процесс превращения стадного общества в родовое был универсальным всемирно-историческим процессом, а дуальная организация — всеобщей первоначальной формой родового строя. Первичный род всегда и всюду имел форму дуальной организации; он повсеместно явился первой упорядоченной формой общества, возникшей из первоначального стадного состояния. Это доказывается различными путями и доводами.

Во-первых, чисто логическое рассмотрение приводит к убеждению, что введение экзогамных делений в первобытное стадо должно было протекать в простейшей из возможных форм. Такой формой было именно разделение стада на две экзогамные половины. Поскольку возникла необходимость запретить какие-либо из существующих брачных обыкновений, постольку достаточно было для этой цели разделить всех людей на две группы — доступную для брака и запретную для брака. Только таким простейшим приемом мог действовать первобытный человек **. Все позднейшие подразделения образовались позже, путем почкования и дробления двух первоначальных родов. Первобытная мифология, в весьма отрывочной форме сохранившая воспоминания о введении экзо-

гамии, рисует этот акт в виде разделения первоначального стада на две обособленные ветви. Так, у южноавстралийского племени кулин есть следующая легенда. Раньше люди женились без разбора. Тогда два колдуна пошли к Бунджилю (герой-небожитель), приказавшему разделить племена на две части: одну часть он велел назвать Бунджиль, другую Воонг. Он приказал, чтобы люди Бунджиль женились на людях Воонг, а люди Воонг — на людях Бунджиль¹. Туземцы северной части Виктории рассказывают, что мир был создан так называемыми нурали — существами, жившими очень давно. Они полагают, что нурали имели обличье воронов и соколов. Между ними шла длительная борьба. Но, наконец, был заключен мир. Они согласились на том, что люди должны быть разделены на две группы — Муквара, или Сокол, и Кильпара, или Ворон, которые вступили между собой в обменный брак². Племена реки Дарлинг сохранили предание, в котором рассказывается, что их предок прибыл на берега реки, тогда необитаемой, с двумя женами, Мукварой и Кильпарой; сын Муквары взял в жены дочь Кильпары, и дети от этого брака стали называться Кильпарами. Сын Кильпары взял в жены дочь Муквары и детей от этого брака назвал, по имени матери, Мукварами. Так возникли два первоначальных рода³. По преданию племени вайворунг, деление племени на два рода — род Ворона и род Сокола — было введено колдунами по наущению небожителя Бунджилля⁴. В этих же мифах рассказывается, что впоследствии два первоначальных рода были разбиты на более мелкие подразделения. Таким образом, мифология изображает дуальную организацию как простейшее и первоначальное деление общества. Во-вторых, существование более мелких, чем первоначальные два рода, социальных групп, — результат деления племени на три, пять, шесть, десять и т. д. родовых групп, объясняется процессом позднейшего дробления первоначальных половин. Априори ясно, что рост народонаселения при ограниченности пищевых ресурсов неизбежно ведет к расселению сородичей и естественному дроблению двух первоначальных родов на более мелкие группы. Однако народная память обычно сохраняет представление о происхождении мелких родовых подразделений от общего ствола. Подобный взгляд мы находим у меланезийского племени лезу, у ирокезов, виандотов и у множества других племен. Представление об общности происхождения, общее святилище, общий культ типичны для большинства так называемых фратрий, представляющих собой не что иное, как один из двух первоначальных родов, разветвившихся на множество отростков.

¹ Howitt, 1904, стр. 491.

² Brough Smyth, 1878, I, стр. 423.

³ Curr, 1886, II, стр. 165.

⁴ Howitt, 1884, стр. 195.

В-третьих, почти повсеместно дуальная организация встречается в форме разделения племени на две фратрии, в свою очередь распадающиеся на более мелкие роды. При этом фратрии сохраняют культовое, религиозное, церемониальное значение, часто остаются еще экзогамными и боевыми единицами, но очень редко несут какие-либо экономические функции, связанные по большей части с родом или домохозяйством. Только там, где в силу небольших размеров племени первоначальные два рода не имеют дальнейших подразделений, они сохраняют значение экономических единиц (Новая Британия, индейцы танайна). Следовательно, роды, вытесняющие и сводящие на нет значение фратрий, — более позднего происхождения, чем эти последние. Говоря иначе, первоначально каждое племя делилось только на два рода, которые с ростом народонаселения и увеличением численного состава племен раздробились на более мелкие родовые группы и составили фратрии.

Точно так же как тотемические роды, четырех- и восьмиклассовые подразделения австралийцев представляют собой позднейшие формы, возникающие в рамках дуальной организации. Тезис этот, давно признанный австраловедением, не нуждается в специальной аргументации.

В-четвертых, анализ классификационной системы родства, распространенной среди всех народов с родовым строем, давно привлек исследователей (Тайлор, Риверс) к мысли, что целый ряд ее особенностей объясним только при предположении, что первоначальной формой родового строя была именно дуальная организация. На самом деле, очевидно, что наиболее типичной чертой ганованской и туранской систем родства является строгое различие в терминах отцовской и материнской линии родства. В туранской и ганованской системах не существует терминов, идентичных по содержанию с нашими терминами «дядя», «тетка». Брата матери племени, живущие в родовом строе, всегда называют термином, отличным от брата отца, сестру матери — термином, отличным от сестры отца, сына брата матери — термином, отличным от сына брата отца. Например, ульчи называют младшего брата отца — ага, младшего брата матери — гучека, младшую сестру отца — экэ, сына младшего брата — нау, сыновей братьев матери — гамасун.

Нетрудно понять, чем объясняется отделение отцовской линии родства от материнской. При родовом строе отец и мать принадлежат к разным родам и, следовательно, у первобытного человека не было никаких оснований приравнивать родственников матери к родственникам отца. Напротив того, он строго различал их, ибо если сам он принадлежал к роду матери, то родственники отца не считались его родственниками и, следовательно, не имело никакого смысла называть их теми же терминами, что и родственников матери. Родовая экзогамия с исчерпывающей полнотой объясняет причины различия отцовской и материнской линий род-

ства в классификационных системах. Однако она не может объяснить другого обстоятельства. В очень многих случаях наблюдается объединение под одним термином брата матери и мужа сестры отца или отца и мужа сестры матери, сына сестры матери и мужа дочери. Например, гиляки называют термином «итык» своего отца и мужа сестры матери. Островитяне Торресова пролива называют термином «ма» своего отца, брата отца и мужа сестры матери, термином «реме» — мать, жену брата отца и сестру матери⁵.

Эти особенности могут быть объяснены только из дуально-родовой организации. На самом деле, если племя состоит из двух больших родов, постоянно обменивающихся женами и мужьями, если брак в противоположном роде рассматривается как обязательный уже в силу того, что третьего рода не существует, то само собой получается, что брат моего отца, и никто другой, оказывается мужем сестры моей матери, а сестра моей матери — женой брата отца. Достаточно существовать третьему роду, чтобы подобное отождествление оказалось незаконным; в этом случае сестра моего отца могла бы выйти замуж в третий род, и тогда брат моего отца не был бы обязательно ее мужем. Следовательно, отмеченные выше особенности туранских и ганованских систем родства — особенности, распространенные чрезвычайно широко, — могут быть объяснены только из дуально-родовой организации. Но так как эти черты встречаются часто у народов, живущих в условиях материнского и отцовского рода, но не имеющих дуально-родовой организации, то остается предположить, что таковая у них когда-то существовала. Этим доказывается более древний возраст дуально-родовой организации по сравнению с таким строем, когда племя распадается на множество родов.

В-пятых, широкое распространение так называемого кросс-кузенного брака объясняется только из дуально-родовой организации. Сущность кросс-кузенного брака состоит в повсеместном распространении запрета вступать в брак детям двух братьев или детям двух сестер, в предпочтении, оказываемом браком между детьми брата и сестры. Во многих случаях такой брак, считающийся обычно наиболее желательным, наилучшей формой брака, воспринимается как обязательная ортодоксальная норма.

Стремление к заключению браков между детьми братьев и сестер легко объясняется их родовой экзогамией и целым рядом материальных соображений, но запрет брака между детьми братьев или между детьми сестер понятен только как следствие дуальной организации. Предположим, что племя состоит из трех родов А, Б, В с матрилинейным счетом наследования. Женщина из рода А выходит замуж за мужчину из рода Б; дети принадлежат к роду А. Дети ее сестры, вне зависимости от того, вышла ли последняя замуж в род Б или в род В, будут членами рода А.

⁵ Rivers, 1914. I. 177 (I).

Следовательно, матрилинейный счет наследования объясняет, почему дети сестры не могут вступать между собой в брак. Но он не в состоянии объяснить причин, в силу которых при матрилинейном счете наследования и разделении на три или больше родов запрещен брак между детьми двух братьев. На самом деле, мужчина из рода А женится, скажем, на женщине из рода В; его дети принадлежат к этому последнему роду. Но его брат при наличии трех родов может жениться в роде В, в который и войдут его дети. При этом условии родовая экзогамия не исключает браков между детьми двух братьев, однако они повсеместно запрещены среди первобытных народов. Только дуальная организация способна объяснить причину этого странного запрета: если племя состоит только из двух родов, А и В, то дети двух братьев из рода А неизбежно попадут в род В, а дети двух братьев из рода В — в род А, в силу чего браки между ними окажутся невозможными.

Следовательно, полное и исчерпывающее объяснение кросс-кузенный брак получает только из дуальной организации. Между тем рядом исследований установлено всеобщее распространение кросс-кузенного брака среди первобытных народов, в том числе и среди народов, у которых имеются деления на несколько родов и дуальная организация отсутствует⁶. Отсюда с несомненностью вытекает, что когда-то и эти народы прошли через стадию дуальной организации.

Изложенные аргументы позволяют заключить, что родовой строй повсеместно и неизменно возникает в форме дуальной организации, или, говоря другими словами, дуальная организация является архаической формой родового строя.

Каждая из двух первоначальных групп, на которые распадается первобытное стадо, образует род. Каждая такая группа экзогамна, счет родства ведется по одной, первоначально всегда по материнской, линии; члены группы считают друг друга родственниками «по крови» и «по мясу», происходящими от одного общего тотемического предка.

В дальнейшем, по мере рассмотрения фактического материала выявятся экономические, социальные и религиозные функции первоначальных родов. На данном же этапе нашего исследования мы можем ограничиться заключением, что дуальная организация — это древнейшая из известных нам форм родового строя.

Можно утверждать также, что современной науке неизвестны упорядоченные формы общежития, предшествовавшие дуально-родовой организации. Морган полагал, что родовому строю повсеместно предшествовали кровнородственная семья и семья пуналуа. Последняя, в представлении Моргана, и явилась исходной

⁶ См. Frazer, 1919, II, стр. 98—193; обзор распространения кросс-кузенного брака по всему миру: Richards, 1914; Rattrey, 1925, стр. 383—399; Strong, 1929, стр. 278—288 (II); Seligman, 1925, стр. 114—121; Штернберг, 1933, стр. 214—223 (I).

точной для возникновения родового строя. Однако накопление новых материалов заставляет полностью пересмотреть этот вопрос. Нам кажется достаточно твердо установленным, что кровнородственной семьи не существовало; ярким доказательством тому служат браки между отцом и дочерью, практикующиеся кое-где при матрилинейной дуальной организации и совершенно необъяснимые при допущении кровнородственной семьи, как ступени, предшествующей дуально-родовой организации⁷.

Гавайская семья пуналуа в силу целого ряда причин не могла служить исходным пунктом для образования рода. Прежде всего, полинезийцы жили не в условиях формирующегося родового общества, как думал Морган, а в условиях формирующегося классового общества. Родовой строй у них не зарождался, а исчезал. Групповой брак, известный на Сандвичевых островах, Маркизских островах и на Таити, был сравнительно поздней формой группового брака, точнее говоря — его осколком, сохранившимся в условиях позднепатриархального строя. На Гавайских островах несколько братьев, по большей части в знатных семьях, имели общих жен, реже несколько сестер имели общих мужей. Эти отношения коллективного супружества назывались термином «пуналуа». В некоторых случаях они распространялись не только на родных братьев, но также на друзей, «товарищей»⁸. На Таити эти отношения назывались «пунаруа». Люди высшего или среднего сословия предоставляли своих жен в пользование своим братьям или тайо, т. е. друзьям. На Маркизских островах женщина, выходя замуж, становилась женой всех братьев своего мужа, а все ее сестры становились вторичными женами ее мужа⁹.

Сообщения о полинезийских брачно-групповых отношениях не столь полны и ясны, как хотелось бы. Однако из них с полной ясностью вытекают два факта: 1) брачно-групповые отношения были ограничены сравнительно узким кругом братьев или сестер и немногими «друзьями», отношения с которыми устанавливались специальными обрядами. Следовательно, групповой брак был введен в сравнительно узкие рамки, что указывает на его поздние формы. Основным критерием древности брачно-групповых отношений повсеместно служит степень их ограничения. Чем шире брачно-групповые отношения, чем больший круг людей они захватывают, тем древнее их форма. Ограничение группового супружества родными братьями указывает на позднюю, отмирающую форму группового брака; 2) в Полинезии брак патрилокален. Поэтому ядром семьи пуналуа была группа братьев, а не группа сестер. В пользу подобного понимания говорит сравнительно-этнографический материал. У гилияков и тода, где мы встречаемся также с

⁷ См. Золотарев, 1940; в этой работе мы рассмотрели вопрос в полном объеме и потому нам кажется излишним возвращаться к нему.

⁸ G r a n t, 1931, стр. 54—55; M o r g a n, 1934, стр. 246—247.

⁹ Л и с я н с к и й. 1812, I, стр. 134.

типичной семьей пуналуа, именно группа сообща живущих родных братьев предъявляет коллективные права на женщин.

Таким образом, ограниченность брачных отношений кругом единоутробных братьев и патрилокальный брак доказывают, что семья пуналуа — поздняя, пережиточная форма группового брака, доживающая свой век в условиях позднепатриархального общества. Следовательно, семья пуналуа не могла служить исходным пунктом для возникновения родового строя. Родовой строй возник, очевидно, непосредственно из состояния неупорядоченного общения полов путем распада первобытного стада на две экзогамные половины, представляющие собой наиболее грубую, широкую, а следовательно, первоначальную форму группового брака.

* * *

Как же произошло это расщепление первобытного стада, разделение его на две экзогамные половины?

Не только не существует какой-либо единой, общепринятой точки зрения на происхождение экзогамных делений, но нет надежды, что таковая будет когда-либо достигнута. Происхождение экзогамии относится к тем отдаленным временам, от которых не сохранилось этнографических источников. Неудивительно, что большая часть довольно многочисленных теорий происхождения экзогамии принадлежит к области чистых спекуляций и едва ли нуждается в специальном рассмотрении. Для правильного понимания проблемы полезно, однако, остановиться на двух из них, не только наиболее широко распространенных, но местами принявших форму научного предрассудка. Это «теория кровосмешения» и «теория инстинкта».

Теория кровосмешения, выдвинутая Морганом, как известно, ищет причины экзогамии в стремлении первобытного человека предотвратить браки между близкими родственниками, вредоносное действие которых должно было отчетливо сказываться на потомстве. Однако несостоятельность такого толкования совершенно ясна. Невозможно допустить, чтобы дикарь открыл вредное действие инбридинга, ибо и современные ученые далеко не разрешили эту проблему в полном объеме, хотя на быстро размножающихся подопытных животных (например, морских свинок) гораздо легче проследить действие инбридинга, чем на человеке. Известно, что скрещивание близких родственников в ряде последовательных поколений представляет собой прием, чрезвычайно широко применяющийся в животноводстве. До середины XIX в. этот прием считался не только вполне нормальным, но даже высокоплодотворным, и целый ряд ценных пород скота был выведен именно методом скрещивания многих поколений кровных родственников. С половины XIX в. среди биологов получил право гражданства взгляд, усматривающий в инбридинге источник вырождения, де-

генерации в самом широком смысле слова (появление бесплодия, уродства, предрасположенности к болезням).

С начала XX в. вырабатывается новый взгляд, признающий, что браки между близкими родственниками не являются сами по себе ни полезными, ни вредными, что сам по себе этот метод нейтрален. Так, известно, что в начале XX в. на северном острове Новой Зеландии количество благородных оленей равнялось 5000, несмотря на то, что все они происходили от трех оленей, вывезенных из Англии в 1864 г. Происходя от теснейшего родственного скрещивания, новозеландские олени не только не обнаруживали признаков вырождения, но, по свидетельству компетентных зоологов, во всех отношениях превосходили исходную английскую форму. История колонии острова Питкэрм, где семья Александра Смита (Джона Адамса) дала в течение 150 лет шесть поколений физически и морально здоровых людей, также не говорит об абсолютном вреде инбридинга¹⁰. Вопрос о том, в какой мере вреден инбридинг и вреден ли вообще, подлежит ведению биологов. Однако уже краткое ознакомление с состоянием этого вопроса приводит к двум несомненным выводам: во-первых, вопрос этот необычайно сложен и запутан, во-вторых, вред инбридинга, если он существует, не такая самоочевидная вещь, как полагают многие. Во всяком случае, ее не мог обнаружить первобытный человек, не имевший представления о связи между половым актом и зачатием. Эти соображения заставляют отказаться от гипотезы, объясняющей происхождение экзогамии тем, что первобытный человек заметил вредное действие кровосмешения на потомстве и в целях устранения его ввел брачные запреты.

Фрезер, в полном объеме учтя эти возражения, предположил, что люди считали браки между близкими родственниками опасными не для потомства, а для самих вступающих в брак. Так, индейцы навахо думают, что если один из них женится на женщине своего клана, то кости его высохнут и он умрет. Племя баганда (Африка) считает, что брак, нарушающий экзогамию, приводит к болезни и смерти. Многие дикари верят, что браки, заключенные между близкими родственниками, делают женщину бесплодной, более того, они вызывают катастрофу в природе: животные и растения перестают размножаться, водоемы иссякают. У мордвы считалось, что связь брата с сестрой может повлечь рождение собаки. По алеутскому суевию, кровосмешение влекло за собой рождение ребенка с моржовыми клыками; якуты полагали, что кровосмешение наказывалось слепотой. Во всех подобных случаях суеверие было решающим мотивом; нарушение экзогамии рассценивалось так же, как нарушение других табу, например, запрета вступать в супружеские связи в определенные дни

¹⁰ Адамс, 1963, стр. 278—319; East, Jones, 1919; Schapiro, 1936, стр. 254—259

на Древней Руси. Кто в эти дни «браком совокупится съ женою, от них детища родится, будет слеп, глух и тать, разбойник, клеветник, душегубец или чародей, пианица, прелюбодей и злу подражатель»¹¹. По мнению Фрезера, экзогамия могла быть порождена подобными суевериями. Она была введена, очевидно, как законодательный акт, установленный на собрании стариков: «Реформатором, который выдумал и ввел эту великую социальную перемену, был, вероятно, совет стариков, которым в каждом австралийском племени принадлежит преобладающее влияние на общество и для которых возможно провести любое мероприятие, обсудив его предварительно в своей среде. Будучи однажды принята хотя бы одной локальной группой, система экзогамии могла легко быть скопирована соседями и распространена путем мирной передачи от племени к племени»¹². Фрезер только не объясняет, откуда возник суеверный страх перед браками между близкими родственниками, но явным образом принимает за причину экзогамии то, что в действительности является ее следствием. Все поверья, на которые ссылается Фрезер, возникли на основе уже существовавшей экзогамии и исполняли вполне определенную, общественно полезную функцию, а именно способствовали сохранению и укреплению экзогамно-родовых запретов. С материалистической точки зрения, не суеверия породили экзогамию, но экзогамия породила ряд суеверий, в том числе веру во вредоносность браков между близкими родственниками, веру, до сих пор живущую не только среди обывателей, но подчас и среди ученых. Энгельс указал, что экзогамия не могла быть введена путем разумного решения, принятого с полным сознанием цели, как предполагал Фрезер. «Стремление воспрепятствовать кровосмешению проявляется все снова и снова, действуя, однако, инстинктивно, стихийно и ощупью, без ясного сознания цели»¹³. Экзогамия выросла постепенно, сказываясь на протяжении многих поколений, выросла как норма общественного поведения, созданная всем развитием общества, а не изобретенная несколькими дальновидными индивидами. Вместе с экзогамией возникло и укрепилось представление о непристойности браков между близкими родственниками. Представление этого возникло как идеологическое отражение экзогамии, как действенный фактор ее укрепления.

Широко распространенная как на западе (Лоуи, отчасти Вестермарк), так и у нас (Кричевский) теория инстинкта говорит, что экзогамные запреты вытекают из инстинктивного отвращения к браку с близкими, кровными родственниками, якобы свойственного человечеству. Сила инстинкта настолько велика, что запреты распространяются и на людей, не состоящих в действитель-

¹¹ Цит. по: Максимов, 1901, стр. 127.

¹² Frazer, 1910, I, стр. 283.

¹³ К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 49.

ном кровном родстве, и охватывает целый род. На наш взгляд, теория эта, несмотря на подкупающую простоту, несостоятельна по многим мотивам. Если бы отвращение к бракам с близкими родственниками было врожденным у человека, являлось бы инстинктом, то общественные установления, запрещающие подобные браки, были бы излишни. Фрезер прав, говоря, что «не существует закона принуждающего человека есть и пить или запрещающего ему класть руки в огонь. Человек ест и пьет и держит свои руки подалее от огня инстинктивно, из страха перед естественным, природным, но не общественным возмездием, которое обрушивается на нарушителя этого инстинкта. Закон запрещает делать человеку как раз то, к чему инстинкт толкает человека. Для закона было бы излишеством запрещать то, что запрещено самой природой... Следовательно, вместо того, чтобы заключать на основании общественных брачных запретов о существовании естественного отвращения к инбридингу, мы должны скорее предположить, что существует естественное стремление к инцесту, которое закон и стремится пресечь»¹⁴.

Существование брачных запретов свидетельствует не об инстинктивном отвращении к бракам между близкими родственниками, а как раз об обратном — об инстинктивном стремлении вступать в брак с родственниками, по крайней мере в такой же степени, как и с неродственниками. На протяжении длительной эпохи промискуитета люди вступали в смешанные браки, не различая родственников от неродственников. Следовательно, человечеству свойствен половой инстинкт, не делающий различий между братьями и сестрами, родителями и детьми, инстинкт, унаследованный от животных предков и безраздельно господствовавший на протяжении всего периода промискуитета. Для обуздания животных побуждений были созданы экзогамные запреты, явившиеся первой уздой, наложенной обществом на животное начало в человеке. По этому поводу очень хорошо написал Р. Бриффо: «Апеллировать к естественному страху перед инцестом — это значит просто принимать на веру вопрос, нуждающийся в исследовании. Однако настолько велик наш ужас перед идеей инцестуозных сношений, что мы полностью подчиняем разум чувству, как только пытаемся объяснить экзогамию. Плутарх поместил вопрос: „почему римляне не могут жениться на своих близких родственниках?“ среди головоломных и неразрешимых проблем в социальных науках. Рассматривать это чувство как „естественное“ можно, только трактуя его как инстинкт в биологической эволюции и, следовательно, унаследованное человечеством от животного предка, но это просто неверно. Нет указаний на подобные инстинкты среди животного царства... Отвращение к инцесту — чисто человеческое

¹⁴ Frazer, 1910, IV, стр. 97—98.

чувство и его происхождение нужно искать только среди человеческих условий»¹⁵.

Действительно, рассмотрение экзогамных запретов и представлений об инцесте, проделанное Ньювенхейсом, привело этого исследователя к заключению, что большая часть браков заключается австралийцами среди близких родственников и что австралийское представление об инцесте не имеет ничего общего с биологическим содержанием этого понятия¹⁶. Для австралийца инцестуозен только тот брак, который нарушает племенные законы. А эти последние часто категорически воспрещают брак между детьми двух братьев и считают ортодоксальным брак между детьми брата и сестры. «Инцест», «кровосмешение» для первобытного человека не биологическое, а чисто *моральное* понятие. На самом деле молодежи с раннего детства внушается представление о нерушимости брачных запретов и о страшных наказаниях, которых ждут нарушителя. Особое внимание уделяется этому моменту во время обряда инициации: юношам неоднократно напоминают: «не нарушай брачных запретов, не приставай к женщинам запретных классов».

Нарушение экзогамии рассматривается как тяжелое преступление, затрагивающее жизненные интересы всего общества, а главной причиной, предупреждающей инцест, оказывается не страх религиозного или мистического характера, а страх перед общественным мнением. По удачному замечанию Фрейда, «соплеменники не ждут, пока наказание за нарушение закона постигнет виновного, так сказать, автоматически, как при других запретах (например, при убийстве животного-тотема), а виновный самым решительным образом наказывается всем племенем, как будто дело идет о том, чтобы предотвратить угрожающую всему обществу опасность или освободить от гнетущей вины»¹⁷. У матрилинейных племен восточной Австралии экзогамные правила почти никогда не нарушаются. Аборигены не помнят таких случаев, но если это происходит, то, по их словам, мужчину убивают, а женщину бьют и колят копьями почти до смерти¹⁸. Если среди камилароев заключается брак, нарушающий племенные правила, то родственники жены обращаются к родственникам мужа с предложением совместно обсудить дело. Если последние не соглашаются, то возникает вражда между членами двух родов. Если мужчина настаивает на сохранении незаконного брака, то он изгоняется собственными друзьями. Если и тогда он не покидает женщину, то его родственники преследуют и убивают его. В свою очередь, женщину убивают ее родственники¹⁹.

¹⁵ Briffault, 1927, стр. 203—204.

¹⁶ Nieuwenhuis, 1928 (II).

¹⁷ Фрейд, 1923, стр. 18.

¹⁸ Frazer, 1910, I, стр. 381—382.

¹⁹ Там же, стр. 904.

У центральноавстралийских племен нарушителя экзогамии обычно убивают туземцы соседней орды. Когда происходит нарушение обычая, то собираются мужчины той группы, к которой принадлежит правонарушитель; если все они выскажутся за смертную казнь, то для приведения приговора в исполнение вызывают людей соседней группы. Иногда ограничиваются более легким наказанием — мужчине пробивают ногу копьем, а женщину избивают палками, и если только виновные упорствуют и дальше и не прерывают связь, их убивают. В редких случаях мужчина оказывается достаточно сильным, чтобы отбить нападение, но даже если он спас свою и ее жизнь, оба они обречены на жалкое существование изгоев, не смеющих приблизиться к лагерю и влащущих свою жизнь в зарослях. Хауитт описывает несколько случаев инцеста. Однажды молодой человек был уличен в связи со своей пггата, т. е. младшей сестрой. Старики, исследовав дело и найдя обвинение подтвержденным, сурово наказали юношу. Ему было нанесено несколько ударов копьями, и он остался в живых только благодаря заступничеству многих влиятельных членов племени, утверждавших, что он слабоумный и не может отвечать за свои поступки²⁰.

Другой характерный случай произошел на станции Черные Горы в Австралии в 1855 или 1856 г. Группа мужчин племени тедора встретила женщину, известную под именем Олд Джени. Она происходила из этого же племени, но нарушила обычай, став женой человека, которому она приходилась классификационной матерью. В течение многих лет она жила вдали от племени, и описываемый случай был первой встречей с племенем. Немедленно она была атакована группой женщин; вооруженных землекопалками, но Олд Джени так искусно защищалась тем же оружием, что ее противницы отступили. Тогда один из мужчин напал на нее с палицей, но также был вынужден ретироваться²¹.

Путешественник XVII в. Даннерт в следующих словах описывает представление готтентотов об инцесте: «Случится кому-либо из них, все равно — богатому или бедному, совершить преступление, будь то сын с матерью, брат с сестрой, отец с дочерью или любая другая пара родственников, они рассматривают это как крайне серьезное деяние и не находят наказания, достаточно сурового для этих людей. Готтентоты считают это непростительным преступлением, хотя вовсе не полагают, что здесь совершено нечто греховное или что бог (которого они не знают) разгневан этим; просто они имеют врожденное представление о великом зле и ошибке, которые совершены. Нарушители следующим образом предаются смерти. У мужчины крепко связывают руки и ноги и его бросают в яму, куда сбрасывают также женщину.

²⁰ Howitt, 1904, стр. 183.

²¹ Там же, стр. 197; см. стр. 222—223.

На следующий день его извлекают оттуда и связанным сажают под дерево. Его привязывают за шею к крепкой ветви, которую несколько мужчин пригибают книзу, затем обрезают ему обе губы. Его подвергают пыткам до тех пор, пока тело его не перестанет вовсе быть похожим на человеческое; тогда они отпускают ветвь, которая выпрямляется вместе с привязанным к ней телом, болтающимся для предупреждения других нарушителей.

После того как мужчина подобным образом предан смерти, женщину извлекают из ямы, крепко привязав ее руки к ногам. Затем помещают внутри тщательно устроенного из сухого кустарника круга и сжигают ²².

Зулусы столь же энергично реагировали на инцест, хотя форма наказания зависела от близости нарушенной степени родства. Если мужчина вступал в связь со своей собственной сестрой или с молодой женой своего отца, его собственные родственники с ужасом поднимались против него. Сам отец при помощи родственников должен был предать «собаку» смерти, чтобы смыть с себя позор. Если же нарушенное родство было менее близким (например, брак с дочерью сестры отца), народ сердился, нарушитель должен был бежать от общественного гнева, но смерть ему не угрожала ²³. Масаи несколько иначе реагировали на инцест: они уничтожали имущество и скот провинившегося ²⁴, но подобный образ действия свойствен уже весьма позднему строю общества и представлений.

Инцест повсеместно рассматривается в родовом обществе, как нарушение обычаев и законов, угрожающее самому существованию общества, как нарушение общественной морали и общественных норм поведения, как нечто асоциальное. Напротив того, сама экзогамия выступает, как важнейший закон общественной жизни, как непреложная норма морального поведения людей, за нарушение которой полагается смерть, увечье или изгнание. Это чисто социальное установление.

Быть может, удастся приблизиться к пониманию ее природы, сопоставив поведение людей родового общества с поведением людей первобытного стада. Выше был обрисован строй первобытного стада, раздиравшегося глубокими противоречиями: с одной стороны, животная стадность, связанная половым инстинктом, являлась предпосылкой к развитию коллективного труда и образованию человеческой общности; с другой стороны, безудержный разгул половых вожделений, зоологический индивидуализм отдельных особей, поведение которых в животном стаде лишь в малой степени зависит от влияния стадной жизни, создавали препятствие к развитию человеческого общества. «Хотя человеческое сознание вырастало из процесса производства, однако это не значит, что организация отношений между людьми возникала сама собой из са-

²² Schapera, 1933, стр. 67.

²³ Kriege, 1936, стр. 224.

²⁴ Frazer, 1910, II, стр. 410.

мого факта изготовления орудий непосредственно без нарастания противоречия между развитием техники и характером отношений людей, без глубокого переворота в их психике. Развитие техники, наоборот, в какой-то момент стало угрозой для условий человеческих объединений. Дикий эгоизм, который в общем царит в обезьяньей стае, конечно, оставался еще весьма силен и у первобытных людей. Развитие техники само по себе еще не охраняло орду от взрывов животной анархии, но, наоборот, делало эти взрывы неизмеримо опаснее. Это расшатывало орду изнутри, так как последняя еще не умела достаточно хорошо предохранить себя от тех истребительных сил, которыми техника снабжала ее отдельных членов»²⁵.

Основным источником необузданности и несдержанности действий индивида, важнейшим стимулом к проявлению зоологического индивидуализма были половые вожделения, обуславливавшие поведение человека. До тех пор пока человек продолжал повиноваться в своем поведении только двум основным инстинктам — инстинкту пола и инстинкту пищи, он еще не был человеком. Важнейшим моментом в воспитании человеческого в человеке было подчинение его социальному началу, утверждение социальных норм поведения. Для этого прежде всего необходимо было обуздать половые инстинкты. Экзогамия и явилась уздой, наложенной обществом на индивида, первым средством воспитания человеческого в человеке. Первобытное стадо, разделившись на два экзогамных рода, воздвигло первую социальную преграду для половых влечений. Все общество стало на защиту введенного социального запрета; коллектив наложил цепь на индивида, вернее на звериные начала в индивиде, и заставил его перестраивать свое поведение *. Подчиняясь общественным установлениям, человек учился обуздывать свой индивидуализм и развивал в себе социальные чувства и представления. Он становился подлинным человеком.

Каждый из двух первоначальных родов, на которые разделилось стадо, стал «замиренной средой», т. е. коллективом, внутри которого были уничтожены браки, возникло чувство обязательной взаимопомощи и представления о родстве.

Прогрессивное значение этого шага было огромно. Экзогамия не только обуздала зоологические начала в человеке; она создала также представления о родстве, отсутствовавшие в первобытном стаде. С этого времени человек начинает отличать своих родственников, т. е. людей, принадлежащих к тому кругу, в пределах которого он не может вступать в брак, от людей, среди которых он может выбирать себе жен. На первых он смотрит теперь как на «кровных» родственников, людей одного «мяса», одной «крови», одного происхождения. На вопрос, почему нельзя вступать в брак с такой-то женщиной, австралиец отвечает: «потому что она слиш-

²⁵ Рогинский, 1938, стр. 129—130.

ком близка по плоти», «потому что мы одной плоти»²⁶. Представления о родстве, связывающем членов рода, не выражают физиологического родства. Это социальные понятия, выражающие единство данной группы, единство производства. Каждая из половин, на которые распадается первобытное стадо, осознает себя как род. Прогрессивное значение идеи родства и тесно связанной с ней идеи непристойности браков между близкими родственниками чрезвычайно велико. Идеи эти, облачаемые обычно в тотемическую форму, представляют собой первую попытку осознания единства человеческой группы, единства родовой общины. Она укрепляет социальные связи внутри общины, цементирует её моральное единство, обеспечивает мир внутри нее, учит взаимопомощи и взаимной защите, содействует подчинению личных интересов интересам общественным.

Наблюдатели неоднократно отмечали, что люди одного тотема, рассматривающие друг друга как родичей, всегда готовы помочь друг другу в случае опасности. Чувство общей ответственности и солидарности объединяет тотемический род. Каждый член его своей жизнью отвечает за жизнь и смерть другого члена. Принцип коллективной ответственности способствует росту общественной морали. Значение всех этих факторов для развития общества было огромно. «Не подлежит сомнению,— писал Энгельс,— что племена, у которых кровосмешение было благодаря этому шагу ограничено, должны были развиваться быстрее и полнее, чем те, у которых брак между братьями и сестрами оставался правилом и обязанностью. А как сильно сказалось влияние этого шага, доказывает непосредственно им вызванное и выходящее далеко за рамки первоначальной цели учреждение рода, который образует основу общественного порядка большинства, если не всех, варварских народов земли»²⁷.

Прогрессивная роль возникающего рода не сводилась к введению общественно санкционированного обычая экзогамии, укреплению единства общины, к созданию «замкнутой среды». Она проявилась также во взаимоотношениях с соседними общинами, так как экзогамия нарушила первобытную замкнутость стадной эпохи. Поиски жен и мужей в соседних родах, раз начавшись, естественно перерастали рамки племен и способствовали установлению культурных связей между ранее враждебными друг другу или, по меньшей мере, чуждавшимися друг друга соседями. Культурные связи начинались с брачных отношений. Поныне австралийцы включают в посольство несколько женщин. Приблизившись к месту назначения, послы высылают вперед женщин. В кустах в течение нескольких часов женщины-посланницы отдают мужчинам племени, к которому они посланы, демонстрируя таким образом мирные

²⁶ Elkin, 1938, стр. 50.

²⁷ К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 43.

намерения своих соплеменников. По окончании этого обряда послы приглашаются в лагерь и приступают к выполнению своей миссии. Показательны также брачные обычаи племен Южной Виктории, у которых муж и жена происходили, как правило, из отдаленных мест. В разговорах друг с другом каждый из них пользовался родным языком. Муж понимал язык своей жены, но обращался к ней на своем языке. Жена понимала язык своего мужа, но обращалась к нему на своем родном языке²⁸. Этот обычай сохранился от глубокой древности, когда начали заключаться браки между группами, говорившими на разных языках. У племен юин мужчина не мог жениться на женщине, происходившей из местности, близкой к месту его рождения. Один из туземцев в следующих словах сформулировал брачные обычаи своего племени: «Никто не должен, вступая в брак, смешивать одинаковую кровь, но он должен брать женщин другого тотема, чем собственный, и, кроме того, он должен искать себе жену в месте, как можно более удаленном от его собственного местожительства»²⁹. Благодаря бракам устанавливаются тесные дружеские и родственные связи между весьма отдаленными местностями. Каждый брак у первобытных народов сопровождается взаимным обменом подарками между родичами жениха и невесты. Благодаря этому продукты одной группы стали переходить к другой группе, нашлись пути для передачи изобретений, зародился обмен культурными благами и опытом. Экзогамия способствовала установлению более тесных брачных, культурных и экономических связей между первоначально изолированными стадами. Весьма вероятно, что связанные брачными взаимоотношениями группы стали собираться на общие празднества, организовывать общие загонные охоты, иногда объединяться против общего врага. Так, у австралийцев мужчина, женившись на женщине отдаленной группы, получал право охоты на территории группы жены. Один старый автор писал про австралийцев юго-запада Австралии, что у них считается наилучшим добыть себе жену из как можно далее отстоящего района, так как сын получает право охоты на территории, с которой взята его мать. Наконец, браки между соседними группами вливали новую кровь в замкнутое стадо и в целом ряде случаев улучшали потомство. В литературе, посвященной обсуждаемому вопросу, велся горячий спор на тему о том, как следует себе представлять возникающую экзогамную группу: вводится ли запрет вступать в брак в целом стаде и, следовательно, два или более стада объединяются в единое племя или стадо делится на две, четыре или более экзогамных групп. В настоящее время спор этот потерял свою остроту и обе эти точки зрения не кажутся более взаимоисключающими. Процесс введения экзогамии и возник-

²⁸ Frazer, 1910, I, стр. 466.

²⁹ Там же, стр. 490, 491.

новения родового строя был, очевидно, многосторонним, диалектическим процессом, вмещающим в себе как деление стада на экзогамные части, так и объединение разделившихся стад в племенные группы. Разделение первобытного замкнутого стада на две экзогамные половины сопровождалось установлением тесных связей с соседними так же организованными группами, в силу чего введение экзогамии приобретало характер прогрессивного культурного учреждения. Экзогамия, расширяя культурные и брачные связи первобытных коллективов, преодолевая замкнутость стадного периода, обновляла человеческий род; его общество и культуру. «Когда в силу обстоятельств варварской жизни сталкивались и сливались в один народ два прогрессирующих племени с хорошими умственными и физическими задатками, то череп и мозг нового поколения должны были расширяться и увеличиться пропорционально сумме способностей обоих племен, такое новое поколение должно было быть выше обоих прежних, и это превосходство должно было привести к росту интеллекта и к увеличению численности»³⁰, образно говорит Морган. Слова эти не следует понимать буквально. Морган имеет в виду не столько реальное увеличение человеческих черепов, сколько общий рост культуры племени. Бесспорно, что экзогамия, приведшая к соединению первоначально разобщенных стад, имела своим следствием величайшее расширение брачных и культурных связей, обновление крови человека и культуры общества, и с этой точки зрения она должна рассматриваться как крупнейший прогрессивный шаг в истории человечества. Вместе с экзогамией возникли роды, которые и создали более высокую, чем прежде, органическую структуру общества, способную развиваться в качестве соответствующей потребностям человечества социальной системы вплоть до наступления цивилизации³¹.

Разделение первобытного стада на две экзогамные половины составило крупнейший рубеж в первобытной истории, а возникшая при этом дуальная организация явилась древнейшей и всеобщей формой родового строя. Функции ее первоначально были чрезвычайно широки и разнообразны. Но с течением времени она трансформировалась, видоизменялась, значение ее суживалось, многие функции отпадали, наконец, она сама отмирала и исчезала. Процесс ее развития и отмирания шел крайне неравномерно, видоизменяясь у разных народов. Для того чтобы полностью охватить эти процессы и таким путем выяснить подлинное историческое значение и смысл дуальной организации, нам придется совершить длительное странствование по разным странам света, ознакомиться с сотнями племен и народов, с тем чтобы дуальная организация предстала перед нами во всем многообразии и значительности своих форм.

³⁰ М о р г а н, 1934, стр. 272.

³¹ Там же, стр. 242.

АВСТРАЛИЯ

Дуальная организация

Большая часть австралийских племен делится на две экзогамные половины, или фратрии, которые в австралийской литературе именуется также классами, или секциями. Фратрии с матрилинейной филиацией группируются главным образом в юго-восточной Австралии и в юго-восточной части центральной Австралии (Виктория, Новый Южный Уэльс, Квинсленд, восточная половина южной территории) *¹. Фратрии с патрилинейной филиацией сосредоточены на юге Австралии, на мысе Йорк, на северо-западе и в большей части центральной области.

Уже первые исследователи австралийцев обратили внимание на эту организацию. Тем не менее функции фратрий до сих пор не выяснены достаточно полно, а значение их вызывает споры. «Эти деления и подразделения, — говорит Брау Смит, — имеют значительное влияние на все устройство общества туземцев не только в отношении брака, но и в праве мести и в сражениях, которые постоянно происходят» ². «Разделение людей племени на два класса образует фундамент всей социальной организации туземных племен», — подтверждает Хауитт ³.

Напротив того, по мнению Риверса, «...в Австралии дуальная организация и брачные классы связаны исключительно с регулированием брака. Хотя они привлекали внимание этнологов своим необычным и сложным характером, они, вероятно, менее важны в регулировании жизни, чем локальные и тотемические группировки» ⁴. Еще дальше идет А. Н. Максимов, утверждающий, что «в современной жизни австралийцев фратрия не что иное, как натурфи-

¹ Полный обзор см.: Максимов, 1930, стр. 19—59.

² Brough Smyth, 1878, I, стр. 27 (предисловие).

³ Howitt, 1904, стр. 89.

⁴ Rivers, 1926, стр. 200.

лософское построение, не затрагивающее никаких реальных интересов ни целого племени, ни отдельного человека»⁵.

Уже из приведенных высказываний явствует разногласие во мнениях по вопросу о значении и роли фратрий. Поэтому первая задача, встающая перед исследователями, — установление функций и жизненного назначения фратрий. Для достижения этой цели мы не будем рассматривать все племена с дуально-родовой организацией. Хотя большинство австралийских племен делится на фратрии, но о многих из них мы почти ничего не знаем, и наш обзор неизбежно, в силу состояния источников, свелся бы к простому перечислению племен и фратрий⁶. Мы ограничимся рассмотрением наиболее изученных племен, материалы из жизни которых помогут разобраться в проблеме.

Матрилинейная дуальная организация наиболее полно описана для диери и соседних с ними уальпи. Каждое из этих племен делится на две матрилинейные экзогамные фратрии — Маттери и Карару. Каждая фратрия распадается, в свою очередь, на несколько матрилинейных тотемов, не оказывающих влияния на брак. Говоря иначе, мужчина фратрии Маттери может жениться на женщине любого тотема фратрии Карару и наоборот. И тотемы и фратрии называются на языке диери «мурду». Каждая фратрия имеет свой тотем. У фратрии Маттери это Ворон, у фратрии Карару — Белый Какаду. Члены каждой фратрии считают себя братьями и сестрами⁷. Функции фратрии, к сожалению, не описанные подробно, сводятся к следующему: умершего человека хоронят члены противоположной фратрии; фратрия регулирует брак; когда племя собирается вместе, то каждая фратрия отдельно разбивает свой лагерь; каждая фратрия имеет своего вождя. Во всяком случае это достоверно для уальпи. Слово вождя является решающим, особенно в вопросах, связанных с секретными делами и собраниями. Должность фратриального вождя переходит по наследству либо к сыну сына (ибо сын в силу матрилинейности принадлежит к противоположной фратрии, а сын сына — к той же фратрии, что его дед), а если тот оказывается слишком юн, то к какому-либо другому уважаемому члену фратрии⁸. Хауитт рассказывает, что у матрилинейных племен Нового Южного Уэльса во время игры в мяч друг против друга играют фратрии. Так, он наблюдал у племени мукьеравент, как фратрия Белого Какаду играла против фратрии Пеликана⁹.

Среди матрилинейных племен распространены названия фратрий и фратриальные тотемы с противопоставлением цветов: Сокол — Ворон, Белый Какаду — Черный Какаду, Прямые Волосы —

⁵ Максимов, 1930, стр. 56.

⁶ Сводку см.: Brown, 1931.

⁷ Elkin, 1938, стр. 51; Mathew, 1898.

⁸ Elkin, 1931, стр. 54 (II).

⁹ Howitt, 1904, стр. 770.

Вьющиеся Волосы, Белый Какаду — Ворона, Светлая Кровь — Темная Кровь, Светлая Пчела — Темная Пчела, Темный Динго — Светлый Динго и т. д.¹⁰ У всех у них имеется представление о физических различиях между людьми разных фратрий: предполагается, что люди одной фратрии имеют прямые, люди другой фратрии — вьющиеся волосы, люди одной фратрии имеют густую и темную, люди другой фратрии — жидкую и светлую кровь. Так, племя каби делится на две матрилинейные фратрии — Дильби и Купатин. Туземцы утверждают, что у людей первой фратрии темная кровь, темная кожа, курчавые волосы, у людей второй фратрии — светлая кровь, светлая кожа, прямые волосы¹¹. Деление на фратрии называется обычно также делением на тени. Аборигены объясняют это деление следующим образом: некоторые люди имеют жидкую, или быстро текущую, кровь, другие густую, или медленно текущую, кровь. То же самое относится к животным и к растениям. Кора у основания деревьев толще, у вершины тоньше, и поэтому в нижней части дерева сок течет медленнее, в верхней — быстрее. Поэтому когда, например, несколько туземцев из племени вонгбойн садятся в тени дерева, люди фратрии Жидкой Крови садятся в тени от верхушки, люди фратрии Густой Крови — в тени от ствола¹². Когда разбивается в тени лагерь, то фратрии располагаются под сенью деревьев в соответствии с указанными правилами.

¹⁰ Mathew, 1899; Thomas, 1906, стр. 39 и след.; Vatter, 1925.

¹¹ Mathew, 1910, стр. 143 и след. (II); Максимов, 1930, стр. 58—59.

¹² Brown, 1923, стр. 443—444. В литературе утвердилось, на наш взгляд, неосновательное мнение, что деление на «тени» и «крови» не совпадает с делением на фратрии (см. Thomas, 1906, стр. 152; Максимов, 1930, стр. 58—59 и др.). Мнение это базируется главным образом на показаниях Мэтьюса — автора, чрезвычайно много путавшего (уничтожающую характеристику его см.: Максимов, 1930, стр. 48; см. также Токарев, 1928, стр. 83). Несомненно, Мэтьюс ошибся и в данном случае. Так, описанное этим автором племя итчмунди имеет деление на «крови», называемые Мукуло и Нгильпара. Хауитт для этого же племени дает только деление на фратрии — Кильпара и Муквара (Howitt, 1904, стр. 106). Нетрудно видеть, что «Нгильпару» — иная транскрипция «Кильпара», а «Муквара» — «Мукуло». Таким образом, Мэтьюс, найдя названия фратрий и, очевидно, правильно расшифровав их как «живая», «быстрая» и «медленная», «сонная» кровь, вообразил, что открыл новый тип социальной организации, отличный от фратрий, которых он вовсе не нашел у итчмунди. В пользу нашего мнения говорит то, что у целого ряда племен, изученных Джоном Мэтью, фратрии как раз различаются по крови (см. Thomas, 1906, стр. 51). Следовательно, Хауитт открыл фратрии у итчмунди, но не сумел расшифровать их названия, а Мэтью, расшифровав названия, не понял, что имеет дело с фратриями. Примерно такая же история случилась с племенами нгеумба (река Дарлинг) и камилароев. По Мэтьюсу (Mathews, 1907), фратрии этих племен не экзогамны, а экзогамны лишь «касты», называющиеся «кастой густой крови» и «кастой активной крови». Эти касты регулируют расположение людей в лагере и связаны с известными духовными различиями. Так, люди с «активной кровью» считаются лучшими охотниками, чем люди с «густой кровью». Но Лангло Паркер дает те же названия для фратрий, которые Мэтьюс приводит для каст. Первый термин Паркер переводит как «светлая кровь», второй — как «темная кровь». По

Наиболее интересной чертой дуально-родовой организации матрилинейных племен, живущих вокруг озера Эйр, является обычай «копара». Этот обычай, говорит Элкин, имеет своей задачей поддержать равновесие, мир и порядок между племенами. «Копара» — буквально долг, понятие которого связано прежде всего с фратрией. Например, одна фратрия имеет «копара» по отношению к другой, если: 1) были сделаны подарки, но не получены от дарки; 2) мужчины одной фратрии получили в жены женщин другой фратрии, но не дали в обмен замуж своих сестер или племянниц; 3) смерть человека была вызвана магическим действием человека другой фратрии. Таким образом, фратрии находятся почти постоянно в отношениях взаимных должников. Часто «копара» приравниваются и взаимно ликвидируют друг друга. В других случаях ликвидация долга сопровождается сложным обрядом. Так, если предполагается, что смерть или болезнь вызвана колдовством кого-либо из людей противоположной фратрии, то устраивается собрание племени, на котором обсуждаются конфликт и взаимные притязания. Затем происходит обмен женами между фратриями. При этом мужчины имеют сношения с женщинами своей же фратрии, находящимися замужем за людьми другой фратрии. Временный обмен женами, нарушение экзогамии служат знаком установления мира и ликвидации долга (копары). Месть после этого не совершается, она заменяется нарушением экзогамных правил¹³.

Наконец, между фратриями соседних племен существует строгая корреляция. Туземцам точно известны эквиваленты своих фратрий среди соседних племен. Так, человек фратрии Крокитч племени вотиобалук, придя к племени виимбайю, причисляется к фратрии Кильпара и может вступать в брак с женщинами Муквара¹⁴. Подобная корреляция простирается далеко за пределы племени и, следовательно, дуально-родовая организация вырастает в систему междуплеменных отношений.

У некоторых племен Квинсленда фратрии играют значительную роль в погребальной церемонии, во время которой умершего какое-то время поддерживают в вертикальном положении, причем если он из фратрии Вуртуру, то его поворачивают лицом к восходу солнца, а если он принадлежал к фратрии Янгару, то лицом к закату. Сверх того, члены противоположной фратрии обкуривают дымом родственников умершего¹⁵.

ее словам, эти деления экзогамны (Parke, 1905, стр. 11). Наконец, в какой мере неточны сведения Мэтьюса, показывает то, что он не заметил соответствия между «тенями» и «кровями», которое обнаружил Радклифф-Браун (Radcliff-Brown, 1923, стр. 443—444). Конечно, в этом вопросе еще много неясного, но все же отождествление фратрий с «кровями» и «тенями» кажется наиболее правдоподобным.

¹³ Elkin, 1934, стр. 191—198 (III).

¹⁴ Howitt, 1904, стр. 137. Племя виимбайю делится на фратрии Муквара и Кильпара.

¹⁵ Frazer, 1937, стр. 246.

Вот в сущности все, что известно о дуально-родовой организации матрилинейных племен Австралии.

Несколько более полны сведения о дуально-родовой организации патрилинейных племен, в особенности о племени арунта.

«Главнейшая черта в социальной организации арунта, как и большинства австралийских племен, состоит в делении на две экзогамные взаимобрачующиеся группы»¹⁶. Каждая фратрия у арунта делится на два брачных класса, которые, в свою очередь, распадаются на более мелкие подразделения. Классы Панунга и Бультара образуют одну фратрию, Пурула и Кумара — другую. По словам Спенсера и Гиллена, фратрии не имеют названий; члены каждой фратрии говорят о себе «мы», о противоположной фратрии — «они». В дополнение к этому люди Панунга и Бультара называются «большими людьми», люди Пурула и Кумара «маленькими людьми». Туземцы утверждают, что «большие люди» имеют прямые волосы, «маленькие люди» — волнистые волосы. Туземцы уверяли Спенсера, что они в состоянии узнавать фратриальную принадлежность людей по волосам, но проверка, проведенная Спенсером, показала, что это простое суеверие. Штрелов приводит названия фратрий. По его словам, одна фратрия (Панунга — Бультара) называется «аларинжа» (люди Земли), другая (Пурула — Кумара) — «кватжаринжа» (люди Воды)¹⁷.

Разделение племени на фратрии особенно заметно, когда некоторое число аборигенов собирается вместе. В этом случае члены каждой фратрии разбивают лагерь сообща, но отдельно от другой фратрии. При этом стараются, чтобы между лагерями фратрий находился разделяющий их ручей. Часто люди Земли разбивают лагерь на возвышенности, среди скал, люди Воды — на равнине к югу от лагеря людей Земли¹⁸. Необходимо заметить, что север считается у арунта доброй, юг — злой стороной¹⁹. Расположение костров и шалашей в лагере, планировка лагеря, наконец, поведение членов племени регулируются строгими правилами, непосредственно связанными с дуально-родовой организацией²⁰. Мужчины,

¹⁶ Spencer, Gillen, 1927, стр. 40.

¹⁷ Strehlow, 1907, I, стр. 1, 6. Спенсер говорит, что эти термины неизвестны аборигенам центрального и северного подразделения племени, среди которых он работал (Spencer, Gillen, 1927, прим. 41). Тем не менее показания Штрелова как раз в этом пункте заслуживают доверия, тем более что он близко знаком с западной частью племени, кажется, не обследованной Спенсером и Гилленом.

¹⁸ Spencer, Gillen, 1904, стр. 96.

¹⁹ Strehlow, 1907, I, стр. 1, 6.

²⁰ Устройство лагеря у всех австралийских племен подчиняется строгим законам. «Туземцы не держатся смешанно, в беспорядке. Во всем есть метод и порядок. Если налицо все племя, то жилища образуют небольшую деревню, разделенную на группы, каждая из которых состоит из шести или более миамов (шалашей). Каждый миам располагается в 6 ярдах от соседнего, а каждая группа миамов отделена от другой расстоянием по крайней мере в 12 ярдов... (т. е. около 11 м.—Ред). При устройстве лагеря забо-

принадлежащие к фратрии людей Земли, не смеют посещать лагерь фратрии людей Воды и обратно. Напротив, женщины могут посещать обе части лагеря²¹.

Существенная роль деления на фратрии проявляется особенно отчетливо во время различных церемоний и обрядов. Некоторые церемонии являются чисто фратриальными и в них принимают участие только люди одной фратрии. В этих случаях людям другой фратрии запрещается находиться поблизости от места исполнения; таясь о том, чтобы отделить холостых юношей от девушек и от семейных; юношам не позволяется находиться среди женщин» (Brough Smyth, 1878, I, стр. 124). «Каждая семья имеет одну или две отдельных хижины. В этих хижинах спят отец семьи, его жена, девочки, которые не перешли еще к своим мужьям, и маленькие мальчики. Женщины-родственницы, по различным причинам не имеющие мужских покровителей, также спят у этого огня. Но юноши и мальчики начиная с десятилетнего возраста спят в особой части лагеря, где ими самими, а по большей части их матерями возведены две или три специальные хижины, в которых спит вся мужская молодежь, связанная известным родством.

Когда в лагерь прибывают гости, сопровождаемые своими женами, то они спят в своей собственной хижине, построенной среди хижин женатых мужчин; но если с гостями нет жен или они холосты, то они располагаются у огня молодежи» (Grey, 1841, II, стр. 252—253).

«Положение различных костров в лагере зависит от родственных отношений семей между собой. Когда братья, принадлежащие к одному клану, занимают одну часть лагеря, то между кострами соблюдается известная дистанция, ибо существует табу между мужчиной и женой его старшего брата... Существует отдельный мужской лагерь, а одинокие женщины держатся у костров своих братьев, отцов или детей» (McCoppell, 1934, стр. 335—336). «В каждом лагере имеется место для собраний, расположенное на отлете; здесь мужчины собираются для решения общественных дел. Ни одна женщина не должна посещать это место вне зависимости от того, присутствуют там мужчины или нет. Женщины также имеют особые места, где они собираются вместе с детьми. Мужчина даже не может думать о посещении этой части лагеря» (Gillen, 1896, стр. 163).

²¹ Gillen F., 1896, стр. 163. Как известно, Мэтьюс утверждал, что у аранда не патрилинейная, а матрилинейная фратрия (Mathews, 1908, стр. 1—3 (I); Mathews, 1908, стр. 88—102 (II); Mathews, 1900). Источник его информации — «человек, который провел много лет среди аранда и затратил много труда и времени, для того чтобы ответить на мои вопросы». Мэтьюс признает наличие неправильных браков, при которых класс отца определяет фратрию ребенка. Спенсер и Гиллен признают наличие неправильных браков, при которых фратрия матери определяет фратрию ребенка. Максимов (1930, стр. 42—52) хотя и с сильными колебаниями, но склоняется скорее к мнению Мэтьюса. Мы, однако, думаем, что в основном правы Спенсер и Гиллен, показания которых подтверждают в этом пункте Штрелов и Радклифф-Браун. Во всяком случае разделение лагеря и племени во время церемоний, будучи явлениями совершенно наглядными, не могли породить ошибки у наблюдателей. Мэтьюс же, основывавшийся только на генеалогиях и никогда не бывший у аранда, легко мог впасть в заблуждение. Он договорился до нелепого утверждения, что «невозможно разделить племя на две такие половины, при которых мужчины одной половины женятся на женщинах другой половины и обратно» (Mathews, 1908 (III), стр. 3). Между тем такое разделение существует и его наблюдали многие исследователи своими глазами. Это наилучшим образом опровергает доводы Мэтьюса. Однако все же в основе рассуждений этого автора лежал один бесспорный факт: наличие браков, неправильных с точки зрения

обряд²². Во время так называемой огненной церемонии (энгвур) все племя собирается на берегу ручья и каждая фратрия разбивает свой лагерь обособленно. Чуринги, составляющие неотъемлемую принадлежность церемонии, также хранятся отдельно: каждая фратрия имеет свое чурингохранилище²³.

В заключение длинного и сложного обряда инициации устраивается «нападение» мужчин, вооруженных пылающими факелами, на лагерь женщин. При этом женщины каждой фратрии имеют в лагере отдельные огни, отдельно собирают дрова и готовят пищу²⁴. Наконец, если в повседневной жизни происходит драка, то люди одной фратрии дерутся против людей другой фратрии.

Спенсеру пришлось наблюдать показательный случай: на праздник сошлись две соседние группы. Молодые люди этих групп поссорились, и дело дошло до вооруженной драки, во время которой дерущиеся перегруппировались и столкновение локальных групп вылилось в межфратриальную полудеремониальную драку²⁵. Еще более характерен рассказ Томсона о племени коко яо (мыс Йорк). Это племя делится на две экзогамные патрилинейные фратрии — Койана и Карпейа. Эти же фратрии с теми же названиями встречаются у ряда соседних племен; туземцы полагают, что люди двух фратрий отличаются друг от друга по цвету глаз, кожи, волос, по форме лица. Однажды Томсон присутствовал на корробори, где собрались три соседних племени: коко яо, анконю и омпела. Молодежь играла в мяч. Члены всех трех племен во время игры перемешались между собой, но каждая из двух играющих партий состояла из людей одной фратрии. Таким образом, фратриальные связи оказались сильнее племенных²⁶.

Для взаимоотношений фратрий характерно, что люди одной фратрии всегда иницируют мальчиков другой фратрии²⁷. Напротив того, у матрилинейных племен группы диери инициация совершается людьми своей фратрии. По всей вероятности, обычай арунта отдавать мальчиков на инициацию в другую фратрию, т. е. фратрию матери, — пережиток матриархата.

Племя варрамунга, северный сосед арунта, делится на фратрии Улууру и Кингили. Фратрии эти географически гораздо более ясно

патрилинейности. Эти браки проще всего, очевидно, объясняются как пережиток матрилинейных фратрий, вероятно, еще недавно существовавших у аранда. Во всяком случае пережитки материнской филиации сохранились у аранда в порядке наследования тотемов, которые не передаются ни по материнской, ни по отцовской линии: ребенок получает тотем той группы, на территории которой мать впервые почувствует беременность.

²² Spencer, Gillen, 1904, стр. 96.

²³ Spencer, Gillen, 1899, стр. 276—277; Spencer, Gillen, 1927, стр. 228—229.

²⁴ Там же, стр. 367; Spencer, 1928, стр. 334, 342.

²⁵ Там же, стр. 245.

²⁶ Frazer, 1937, стр. 220—221.

²⁷ Webster, 1911.

отделены одна от другой, чем у арунта или южных племен. Странствования мифологических предков тотемических групп, входящих во фратрию Улууру, ограничены почти исключительно южной частью племенной территории, а групп, входящих в фратрию Кингили,— северной частью территории. В реальной жизни фратрия Улууру занимает южную часть племенной области, фратрия Кингили — северную, хотя термины «северная» и «южная» к ним не прилагаются. Точнее говоря, в любом южном лагере, если исключить гостей, все мужчины будут Улууру, рожденные в этой же части страны. Напротив, все взрослые женщины будут Кингили; их родина лежит в северной части племенной области. Получается, что в то время как мужчины Кингили всегда живут на севере, а Улууру на юге, каждая женщина Кингили проводит свое детство на севере, а последующие годы на юге. Жизнь женщины Улууру протекает иначе: молодость она проводит на юге, зрелые годы — на севере²⁸.

Для церемонии, устраиваемой в честь Великой Змеи Воллунквы, характерна следующая особенность: в то время как все исполнители церемонии принадлежат к одной фратрии племени — той, которая организовала этот обряд, все декоративные материалы и все необходимое для церемонии доставляется людьми другой фратрии. Если, например, церемония организована людьми фратрии Улууру, то все приготовления производятся людьми фратрии Кингили, на обязанности которых лежит доставка красной и желтой охры, гипса, угля; они же пускают себе кровь, которая идет на приготовление клея. Ни один человек Улууру не должен приближаться к месту, где идет подготовка, пока все работы не будут кончены²⁹. Церемония интичиумы отдельно выполняется людьми каждого клана, но для того чтобы приступить к этой церемонии, необходимо ждать, пока люди другой фратрии обратятся с соответствующей просьбой³⁰. Каждая фратрия отдельно исполняет так называемую огненную церемонию³¹.

Племя мурингин в северной части Австралии делится на две фратрии — Иритжа и Дуа. «Разделение на фратрии является самой важной категорией туземного мышления. Оно отделяет родственников матери от родственников отца»³². Все члены племени находятся в той или иной степени родства между собой; все они, в зависимости от фратриальной принадлежности, разбиваются на две категории. Например, для туземца из фратрии Дуа ближайшими родственниками оказываются отец отца и сестра отца отца, отец и его братья, сестры отца, его братья, сыновья и дочери, дети сыно-

²⁸ Spencer, Gillen, 1904, стр. 28—29.

²⁹ Spencer, 1928, II, стр. 458.

³⁰ Spencer, Gillen, 1904, стр. 298.

³¹ Там же, стр. 376.

³² Warner, 1937, стр. 31.

вей, братья матери матери и мать матери, сыновья брата матери матери, дети дочери сестры отца, дети дочери сестры, ибо все они принадлежат к фратрии Дуа. Напротив того, отец матери, мать отца, брат матери, мать, дети брата матери, дети сестры отца отца, дети сестры, дети сестры отца, дети дочерей, принадлежащие к фратрии Иритжа, рассматриваются скорее как свойственники, чем как родственники.

Фратриальная экзогамия соблюдается чрезвычайно строго. Если дети играют в мужа и жену, то никогда мальчуган Иритжа не станет изображать мужа девочки Иритжа, а мальчуган Дуа — мужа девочки Дуа.

Во время церемоний фратрии, так же как у арунта, держатся раздельно. Часто случающиеся драки между людьми разных фратрий носят церемониальный характер. Гораздо чаще происходят серьезные конфликты между родами, входящими в состав одной и той же фратрии³³. Это показывает, что родовая солидарность у муригин уже сильнее фратриальной. Тем не менее у этого племени сохраняется еще представление о фратриальной земельной собственности³⁴. Племя унгаринин в северо-западной Австралии делится на две фратрии — Горный Кенгуру и Ночная Птица. Когда разбивается лагерь, то каждая фратрия располагается отдельно; при этом стараются, чтобы между лагерями фратрий находился овраг или какое-либо другое естественное препятствие. Дуальная организация проявляется также при всеобщих драках, во время которых члены одной фратрии дерутся с членами другой фратрии. При этом часто случается, что мужчина вынужден драться против сына своей сестры, что в обычной лагерной жизни совершенно исключено.

В отношении фратриальных тотемов пищевые запреты не соблюдаются, но каждый род не должен есть не только свой родовой тотем, но и тотемы поблизости живущих родов своей фратрии³⁵. В восточной Австралии Хауитт отметил ту же черту: тотемы фратрий менее уважаются, чем родовые тотемы; последние считаются ближе к человеку, их нельзя убивать и есть³⁶. Все это свидетельствует в пользу древности фратриального тотемизма, который у австралийцев вступил в стадию отмирания и вытеснения родовым (клановым) тотемизмом. Однако у многих племен фратрии еще сохранили значительную роль в тотемических обрядах. Так, у племени караджери (западная Австралия, округ Кимберли) тотемические обряды составляют фратриальную собственность. Фратрия Буронг — Коримба исполняет обряды умножения рыбы, попу-

³³ Warner, 1937, стр. 155.

³⁴ Там же, стр. 147.

³⁵ Elkin, 1933, стр. 453—454. См. также Grazer, 1937, стр. 106—107, 112.

³⁶ Howitt, 1888, стр. 51.

гая, медовой пчелы, муравья, валлаби, краба, лосося и некоторые другие. Фратрия Панака — Пальджери исполняет обряды умножения дикой кошки, ворона, сокола, опоссума, бандикута и т. д.³⁷

На западных островах Торресова пролива тотемические кланы раньше группировались в две экзогамные фратрии. На острове Мабуяг фратрии носили названия «дети Великого Тотема» и «дети Малого Тотема». В первую фратрию входили кланы Крокодила, Казуара, Змеи, во вторую — кланы Дюгоня, Ската и Акулы. Эта группировка тесно связана с образом жизни тотемических животных. Тотемы первой фратрии — наземные животные, ибо в глазах туземцев четыре ноги крокодила перевешивают его юрость жизни амфибии; тотемы другой фратрии — морские животные. Как говорят туземцы, дюгонь, акула и скат «все принадлежат воде, они все друзья»³⁸.

Обе фратрии строго локализованы: одна часть острова заселена людьми одной фратрии, другая часть острова — людьми другой фратрии.

На острове Сайбай имеется всего одна деревня, состоящая из двух рядов домов, отделенных широким открытым пространством. Каждый ряд домов населен людьми одной фратрии. Люди, жившие по одну сторону улицы, считались друзьями и постоянно ссорились с людьми другой стороны, несмотря на то, что брали у них жен. Для устранения этой вражды миссионеры перемещали дома и уничтожили древнюю дуальную организацию.

Брачные классы, тотемические кланы, локальные группы

Фратрии, представляющие древнейшую из известных нам форм родовой организации, бывшие когда-то экономическими, социальными, культовыми и брачными единицами первобытной жизни, с течением времени начинают дробиться и распадаться на более мелкие подразделения, которым они передают значительную часть своих функций.

Прежде всего они распадаются на роды, или тотемические кланы: «Фратрии большей частью представляют первоначальные роды, на которые сперва распадалось племя; ибо при запрещении браков внутри рода каждое племя по необходимости должно было охватывать по крайней мере два рода, чтобы быть в состоянии самостоятельно существовать. По мере разрастания племени каждый род, в свою очередь, распадался на два или большее число родов, которые выступают теперь как самостоятельные, тогда как

³⁷ Frazer, 1937, стр. 71.

³⁸ Frazer, 1940, II, стр. 5—6.

первоначальный род, охватывающий все дочерние роды, продолжает существовать как фратрия»¹.

В Австралии фратрии повсеместно разветвились уже на дочерние роды (кланы), передали им значительную часть своих функций. Экономическая роль фратрий невелика; они регулируют брак, но наряду с ними существуют дополнительные организации, влияющие на брак. Так, если у племени диери любой род одной фратрии может вступать в брак с любым родом другой фратрии, то у племени урабунна в брак вступают только определенные пары родов, принадлежащие к различным фратриям. Например, мужчина из фратрии Маттери из рода Дикий Гусь может жениться только на женщине из фратрии Киарава рода Полосатая Ящерица, но не может жениться на женщинах Киарава из родов Крыса, Ворон и т. д. Следовательно, у урабунна к роду перешли функции регулирования брачных взаимоотношений. Значительную роль в регулировании брачных отношений играют и брачные классы, парная семья и связанные с ней отношения кровного родства.

Члены рода считаются более близкими родственниками, чем члены фратрии, т. е. родовая, клановая связь сильнее фратриальной. Члены каждого рода обычно рассматривают друг друга как кровных родичей, состоящих в тесном родстве². Члены фратрии тоже состоят в родстве друг с другом, но не столь близком.

В культовой жизни значение родов часто более велико, чем значение фратрий. Матрилинейные фратрии обычно носят тотемические названия, но фратриальные тотемы не являются объектом культа, по отношению к ним не выполняются интичиумы. По целому ряду признаков фратриальный тотемизм носит упадочный характер, в то время как род, клан повсеместно является центром тотемического культа. Австралийское общество достигло уже той ступени развития, на которой род стал важнейшим социальным институтом, оттеснившим фратрию на задний план. Но что представляет собой австралийский клан, или род, существование которого столь часто отрицается кабинетными теоретиками? Какова его структура, состав, функции? В каком взаимоотношении он находится с так называемой ордой, из которой тщетно пытались создать особый тип родового общества.

Опираясь на новейшие материалы, без труда можно показать, что поскольку речь идет о патрилинейных племенах, постольку «орда» является не чем иным, как родом.

Каждое австралийское племя распадается на ряд территориальных групп (орд), численность которых колеблется между 50 и 100 индивидами. Подобная группа, или орда, владеет определенной охотничьей территорией, по которой она кочует определенную часть года и нарушение границ которой служит поводом к войне.

¹ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 91.

² Elkin, 1938, стр. 50.

Только в периоды изобилия пищи орды сходятся вместе и устраивают празднества, корробори, племенные советы. Большую часть года племя как таковое не функционирует: оно разбито на орды³.

Неоднократно указывалось, что с ордой связана *коллективная собственность на землю*. Далее, члены орды объединены общим производством, которое, часто перерастая границы орды, все же в основном связано с этим коллективом. Естественным спутником коллективного производства является коллективное потребление, особенно тесно привязанное к лагерной группе. Наконец, во многих местах Австралии такая группа имеет своих вождей, должность которых иногда обнаруживает тенденцию к переходу по наследству; у всех племен северной и западной Австралии (кариера и др.) локальная группа является в то же время тотемической группой, а у арунта, в отношении которых мы имеем достаточно полную информацию, акт кровной мести осуществляется членами локальной группы, стоящей, таким образом, в фокусе общественной и экономической жизни австралийцев.

Но какова же внутренняя структура локальной группы? Как она организована? Построена ли она на родственных связях или на каком-либо другом принципе?

У всех племен, у которых патрилокальный брак сочетается с патрилинейным наследованием, так называемая орда экзогамна, или, говоря иначе, патрилинейный экзогамный род локализован. «Во многих областях, — говорит Радклифф-Браун, — орда экзогамна. Но даже там, где нет прямого правила, запрещающего брак внутри орды, подавляющее большинство браков заключается вне орды»⁴, т. е. тенденция к локальной экзогамии всеобща. Членство в орде определяется местом рождения. Ребенок принадлежит к орде отца. В нормальных условиях мужчина не может покинуть свою орду и перейти в другую. Поэтому в состав орды входят: 1) мужчины всех возрастов — отцы и отцы отцов, которые принадлежат к орде; 2) незамужние девочки — дочери мужчин; 3) жены, происходящие из других орд. Следовательно, моя орда состоит из отца отца, брата отца, сына, сына сына — понимая, конечно, эти термины в классификационном смысле; следовательно, все мужчины моей орды принадлежат к одной линии родства, в то время как все мужчины орды матери принадлежат к другой линии родства. Следовательно, каждая орда всем своим составом, за исключением замужних женщин, принадлежит к одной фратрии племени, в то время как орда, у которой берут жен, к другой фратрии племени. Поэтому можно сказать, что орда есть локализованный род, а сочетание таких родов образует фратрию. Здесь налицо все признаки родового строя: однолинейность наследования по мужской линии, родственный состав орды, экзогамия.

³ Wheeler, 1910.

⁴ Radcliff-Brown, 1931.

Мужчины — члены рода остаются в орде от рождения до смерти, женщины — до брака и переходят в другую орду после брака. Такой порядок не ограничивается только племенем карьера. Система патрилинейных локальных кланов была широко распространена по Австралии и может рассматриваться как нормальная, хотя не вполне универсальная черта социальной организации австралийцев⁵. Спенсер и Гиллен пишут, что у арунта каждая локальная группа состоит преимущественно из индивидов, носящих имя какого-либо одного животного или растения. Таким образом, получается, что в одном роде группа людей называет себя людьми Кенгуру, в другом — людьми Эму и т. д.⁶ Каждая такая группа наряду с общей территорией имеет алатунже — вождя, свое хранилище для чуринг, свои тотемические центры и свой обряд.

Рассмотрев так называемую локальную организацию нескольких племен, мы без труда убедимся, что имеем дело с родовым строем. Так, территория племени париньери, жившего на юго-восточном берегу южной Австралии, делилась на 18 районов; из этого числа 14 районов были населены каждый одним тотемическим родом. В двух районах жили по три рода в каждом, в одном — два рода. Каждый из этих 18 локальных кланов «рассматривает себя, как семью, члены которой — кровные родственники, не могущие вступать между собой в брак». Каждый род имел свой тотем. Ребенок принадлежал к роду отца и наследовал от отца тотем и собственность⁷. Брак был запрещен не только в своем роде, но и в роде матери, в роде отца, матери матери, матери отца отца, матери отца матери, т. е. регулировался генеалогическим родством, что как раз характерно для патрилинейного рода. Описывая эти роды, Тэплин говорит: «Каждый род имеет свой собственный знак, и каждый член его рассматривает всех других мужчин, женщин и детей, принадлежащих к нему, как своих кровных родственников. Эта клановая жизнь является причиной особого национального характера австралийских племен. В клане нет частной собственности: все орудия, оружие и т. д. принадлежат его членам коллективно; каждый рассматривает их как собственность его клана и может их использовать для защиты и нападения, если этому представляется случай. Если он имеет оружие и сети, или лодки, которые он в некотором смысле считает своими собственными, он все-таки знает, что его собственность на эти предметы подчинена клановому праву. Каждый человек заинтересован в собственности соседа и заботится о ней, потому что она составляет часть его семейного коллективного богатства. Писатели часто отмечают, с какой торжественностью рыбак зовет друзей посоветоваться о починке лодки или рыболовной сети; с равной серьезностью он отправляется решать семейные

⁵ Radcliff-Brown, 1931. См. также Vatter, 1925, стр. 113: «В большинстве случаев локальная группа экзогамна (локальная экзогамия)».

⁶ Spencer, Gillen, 1899, стр. 34.

⁷ Frazer, 1910, I, стр. 478.

дела — брак сына или помолвку дочери. Он удивляется, когда вы ждете от него его собственного, личного суждения; для него это было бы недопустимым игнорированием прав других. Каждый член клана живет теми же интересами, что и его соседи, ибо они общими всем... Личные чувства каждого отступают перед общим благом; если его доброта распространяется на одного члена клана, то она распространяется и на всех членов клана»⁸.

В приведенном отрывке содержится чрезвычайно яркая картина жизни австралийского рода.

У аборигенов Северной территории и части островов Торресова пролива существуют тотемические роды, причем члены такого рода живут вместе и часто называются по месту обитания. Роды экзогамны и родство передается по мужской линии⁹. Следовательно, у австралийских племен с сочетанием патрилокального брака и патрилинейного наследования так называемая локальная группа, или орда, совпадает с родом. Род же является локализованной экзогамной группой с патрилинейным наследованием, владеющей на общинных началах территорией, сообща производящей, сообща потребляющей, мстящей за своих членов, имеющей во многих случаях общий тотем.

Сложнее обстоит дело там, где материнская филиация сочетается с патрилокальным браком. В силу этого члены разных родов неизбежно должны оказаться разбросанными по разным местностям, и, следовательно, если здесь и имеет место локальная экзогамия, то по природе своей она отлична от экзогамии родовой, тотемической. Хаунитт отрицает существование локальной экзогамии у матрилинейных племен: «У диери нет такого закона, который запрещал бы мужчине жениться на женщине той же самой орды или еще меньшего локального подразделения. Единственный запрет зависит от классового отношения или системы родства»¹⁰. Подобное положение вещей, отнюдь не противореча нашему отождествлению локальной группы или орды с родом, может быть понято только в результате исторического рассмотрения вопроса.

Австралийцы, несомненно, прошли стадию материнского рода и матрилокального брака. Следовательно, исходным пунктом развития родового строя в Австралии, как и в прочих местах, был локализованный род с материнской филиацией, матрилокальным браком и тотемическим названием. Локальная экзогамия, тотемическая экзогамия и родовая экзогамия когда-то совпадали и первые две были производными от последней. Фратрия, состоявшая из нескольких тотемических локальных родов, очевидно, тоже была локализована.

⁸ Taplin, 1878, стр. 11—12.

⁹ Frazer, 1910, II, стр. 2—4.

¹⁰ Howitt, 1891, стр. 55.

Отправляясь от этого исходного пункта, мы без труда пойдем историю соотношения родовых, тотемических, локальных организаций и разберемся в той путанице, которая бросается в глаза при первом знакомстве с австралийской этнографией. Выясняется, что многие из «аномальных» и «сложных» явлений представляют собой просто различные этапы развития рода — этапы, на которых противоречивые силы, двигавшие развитие родовых институтов, находились в стадии незавершенной борьбы.

Первым фактором, вступающим в непосредственное противоречие со структурой материнско-правового рода, оказывается патрилокальный брак.

В силу действия патрилокального брака создается социальная организация такого типа, какая имеется у племени урабунна: племя состоит из двух экзогамных матрилинейных секций, в свою очередь распадающихся на экзогамные матрилинейные тотемические роды. Но эти роды делокализованы, т. е. наряду с родовой тотемической организацией возникает отличающаяся от нее и противоречащая ей локальная организация, т. е. ряд орд, члены которых принадлежат к разным тотемическим родам, но обща владеют территорией. В то время как в тотемическом роде счет наследования идет по материнской линии, в орде он считается по отцовской, ибо ребенок принадлежит, в силу патрилокального брака, к орде отца. По праву тотемического рода имущество индивида наследуется его родственниками по материнской линии, тотемические церемонии индивид исполняет вместе с родственниками по материнской линии, подчиняется он вождю тотемической родовой группы, т. е. родственнику по материнской линии; но в то же самое время он живет на территории, передающейся по мужской линии, и, следовательно, производственная практика заставляет его сплошь и рядом кооперироваться с родственниками по мужской линии. В то время как родственники по женской линии разбросаны по бесчисленным локальным группам, отделенным друг от друга непроходимыми границами охотничьих территорий, родственники по отцовской линии сконцентрированы в локальной группе. У земледельческих племен этот конфликт разрешается компромиссом, в силу которого в каждой деревне образуются домовые общины, составляющие локальные подразделения рода, пользующиеся отдельными участками земли. При охотничьем хозяйстве дробление территории невозможно; делокализованный материнский род впадает в непримиримое противоречие с экономическими отношениями, на которых покоится общество, и поэтому оказывается менее живучим учреждением, чем у земледельческих народов.

Для того чтобы быть жизнеспособным учреждением, соответствующим экономической потребности общества, род или его крупное подразделение должны быть локализованы; с другой стороны, первобытное общество не может существовать вне рамок родовой

организации, ибо не знает другой формы производственных отношений, кроме отношений родства. Поэтому единственным методом разрешения назревшего противоречия является превращение локальной группы в род, построенный уже по отцовскому праву или, говоря другими словами, новообразование локализованного, на этот раз уже патрилинейного рода. И действительно, можно проследить, как у ряда австралийских племен, считающих наследование по материнской линии, начинает возникать наряду с тотемической родовой экзогамией экзогамия локальной группы. Так, племя гурндич-мара делится на две экзогамные фратрии — Белый Какаду и Черный Какаду. Каждая фратрия состоит из тотемических родов. Ребенок получает фратрию и тотем своей матери, но принадлежит к локальному подразделению отца. Жен берут из отдаленных мест, так как такие женщины не считаются столь близкими по плоти, как живущие в одной орде. Таким образом, локальная патрилинейная экзогамия тут сочетается с экзогамией тотемического матрилинейного рода¹¹. Интересно, что при этом понятие «близости по плоти» начало применяться к членам локальной орды, происходящим из разных тотемических родов. Подобное же сочетание экзогамии тотемических матрилинейных родов с локальной экзогамией имеет место у ряда племен Юго-Западной Виктории¹², которые могут служить образцами переходного состояния, состояния борьбы между матриархальными и патриархальными началами.

В социальной организации диери мы найдем черты, знаменующие дальнейший успех патриархального начала. Диери, так же как урабунна, делятся на две экзогамные матрилинейные фратрии, каждая из которых состоит из ряда матрилинейных тотемических родов, называемых «маду». Человек не может есть свой тотем, который считается его плотью, унаследованной от матери так же, как унаследовано его собственное тело. Брат матери обучает человека мифам и ритуалам, связанным с матрилинейным тотемом, и водит его на священные места. Но, кроме того, у диери существуют патрилокально наследуемые тотемические группы, строго локализованные в отличие от матрилинейных тотемов¹³. Каждый человек наследует от отца тотемическое имя и является одним из собственников участка земли, с которым связаны обряды и предания племени. Этот тотем называется «пинтара». Патрилинейный тотем имеет вождя, его должность наследуется от отца к сыну. Вождь стоит во главе инти-

¹¹ Howitt, 1904, стр. 69, 249.

¹² Frazer, 1910, I, стр. 466.

¹³ Elkin, 1931, стр. 59—60 (II). В теоретическом рассмотрении не имеет значения позднее появление патрилинейных групп у диери. Вне зависимости от того, происходил ли этот процесс под влиянием европейцев или совершенно самостоятельно, формальные черты его оставались те же.

чиумы, выполняемой членами патрилинейных тотемов, и должен первым вкусить от тотема. Патрилинейные тотемические группы диери совпадают с локальной группой или ордой.

Интересно также отметить, что у диери отец имеет большое социальное значение: он «находит» (во сне) своего ребенка, заботится о нем, является главой той локальной орды, к которой принадлежит ребенок, близко причастен к инициации сына и к браку сына и дочери, и — многозначительный факт — вводит инициированного сына в церемониал локального патрилинейного тотема, включающего в себя священный миф, сложные ритуалы и интичиуму. Последнее обстоятельство также весьма интересно: интичиума, столь важный обряд в социальной жизни австралийцев, связан тут уже не с матрилинейным, а с патрилинейным тотемом, т. е. прежде всего с локальной ордой. Завершение этого процесса мы найдем у племени карьера, с организацией которого мы уже знакомы. Локальная группа экзогамна. Членство в ней определяется по отцовской линии. Названий для орд нет, но есть названия четырех брачных классов.

Банакки — Буронг
Каримера — Пальера

Члены одной локальной группы принадлежат от рождения либо к Банакки и Пальера, либо к Каримера и Буронг, в то время как все женщины, приходящие в локальную группу в качестве жен, должны принадлежать к другой паре брачных классов. Таким образом, у карьера локальный клан совпадает в пределах группы с фратрией. Одна локальная группа принадлежит к одной фратрии, другая к другой. Короче говоря, локальная экзогамия совпала здесь с экзогамией патрилинейного рода, и, следовательно, разрешилось противоречие, возникшее вследствие вторжения патрилокальной резиденции в матрилинейное общество. Род снова приобрел экономическое основание и оказался жизнеспособным институтом, на котором покоится социальная организация большинства австралийских племен.

Прежде чем расстаться с австралийцами, необходимо остановиться на истории соотношения тотема с родом и локальной группой. Поскольку тотемизм есть идеология материнского рода, постольку тотем служит символом родства внутри этого рода. Первоначально каждый локализованный род имел один тотем. При этом весь тотемический ритуал был теснейшим образом связан с территорией рода — со скалами, камнями, пещерами, урочищами. Когда вследствие появления патрилокального брака род расплылся по разным стойбищам, тотемические отношения также стали ареной борьбы противоположных начал. С одной стороны, тотемический ритуал был неотделим от территории, с другой стороны — тотемизм связывал людей представлением об общем происхождении, а люди каждого тотема разбрелись по разным

группам. В силу этого противоречия в одних случаях тотемический культ начал отрываться от представления о тотемическом родстве, в других тотемический ритуал, сохранив связь с тотемическим родством, оторвался от территории, с которой был связан преданиями.

Первый в некоторых отношениях аномальный вариант мы находим у арунта. Здесь связь тотемизма с территорией оказалась прочнее, чем с родом. Каждая тотемическая группа имеет свои тотемические центры, свою тотемическую территорию. При этом тотемическая группа совершенно не соответствует локальной группе. Тотемическая группа в то же время не экзогамна. Брак с людьми своего тотема не воспрещен. Наследование тотема основано на локальном принципе. Ребенок принадлежит к тому тотему, на территории которого мать впервые почувствовала беременность (пережиток матрилокальности). Таким образом, тотемизм арунта совершенно оторвался от экзогамии, от рода, сохранив связь с территорией, и является прежде всего культовым институтом. В силу этого тотемизм арунта не может считаться примитивнейшим из всех существующих типов тотемизма. Это — продукт длительного развития и сложной игры противоречивых сил, в результате которой он попал на путь отрыва от родовой организации и, следовательно, на путь верного вырождения.

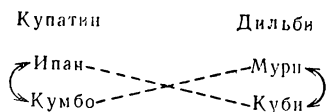
Иначе пошло развитие у большинства австралийских племен. У них тотемизм оказался более тесно связанным с родовой организацией. После делегализации первоначального материнского рода, когда члены его оказываются разбросанными по разным локальным группам, эти группы отрываются от своих тотемических центров и им не остается ничего другого, как связывать свои тотемические представления, ритуалы, центры с новыми местами. Вследствие этого в каждой локальной группе оказываются представленными столько тотемов и тотемических культов, сколько имеется в ней матрилинейных родов, как это наблюдается у диери и урабунна. Тотемическая система племени карьера может быть истолкована только как следующий шаг развития в этой цепи: на территории орды имеется несколько тотемических центров, т. е. мест, связанных мифами с происхождениями того или иного тотемического предка. На этих местах исполняется обряд умножения пищи, аналогичный интичиуме племен центральных областей Австралии¹⁴. На территории орды, т. е. локализованного рода, находится несколько таких центров и, следовательно, каждый род имеет сразу несколько тотемов. Это состояние очевидным образом возникло в период сочетания патрилокального брака с матрилинейной филиацией тотемических групп. После того как локальная группа карьера превратилась в локализованный патрилинейный род, этот порядок сохранился как пережиток предшествующей ступени. При этом очевидно, что у карьера тотемизм ока-

¹⁴ Radcliff-Brown, 1929.

зался тесно связанным с родовыми отношениями. Немедленно после распада матрилинейных тотемических родов функции тотемического церемониала перешли к локальному патрилинейному роду. Церемонию умножения исполняют именно члены патрилинейного рода. Радклифф-Браун считает этот тип отношений *нормальным* для всей Австралии. Он наблюдал его во всей западной Австралии, у юкумбил в Новом Южном Уэльсе, на мысе Йорк и предполагает его существование у диери. Таким образом, система арунта, где ритуал умножения исполняется главарем «тотемической», но не экзогамной группы, т. е. система, где тотемизм оторван от рода, является аномальной и географически локализованной в центре материка системой. Напротив, там, где развитие идет нормальным путем, система нескольких тотемов оказывается плохо согласованной со структурой отцовского рода, и начинается процесс селекции тотемов. Так, у многих племен севера Австралии и островов Торресова пролива каждый род имеет несколько тотемов, но один из них считается главным. Здесь тотемизм приспособляется к условиям патрилинейного рода. Но в других случаях, как, например, у арунта или в еще большей степени у курнаев, он подвергается деградации и вырождению. Такова, в общих чертах, история соотношения тотемизма и родового строя в Австралии.

Нам остается рассмотреть еще одну форму социальных отношений австралийцев — так называемые брачные классы. У целого ряда австралийских племен каждая фратрия распадается на два или четыре брачных класса; таким образом, в некоторых племенах оказывается четыре, в других — восемь брачных классов, которые нужно строго отличать от фратрий и родов.

Характерной особенностью австралийских брачных классов является непрямая филиация. В то время как в силу родовой и фратриальной организации ребенок принадлежит либо к группе матери, либо к группе отца, в брачных классах ребенок принадлежит совсем к третьему классу. Так, например, племя камиларои делилось на две фратрии: Купатин и Дильби. Фратрия Купатин состояла из двух брачных классов — Ипаи и Кумбо, фратрия Дильби — также из двух брачных классов — Мури и Куби. Согласно брачным нормам камилароев, мужчины Ипаи могли жениться только на женщинах Куби, а их ребенок принадлежал к классу Мури. Мужчина Мури женился на женщине Кумбо, а их ребенок причислялся к классу Ипаи. Эти брачные порядки можно резюмировать в следующей схеме:



(пунктиром обозначены брачные отношения, стрелками — наследование классов).

Сущность этой системы и ее историческое место достаточно полно выяснены современной наукой. Первоначальной формой брачных отношений первобытного человечества был промискуитет, безраздельно господствовавший в пределах первобытного стада. С течением времени первобытное стадо разделилось на два экзогамных первоначальных рода; мужчины одного рода считались коллективными мужьями женщин другого рода и обратно. Никаких ограничений, кроме ограничений, установленных родовой (фратриальной) экзогамией, не существовало. В силу этого, грубо говоря, половина женщин племени имела своими мужьями половину мужчин племени и наоборот; в то же время наличный экзогамный запрет не препятствовал бракам между лицами разных поколений и возрастов, в том числе бракам между отцом и дочерью.

Разделение каждой фратрии на два брачных класса представляло дальнейший шаг на пути развития брачных запретов и в то же время шаг на пути к изживанию первоначальной общности мужей и жен. Для мужчин камиларои фратрии Купатин класса Ипаи не все женщины Дильби прирожденные жены, а лишь половина их, принадлежащая к классу Куби. Другими словами, каждый мужчина имеет своими прирожденными женами не половину всех женщин, а лишь четверть. Брачная общность полов, грубо говоря, сузилась вдвое.

Введение четырехклассовой системы имело еще и другое следствие. В силу ее действия оказались изъятыми из брака отцы и дочери и основной, нормальной формой брака стал брак между лицами одного поколения, главным образом между двоюродными братьями и сестрами, принадлежащими к разным фратриям¹⁵.

Брачные классы представляют собой проявление основного закона развития первобытного общества — закона суживания первоначальной общности имущества и общности мужей и жен. Они возникают в рамках уже существующей дуально-родовой организации как специфически австралийская форма проявления этой закономерности¹⁶.

¹⁵ Восьмиклассовая система, исключая браки между кросс-кузенами, построена на тех же принципах, и поэтому рассматривать ее мы не будем.

¹⁶ Недавно Е. Ю. Кричевский выступил с утверждением, будто бы брачные классы возникают *после* дуально-родовой организации, но *до* распада фратрий на кланы (роды)*. Таким образом, все австралийские племена должны, по его мнению, пройти через следующие ступени: 1) дуальная организация; 2) четырехклассовая система; 3) развитый родовой строй. Чтобы обосновать эту схему, Кричевский вынужден искать племена с дуальной организацией, четырьмя брачными классами, но *без* деления на тотемические кланы. Это нелегкую задачу он облегчает себе тем, что выбирает из поля своего зрения достоверные источники, обращаясь к недостоверным. Для племен Квинсленда, исследованных Ротом, он принимает

Наше исследование показало, что большинство австралийских племен либо переживает в настоящее время, либо пережило в прошлом процесс перехода от материнской родовой организации к отцовской; что древнейшей формой организованного общества в Австралии было деление его на два первоначальных матрилинейных рода (дуальная организация) с матрилокальным браком; что в процессе дальнейшего развития начался процесс дробления первоначальных родов (фратрий) на более мелкие тотемические кланы и на брачные классы; что, наконец, появился патрилокальный брак и стал осуществляться переход к патрилинейности.

Таким образом, дуально-родовая организация оказалась и здесь древнейшей формой организованного общества, тесно связанной, как и повсеместно, с дуалистическим взглядом на мир и с близнечным мифом.

как факт наличие брачных классов при отсутствии тотемических родовых групп. Более того, Рот писал, как известно, о «классовом тотемизме»; на этом основании Кричевский заявляет, что у некоторых племен «классовый тотемизм» существует без «кланового тотемизма». Сюда относятся племена пита-шита, калкадун, митакуди, нерунтули, племена рек Прозерпина и Анан. Однако сведения Рота об этих племенах, как указывалось уже в литературе, не заслуживают доверия. В первой своей публикации Рот отрицал наличие тотемизма у племен северо-западного Квинсленда. Затем он признал наличие пищевых запретов, связанных с брачными классами, однако вовсе не говорил, как это утверждает Кричевский, о тотемизме классов, как о твердо установленном явлении. У Пальмера, исследовавшего те же племена, имеются более определенные указания на «нормальный тотемизм»; не хватает только прямого указания на передачу тотема по отцовской или материнской линии (см. Frazer, 1910, I, стр. 528—530; Palmer, 1884, стр. 299). Наконец, корреспондент Хауитта Летт прямо указывает, что каждая фратрия распадается на тотемические роды (Howitt, 1884, стр. 837). Радклифф-Браун (Radcliff-Brown, 1931, стр. 69) обращает внимание на то, что, согласно Роту, каждый индивид получает тотем своего брачного класса, «как только он достигает необходимого возраста». Следовательно, этот «тотем» не определяется рождением, а напоминает духов-покровителей североамериканских индейцев. В то же время Радклифф-Браун подтверждает, что у некоторых племен той же группы отмечены тотемические матрилинейные кланы, и высказывает предположение, что «в одном и том же племени могли отлично сосуществовать как системы кланового, так и классового тотемизма» (там же). Из сказанного ясно, что 1) все сведения о классовом тотемизме сомнительны; 2) если классовый тотемизм все же существует, то представляет собой позднюю форму, и 3) не может служить доказательством большей древности классов по сравнению с тотемическими кланами. Зато группа матрилинейных племен типа диери, где налицо фратрии и тотемические кланы, но нет брачных классов, достаточно ясно показывает фактическую несостоятельность схемы Кричевского.

Мы не говорим уже о том, что с теоретической точки зрения схема эта также весьма неубедительна. Тотемические роды — всеобъемлющие социально-экономические, брачные и религиозные организации первобытного общества, брачные классы — только внешняя форма систематизации брачных запретов между поколениями. Первые возникают повсеместно в результате дробления фратрий (первоначальных родов), вторые — специфически австралийское явление. Почему вторые в Австралии должны обязательно предшествовать первым и почему этого не случилось у других народов земного шара — остается непонятным.

Дуалистические космогонии

Дуальная организация оказала глубокое влияние на мировоззрение австралийцев, определив их взгляд на явления одушевленной и неодушевленной природы. Австралиец рассматривает окружающую природу сквозь призму социальной организации своего племени и переносит на внешний мир ту же классификацию, которой он руководствуется в своей повседневной жизни. С этой точки зрения можно сказать, что социальная организация племени служит прообразом первой широкой классификации внешнего мира. На самом деле, все австралийские племена с дуально-родовой организацией проецируют двухфратриальное деление на природу, полагая, что не только люди, но и животные, растения, астральные явления делятся на две фратрии. Так, по мнению вакельбура, весь мир, как одушевленный, так и неодушевленный, поделен, подобно племени, на две фратрии: Малера и Вутера. С этой своеобразной классификацией Вселенной связаны практические правила, привилегии и запреты, весьма заметные в жизни людей. Вся дичь и прочая пища делится на две категории, соответственно называемые Малера и Вутера. Люди Малера едят только пищу Малера, люди Вутера — только пищу Вутера. Туземцы считают, что ветер принадлежит к одной фратрии, дождь — к другой. Аллигатора и солнце, например, они считают Малера, кенгуру и месяц — Вутера; если вы покажете им какую-нибудь звезду, то они прежде всего спросят, к какой фратрии она принадлежит¹.

Племя буандик классифицирует всю природу в соответствии с дуальной организацией. «Вся эта классификация, — рассказывает один наблюдатель, — в чрезвычайной степени произвольна. Я тщетно пытался найти основания этой классификации. Я спрашивал, к какому делению принадлежит бык — животное, новое для аборигенов. Вслед за паузой слышался ответ: „Он ест траву — он Чайное Дерево“. Тогда я возразил: „Рак не ест травы, а он тоже принадлежит к фратрии Чайного Дерева“. На это следовал стандартный ответ, одинаково пригодный для всех сложных вопросов: „Так говорили нам наши отцы“»². Этот забавный рассказ показывает, что бесполезно выпытывать у туземцев логические основания дуальной классификации мира. Таковых нет. Сама классификация далеко не последовательна и не закончена. Практически австралиец в состоянии ответить на вопрос о фратриальной принадлежности только небольшого количества предметов, растений и животных, с которыми ему повседневно приходится иметь дело и вопрос о фратриальной принадлежности которых ставится

¹ Frazer, 1940, I, стр. 428—431.

² Там же, стр. 470—471.

самой жизнью. Полагая теоретически, что весь мир подчинен дуальному делению, австралийцы в то же время не задаются вопросом о принадлежности ряда вещей, не играющих практической роли в их жизни. В этом находит свое выражение ограниченность примитивного мышления, редко стремящегося выйти за пределы повседневно полезного опыта, но в то же время здесь же мы находим первые зачатки логической классификации, а следовательно, и первые ростки отвлеченно-логического мышления. Так, племя вотьбалук (Виктория) делится на две экзогамные фратрии — Крокитч и Гамутч; каждая фратрия включает в свой состав по несколько тотемических кланов, члены которых считаются «собственными» различных явлений природы. Подобные предметы и явления природы, находящиеся в особых взаимоотношениях с определенными тотемами, принято называть субтотемами. «Весь мир,— говорит Хауитт,— включая род человеческий, делится между этими классами. В силу этого список субтотемов может быть продолжен до бесконечности»³. Приведем только основные:

Фратрия	Тотем	Субтотем
Крокитч	Солнце	Звезда, степной голубь, опоссум, кустарник, корень (дачика), серый кенгуру, красный кенгуру
	Белый какаду	Птица «спутник», бандикут, эму, двустворчатая раковина, мускусная утка, горная утка, гусь
	Пещерный пеликан	Субтотемы неизвестны
	Пестрая змея	» »
	Теплый ветер	Ядовитая змея, маленькая змея, луна, небольшая птичка (по-туземному — цирип)
	Клубень (типуа)	Субтотемы неизвестны
	Ехидна	Дикая кошка, черный лебедь, тигровая змея, серовато-желтый какаду, ворон, динго
Гамутч	Море	Субтотемы неизвестны
	Пеликан	Гром, сорока, дикая кошка, огонь, чайка, белый баклан, черный баклан, большой баклан, болотные птицы, цапля, клушица
	Черный какаду	Маленькая игуана, ящерица, черная утка, маленькая змея, дикая утка

³ Howitt, 1904, стр. 404.

По словам Мэтьюса, с точки зрения туземцев Виктории весь мир поделен между двумя фратриями — Гаматч и Гурочити. К первой фратрии принадлежат собака, белая летяга, белка, пеликан, сокол, белый какаду, тигровая змея, красный муравей, красное дерево, дуб, кровавое дерево (bloodwood), железное дерево и др.; ко второй фратрии — дикая кошка, кенгуру, ворон, лебедь, летучая мышь, аист, черный какаду, свистящая змея, черный муравей, сахарный тростник, томогавк, красные копыя, бумеранг и многое другое. Не только природа и люди, но и весь мир духов делится на те же две категории, и умерший идет всегда в страну своей фратрии⁴. В Квинсленде, в районе Черибурга, все племена делятся на матрилинейные фратрии; обычно называемые Вутару и Юнгару. Распределение явлений природы между этими фратриями не одинаково для всех племен, но между соседними племенами замечаются значительные совпадения. Так, опоссум всегда, за исключением только племени, живущего к югу от Брисбена, причисляется к фратрии Вутару, свежая вода — к фратрии Юнгару. Однако у племен, живущих дальше на запад, вода относится к фратрии Вутару. У племени куам на реке Небине рассказывают, что когда человек после смерти направляется в царство духов, там его встречает его тотем и знакомит со всеми родственниками, т. е. со всеми явлениями природы, принадлежащими к его фратрии. Это же племя объясняет, что опоссум принадлежит к противоположной фратрии, чем лягушка, тем, что лягушка — отец опоссума; это видно из того, что в их манере прыгать есть сходство. Мисс Кэлли, изучавшая эти племена, составила списки тотемов и субтотемов, подметила следующее правило туземной классификации: деревья и птицы, которые вьют на этих деревьях гнезда, принадлежат всегда к одной фратрии; деревья, растущие вдоль ручьев, водоемов и болот, относятся к той же фратрии, что вода, рыбы, водяные жуки и лилии. Случается, что один и тот же вид животного относится к обоим фратриям. Так, племя каба-каби относит гремучую змею к обоим фратриям, но при этом оно различает четыре вида этой змеи, два из которых принадлежат одной, два — другой фратрии⁵.

В известной мере всем предметам внешнего мира приписываются те же свойства, что и людям. Предметы, животные, растения, относимые к одной фратрии, наделяются «темной кровью», предметы, относимые к другой фратрии, — «светлой кровью», причем предполагается, что это отражено в цвете кожи или оперенья.

В то же время одна фратрия связывается с Западом, другая — с Востоком⁶. Уорнер говорит следующее: «В культуре мургин все построено на двойственной основе. Нет ничего во всем мире — будь

⁴ Mathews, 1904, стр. 69—70.

⁵ Frazer, 1937, стр. 244—245.

⁶ Mathews, 1907, стр. 12. См. также Brough Smyth, 1878, I, стр. 27 (предисловие).

то растения, животные, минералы, звезды, люди, культура, что бы не имело место в одной из двух категорий»⁷. Например, красный попугай причисляется к фратрии Дуа, потому что в мифе он связан с женщиной, создавшей эту фратрию; его перья — тоже Дуа; корзинка, украшенная его перьями, — тоже Дуа; копьё-металка — Дуа, копьё с зубчатым наконечником, — Дуа, акула — Дуа. Напротив, копьё без наконечника, черный лебедь, европейцы, вся европейская культура причисляются к фратрии Иритжа. Можно было бы без конца множить число подобных примеров; ясно, однако, что для австралийцев дуальная организация является исходным пунктом взгляда на мир, основой всякой классификации, первоначальной и важнейшей из известных им логических концепций. Австралиец не мыслит ни одной вещи, ни одного предмета, ни одного явления природы вне классификации, построенной на дуально-родовом базисе. Поэтому, рассуждая теоретически, можно сказать, что все сущее расклассифицировано по двум фратриям. Но классификация практически нигде не выдержана до конца и охватывает сравнительно узкий круг явлений, наиболее близких производственной практике. Конечно, не случайно, что во всех списках, приводимых этнографами, прежде всего фигурируют птицы, животные, съедобные растения или деревья, служащие материалом для производства различных предметов. Напротив того, астральные явления попадают в эти классификации сравнительно редко. Нельзя забывать также, на каком шатком логическом базисе построена вся классификация. В сущности говоря, аборигены руководствуются совершенно случайными и малозначительными признаками: по большей части это цвет кожи, перьев, волос, иногда мифологические связи.

Отвлеченное мышление австралийцев развито еще слабо, их познавательный горизонт еще в такой степени связан с непосредственно данным опытом, что они едва дошли до вопроса о происхождении дуальной организации. Характерно, что мифология австралийцев дает чрезвычайно сбивчивые, нелепые* и сильно варьирующие ответы на этот вопрос, — ответы, из которых видно, что сама проблема, в сущности, еще не укладывается в узкие рамки их конкретно-эмпирического мышления.

Так, по версии арунта, первоначально жили недифференцированные существа, плававшие в воде, покрывавшей весь мир. Когда вода высохла, они оказались в беспомощном состоянии. Тогда с севера прилетела мухоловка и выручила их из затруднительного положения. Каменным ножом она отделила одни члены от других, вырезала глаза, открыла уши, рот, нос, отделила пальцы друг от друга, сделала обрезание (отсюда обряд), дала им копьё, копьё-металку, щит и бумеранг. Она разделила их на фратрию жителей Воды и фратрию жителей Земли и ввела различные обряды

⁷ Warner, 1937, стр. 31.

и церемонии⁸. В этом рассказе происхождение фратрий в известной мере связано с мифом о начале вещей, а главным героем, демиургом, является птица — мухоловка. В других вариантах учреждение дуально-родовой организации также приписывается птицам, но не ставится ни в какую связь с мифом о начале вещей. Так, западноавстралийские племена рассказывают, что очень давно, когда птица «спутник» (*Gramenda*) была еще человеком, она встретила человека-ворона, который женился на своей сестре. Тогда птица «спутник» прогнала человека-ворона и установила деление на две экзогамные фратрии⁹. В северной части Виктории рассказывают, что первоначально была длительная война между вороном и соколом; в конце концов они заключили мир и договорились, что люди разделяются на две фратрии — Маквара, или Сокол, и Кильпара, или Ворон¹⁰. В этих мифах птицы являются лишь символами людей, быть может, люди просто называются по их тотемам. Учреждение дуально-родовой организации оказывается делом рук самих людей, обходящихся без помощи богов, героев, сверхъестественных существ. Особенно ярко это выступает в мифе диери, рассказывающем, что деление на фратрии было установлено племенным советом¹¹. Следовательно, миф о введении дуально-родовой организации отражает ту отдаленную, примитивную начальную ступень в развитии мышления, на которой человек приписывал все открытия и пововедения самому себе или своим предкам, на которой, не зная еще идеи высшей силы, будь то дух или бог, человек целиком находился во власти магически действенных представлений, вселявших в него веру в свое эфемерное всемогущество; короче говоря, миф этот возник еще на ступени дорелигиозного мышления.

Мифы австралийцев весьма многочисленны, пестры по содержанию, но чрезвычайно бедны по тематике. В основном они повествуют о странствовании предков, деятельность которых состоит в установлении тотемических обрядов и церемоний, о происхождении особенностей отдельных животных и т. д. В них рассказывается, почему у ястреба и черного какаду пятна на перьях (они обожглись на костре), почему у кита фонтанные отверстия (еще будучи человеком, он получил два удара копья в затылок), почему у турухтана своеобразная походка — «немножко побежит, немножко постоит» (он когда-то преследовал другую птицу и, когда она оборачивалась, вынужден был замирать) и т. д. «Предпосылкой» возникновения мифов, — говорит Гребнер, — служит очень сильная, но ограниченная в пределах каузальная потребность туземца. Ограниченная настолько, что он делает только один шаг назад в причинной цепи данного явления. Он почти никогда не

⁸ Strehlow, 1907, I, стр. 1, 6.

⁹ Frazer, 1937, стр. 107.

¹⁰ Brough Smyth, 1878, I, стр. 424.

¹¹ Howitt, 1904, стр. 480—481.

спрашивает, откуда же произошли те или иные обуславливающие данное явление процессы или состояния. У него действительно есть каузальная потребность, но он неспособен мыслить исторически. Правда, почти везде существует воззрение, что сегодняшнему положению вещей предшествовало какое-то иное, например, человек был животным, животное — человеком, либо оба они были существами неопределенной формы, а затем только произошло превращение. Но обычно удовлетворяются либо просто признанием факта такого превращения, либо рассказывают какую-либо служащую разъяснением историю, основанную на доступных пониманию процессах из жизни природы или человека. Понятно, например, с первого взгляда, когда происхождение речного русла приписывается движениям земли или рыбы, озерообразные расширения рассматриваются, как привалы животного для отдыха»¹².

Австралийское мышление мы застаем на той ступени мифотворчества, когда космогоническая проблема еще не стоит перед человеком, когда отдельные разрозненные мифы еще не слились в пусть противоречивую, но всеобъемлющую систему, когда не сложился любимый народный тип героя — культуртрегера, демиурга. В многочисленных разрозненных поверхностных мифах австралийцев действуют серые, еще обезличенные, однообразные и нехитрые герои, появляющиеся только однажды, чтобы уступить место другим безымянным персонажам. Австралийцы дошли до примитивной, основанной на дуально-родовом базисе классификации явлений, но недоуменный вопрос о происхождении этого принципа только зарождался в их умах, а загадка возникновения мира представляла такую новинку, что космогонический миф, по существу, и не сложился. Вероятно, древнейшей формой мифа, вылившегося впоследствии в космогонический миф и одновременно в миф о братьях-близнецах, культурных героях, является вариант, записанный Уорнером у племени мурнгин: это было время, когда людей еще не было, а животные были, как люди. Две сестры со своими детьми покинули страну Уауилак и направились к морю; по дороге они давали имена (создавали, творили) животным и растениям. Но прежде чем отправиться в путь, они вступили в кровосмесительную связь со своими сородичами, от чего позже, в стране Уауилак у них родились дети. Миф подробнейшим образом описывает все похождения сестер, их путь и все, что они делали по дороге, хотя, прямо надо сказать, они не делали ничего замечательного. По всему контексту миф носит сугубо локальный характер: каждая его фраза связана с каким-либо местом племенной территории мурнгин, в нем нет намека на космогоническое творчество. Дальше миф повествует, что старшая сестра при помощи сверла добыла первый огонь и сварила ямс и животных, убитых в пути. Кроме того, сестры совершили и другие культур-

¹² Граевнер, 1924, стр. 21.

трегерские акты: принесли с собой каменные орудия, сделали колыбель, ввели обрезание. Затем старшая сестра пошла к водоему. На беду, ее менструальная кровь попала в воду. Из водоема поднялся гигантский питон. Хлынул дождь. Женщины поспешно соорудили шалаш из коры, но дождь становился сильнее и сильнее и, наконец, промочил их в их убежище. Тогда сестры, выйдя из шалаша, стали петь и танцевать, заклиная дождь остановиться. Со всех сторон сползались змеи разных пород и окружили хижины. Было темно, и женщины не видели змей и пели песни, которые поются теперь туземцами во время разных обрядов и церемоний. А дождь становился все сильнее и сильнее. Тогда питон подполз к лагерю женщин, околдовал их, погрузив в глубокий сон, и проглотил сначала старшую, а потом младшую сестру и детей. Начался потоп. Весь мир покрылся водой. Только питон, вытянувшись вверх, поднялся из воды, как голый ствол дерева. Когда потоп кончился, питон выплюнул женщин и детей и уполз в свой водоем. Они снова стали жить¹³.

В этом бесхитростном мифе замечательным образом сплелось несколько мотивов, получивших широкое распространение в более поздних мифологических слоях. Миф о потопе и Иов во чреве кита, получившие своеобразное австралийское оформление, связаны органически с мотивом о двух сестрах, приносящих людям культуру. Все эти мотивы в более поздние периоды мифотворчества не только чрезвычайно широко распространились, но и были более четко и законченно оформлены. В частности, в мифе о двух сестрах мы видим прототип мифа о близнецах-культуртрегерах, повсеместно восходящего к дуально-родовой организации. Вариант этого мифа, записанный у мурнгин, по ряду признаков дает наиболее архаическую из всех известных форму. Первая архаическая черта мифа в том, что его главными персонажами, героями являются две сестры, а не два брата. Это обстоятельство кажется вполне естественным для эпохи матриархата, когда женские образы должны были играть и действительно играли выдающуюся роль. Однако образы сестер-демиургов, возникшие в матриархальную эпоху, не успели еще развиться в сложный и разветвленный цикл мифов, когда исподволь стали вытесняться образами братьев-культуртрегеров, творцов племенной культуры. Процесс вытеснения можно отчасти проследить на мифологии того же племени мурнгин, которому известен образ героя-плута. Его имя — Бамапама. Это парень, живший в мифологический период и совершивший множество асоциальных действий. Он изображается человеком, вечно охваченным половыми вожделениями, постоянно волочащимся за чужими женами, в особенности за женами своих товарищей по фратрии; он глупый парень, забубенная головушка, шутник и плут. Рассказы о его проделках, вызывающие взрывы смеха среди слушателей, имеют нравоучительный характер и ясно

¹³ Wagner, 1937, стр. 250—258.

выраженную мораль. В похождениях Бамапамы фигурируют знакомые нам две сестры, встреча с которыми оказалась для него роковой. Он изнасиловал младшую сестру, а затем воткнул ей копые в половой орган. За это родственники женщины воткнули в него несколько десятков копий, и он превратился в дикообраза¹⁴. Образ Бамапамы по всему своему облику совпадает с образами дурного, плутоватого или неудачливого брата дуалистической мифологии меланезийцев и индейцев. Однако он не имеет антипода. Положительным началом в мифе мурнгин выступают женщины, столкновение с которыми для Бамапамы, точно так же как столкновения дурных братьев меланезийской и индейской мифологии с хорошими братьями, заканчивается смертью. Подобное родство мотивов позволяет рассматривать мифы мурнгин как разрозненные элементы, еще не развившиеся в стройную систему, как зачатки мифа о братьях-близнецах, делающих самые первые шаги по пути вытеснения первоначальных образов сестер-культуртрегеров. На связь же мифологических сестер с дуальной организацией указывает миф арунта, согласно которому каждая из современных фратрий племени находится в родстве с одной из двух сестер, сошедших когда-то вместе с солнцем с неба¹⁵.

Другая архаическая черта мифов мурнгин — отсутствие в них всяких элементов космогонии как таковой, очень неглубокий, поверхностный историзм. В мифе рассказывается, что было время, чем-то отличавшееся от современного, но отличия эти представляются неясными. Вопрос о возникновении мира и земли не ставится. Сестры бродят по стране, ничем не отличающейся от современной. Чуть ли не каждый шаг их приурочен к деталям современного ландшафта и творческая их деятельность ограничивается созданием некоторых элементов культуры и нескольких видов животных и растений. С этой точки зрения, миф мурнгин примитивнее всех известных мифов о братьях-близнецах. Только в одном варианте появляются все еще очень примитивные элементы космогонии. Когда мир начался, говорится в мифе, была только вода. Две сестры гребли на плоту (вспомните Великого Кролика алгонкинов и его странствования на плоту, вспомните также Ноя и его ковчег). Они остановили плот и воткнули две палки в дно. Они пошли по земле (откуда она взялась — неизвестно). Они дали названия каждой части земли (следуют названия). Они дали названия коре, из которой аборигены строят хижины. Они встретили мужчин. «Куда вы идете? Мы не имеем мужей», — сказали они. У них были *vulvas*, но они были слишком узки для половых сношений. Тогда они взяли палки и сделали свои *vulvas* пригодными для половых сношений. Затем в мифе рассказывается, как странствовали эти женщины, как они создали острова, расположенные к северу от Австралии, как они дали имена целому ряду

¹⁴ Warner, 1937, стр. 545—549.

¹⁵ Spencer, Gillen, 1927, стр. 496.

вещей и животных, установили церемонии, и поныне исполняемые аборигенами, как поймали солнце и зажгли от него первый огонь, как они поссорились между собой из-за перьев попугая¹⁶.

В этом варианте имеются черты более развитого мифологического мышления: поставлен вопрос о начальном состоянии Земли; культуртрегерская, творческая деятельность сестер значительно расширена (первый огонь, обучение людей половой жизни), намечены противоположные черты в характере сестер, ссорящихся из-за украшений. Таким образом, этот вариант позволяет перекинуть мост к близнечным мифам прочих племен. Во всяком случае, перед нами несомненный прототип дуалистического близнечного мифа — прототип, в котором женские образы, свойственные матриархальной эпохе, еще не вытеснены мужскими.

Патриархальным племенам центральной Австралии уже известен миф о братьях-близнецах, культурных героях, не причастных, однако, к созданию мира. В мифе арунта рассказывается, что в древнейшие времена страна была покрыта соленой водой. В это время в западной части неба обитали два существа, называвшиеся «унгамбикула, т. е. самосуществующие». Они увидели на земле, освободившейся от воды, «инапертва» — существа, представлявшие собой прообраз людей; эти существа не имели членов, органов зрения и слуха, не могли принимать пищу и напоминали бесформенные шары, в которых едва-едва можно было разглядеть зачатки человеческих членов. Тогда унгамбикулы спустились с неба, вооружились каменными ножами и вырезали из инапертва настоящих людей. Туземцы полагают, что каждая инапертва происходила от какого-либо животного и, следовательно, роль унгамбикулы сводится к стимулированию превращения животного в человека. Выполнив эту миссию, унгамбикулы ввели обряд обрезания и превратились в ящериц¹⁷. У варрамунга два брата выступают в роли Прометея. Младший брат первый предлагает добыть огонь, но удается это только старшему брату. Младший брат рисуется в мифе неловким и неуклюжим парнем¹⁸. Миф племени мара рассказывает, что огонь изобрел черный сокол, который хотел сохранить его только для людей своей фратрии, но пришел белый сокол и после ожесточенной борьбы сделал огонь достоянием всего племени¹⁹. Таким образом, если у племени мурнгин отмечается первоначальная ступень близнечного мифа, то у племени арунта, варрамунга, мара миф этот принимает более устойчивую и отчетливую форму. Во вполне оформленном виде он записан у уик-мункан (Северный Квинсленд) и в Виктории. Уик-мункан

¹⁶ Warner, 1937, стр. 366.

¹⁷ Spencer, Gillen, 1899, стр. 388—389; Spencer, Gillen, 1904, стр. 150—154.

¹⁸ Там же, стр. 620.

¹⁹ Там же, стр. 621.

рассказывают, что однажды некто Мбу плыл вдоль песчаных дюн в лодке со своей женой. Они поднялись по ручью и стали ловить рыбу. Когда они встретили брата Мбу Тийта — орла-рыболова, они повернули лодку к берегу моря и стали охотиться на черепаха. Мбу рассердился на своего брата за жадность, с которой тот пожирал пойманных черепах. Они поссорились, и Мбу был смертельно ранен. Умирая, он научил людей всем обрядам и церемониям, исполняемым на могиле умерших. Этим же братьям приписывается изобретение копий, палиц, огня, танцев. Наконец, эти же братья делают первых женщин и учреждают браки²⁰.

В Виктории главными героями близнечного мифа являются Бунджиль и брат его Палиан (последний известен также и под другими именами). Эти два персонажа, вне всякого сомнения, принадлежат к подлинно туземному слою мифологии и не могут быть приписаны европейскому влиянию²¹. Один из первых колонистов еще в 30-х годах XIX в. сообщил туземный миф, по которому Бунджиль создал землю, деревья, животных и людей, а его брат Палиан создал воду, море, рыб; из воды он сделал женщин, однако они оказались безжизненными. Тогда он принес их к Бунджилю, который оживил женщин. Более подробно спустя почти полвека тот же миф записал Брау Смит; по его варианту, Бунджиль — творец всех вещей; однако ему помогали его жена и брат Палиан. При помощи деревянного меча Бунджиль вырубил реки, озера, горы. Затем из глины он вылепил двух мужчин. Для этой цели он срезал ножом два куска коры; на один из кусков он положил глины и стал мять ее при помощи ножа. Когда глина подсохла, он переложил часть ее на другой кусок коры и стал лепить мужчину, начав свою работу с ног. Он вылепил ноги, туловище, руки и голову. Он сделал по человеку на каждом куске коры. Он был доволен своей работой. Он любовался людьми и танцевал вокруг них. Затем он взял древесные волокна и сделал из них волосы, которые прилепил к головам. Одному он сделал прямые волосы, другому — курчавые. Эти различия до сих пор приписываются аборигенами людям разных фратрий. Палиан был создателем воды: он сотворил воду в реках, ручьях, озерах, морях и рыб, и животных, в них живущих. Однажды он играл с водой, хлопая по ней руками. Вдруг он заметил, что вода стала густеть и, наконец, совсем сгустилась. Тогда он вылепил из нее двух первых женщин, одну из которых взял себе в жены, другую отдал Бунджилю²². В этих мифах довольно отчетливо намечается противопоставление мудрого Бунджиля дикому Палиану.

²⁰ Frazer, 1937, стр. 215.

²¹ В настоящее время немыслимо защищать точку зрения Тайлора, видевшего в образах австралийских культурных героев продукты европейского влияния. См. по этому вопросу Lang, 1909.

²² Brough Smith, 1878, I, стр. 423—424, 427; см. также Brough Smith, 1926, I, стр. 342, 351, 359.

У племен группы кулин намечается превращение близнечного мифа в «птичий» миф. Бунджиль принимает форму сокола, Палиан — летучей мыши или ворона. Деятельность обоих остается та же, что и в изложенном выше мифе, но настойчиво подчеркивается их борьба и одновременно связь их с фратриями. В некоторых случаях прямо указывается, что Бунджиль ввел разделение человечества на фратрии, дал людям брачные законы и церемонии, дал им огонь. Намечается также идентификация Бунджиля и Палиана с астральными явлениями и силами природы — солнцем, темной и светлой фазой месяца; местом жительства Бунджиля оказывается небо, он и его брат отождествляются с созвездием Близнацев — Кастора и Поллукса; созвездие Черного Лебеда считается женой Бунджиля, радуга — его сыном²³. Забавный вариант близнечного мифа записан у иарриньери: Вайунгаре был создан из экскрементов матери без участия отца. Он был красный человек. Его братом был Непелле. Жены Непелле однажды увидели Вайунгаре у озера и пожелали взять его в мужья. Они пошли к его хижине и, застав его спящим, стали шуметь. Он проснулся и вышел наружу. Тогда женщины, локаясь от смеха, бросились на него, обвили его руки вокруг своих шей и принудили его вступить с ними в связь. Узнав об этом, разгневанный Непелле пришел к хижине Вайунгаре, но не застал никого дома — Вайунгаре с женами был на охоте. Тогда Непелле положил в хижину огонь и приказал огню, дождавшись их возвращения, дать им заснуть и поджечь их. Огонь повиновался, спящие были объаты пламенем, но спаслись, окунувшись в озеро. После этого Вайунгаре метнул в небо зубчатое копьё с привязанной к нему веревкой. Копьё крепко засело в небе, и Вайунгаре вместе с женами забрался на небо. Вскоре начался потоп, спасаясь от которого Непелле влез на гору, а затем тем же способом, что и Вайунгаре, — на небо. Он взял с собой лодку, которая до сих пор плавает по Млечному Пути. Вайунгаре и Непелле жили в то время, когда кенгуру и другие животные были исполинских размеров. После своего апофеоза они уменьшили их размеры. Вайунгаре разорвал кенгуру на кусочки и разбросал их по земле. Из каждого кусочка вышел нормальный кенгуру, подобный тем, на которых охотятся туземцы. То же самое Непелле сделал с рыбами²⁴.

В западной Австралии дуалистический миф о двух небесных героях и о борьбе черного и белого племени, обменивавшихся женами, записан Олдфилдом²⁵.

Несомненно, дуалистический миф был широко распространен по юго-восточной и юго-западной Австралии. Бесспорно был изве-

²³ См. Howitt, 1904, стр. 484, 491; Howitt, 1888, стр. 65—66; Mathew, 1926, стр. 531; Schmidt, 1926, I, стр. 358—365; Schmidt, 1932, III, стр. 667—672; Mathew, 1899, стр. 15—16.

²⁴ Taplin, 1879, стр. 38—39; Curr, 1886, I, стр. 250—251.

²⁵ Oldfield, 1865, стр. 228—234.

стен он и тасманийцам, у которых записан следующий рассказ: два человека, Турдат и Трара, спустились с неба и научили черных добывать огонь; затем они вернулись на небо, где пребывают в виде двух звезд — Кастора и Поллукса²⁶.

Некоторые ранние наблюдатели приписывали тасманийцам веру в доброе и злое существа, между которыми был поделен весь мир. Хотя выражения, в которых эти источники передают тасманийские идеи, безусловно, чужды первобытному мышлению, но несомненно, что подосновой этих рассказов являются подлинные мифологические представления туземцев. Вполне вероятно, что тасманийцам, так же как и ряду племен Австралии, был известен уже в более или менее определенной форме близнечный, дуалистический миф. Еще более несомненно, что дуалистические мифы этих племен связаны с дуально-родовой организацией и аналогичны соответствующим мифам меланезийцев и индейцев. Палиан выступает в Виктории как брат Бунджилля, и их взаимоотношения совпадают с взаимоотношениями То Кабинзны и То Корвуву из мифов туземцев полуострова Газелли, Ката и Суке на островах Банка, Кери и Каме (в Южной Америке). Повсюду это мифологические герои, творцы культуры, создатели общественных устоев. Первоначально они фигурируют в мифах, имеющих отчасти объяснительное, отчасти назидательное значение. Мифы показывают, как возник тот или иной социальный запрет, а иногда и добавляют, почему нужно его соблюдать. Впрочем, первоначально моральный элемент играет в них подчиненное значение, а иногда и вовсе отсутствует. Нигде наши мифологические братья-творцы не выступают в роли карающей и награждающей силы. Только местами с развитием некоторых культов и тайных ритуалов образы мифологических персонажей начинают использоваться в целях морально-устрашающего порядка. Так, у племени, живущего на берегу реки Муррей, аналог Бунджилля — Дарамулун превратился в небожителя, способного строго наказывать провинившихся, ревниво оберегающего устои племени. О существовании Дарамулуну юноши узнают только во время инициации; это самый большой секрет племени, о котором ни в коем случае не должны знать непосвященные и дети. Женщины знают Дарамулуну просто под именем «отец», и их представления о нем весьма смутны. Само имя «Дарамулун» табуировано²⁷. Достаточно сравнить характеристики Дарамулуну — с одной стороны, Бунджилля — с другой стороны, чтобы убедиться в их идентичности. И если Дарамулун наделен карающими функциями, превращен в хранителя племенной морали, окутан табу, включен в сложные обряды инициации, то это все, несомненно, позднейшие атрибуты, приобретенные им в связи с развитием тайных об-

²⁶ Mathew, 1899, стр. 20.

²⁷ Howitt, 1884, стр. 191—193.

рядов и культов, сомневаться в позднем происхождении которых не может ни один здравомыслящий исследователь. Уже тот факт, что Дарамулун скрыт от женщин, указывает на позднейшую трансформацию первоначально общеплеменного мифа, связанную с переходом от матриархата к патриархату.

Что касается его брата-антипода, то либо он исчез вовсе или превратился в его сына, либо остался, в силу тайны, облекшей этот миф, сокрытым от взоров исследователей*. Во всяком случае мы достаточно последовательно показали дорогу, ведущую от мифологических братьев-демиургов к центральному образу инициационного обряда, для того чтобы уяснить всю нелепость интерпретации Вильгельма Шмидта, видевшего в Дарамулуне монотеистический образ.

— Подведем итоги. Австралийский материал позволил проследить эволюцию близнечного мифа начиная от самого его возникновения. На первой ступени (мурнгин) героями мифа являются две сестры, создательницы огня и некоторых других элементов культуры, некоторых растений и животных; о создании или начале Земли и людей в мифе не упоминается; противоположность характеров двух персонажей еще не намечена; ссоры между ними малозначительны.

Вторая ступень (арунта, варрамунга): действующие герои — братья; они вырезают людей из примитивных существ, дают людям огонь и обряды, устанавливают деление на фратрии; ожесточенно сражаются между собой; часто отождествляются с птицами. В смутной форме появляется идея о начале мира, но к устройству его братья не имеют прямого отношения.

Третья ступень: действующие герои — братья — наделяются птичьими и астральными чертами. Живут на небе. Один мудрый, другой неловкий, но еще не злой. Один создает мужчин из глины, преобразует ландшафт, высекает горы, творит животных, растения, вводит деление на фратрии, ряд обычаев и обрядов, дает людям огонь, однако все еще не является подлинным творцом Вселенной и Земли. Второй помогает ему, создает воду, делает из воды женщин, но не может оживить их, создает рыб и морских животных. Братья борются между собой.

Наконец, локальным явлением оказывается использование мифологических образов в тайных культах.

ОКЕАНИЯ

Дуально-родовая организация в Меланезии

Со времени появления в свет классического исследования Кодрингтона «The Melanesians» (Oxford, 1891) и по настоящий день социальный строй меланезийцев служит излюбленной темой этнографических исследований. Меланезийцы, населяющие многочисленные острова, стоят на различных ступенях культуры, давая возможность этнографу проследить целый ряд последовательных этапов развития на пути от материнского к отцовскому праву.

Вся северная и, насколько известно, центральная Меланезия, т. е. архипелаг Бисмарка, Соломоновы острова, острова Банка, северная часть Ново-Гебридских островов вплоть до острова Пентекост, наконец, часть островов, лежащих к юго-востоку от Новой Гвинеи (Тробрианд, Россель), населена племенами, еще сохранившими материнское право и одновременно с ним — дуально-родовую организацию. Напротив того, южная и восточная Меланезия, т. е. часть Ново-Гебридских островов, лежащих к югу от Пентекоста, и Новая Каледония составляют область господства отцовского права*; здесь дуальная организация сохранилась в несравненно меньшей степени, чем в северной Меланезии.

Хотя и в северной Меланезии почти повсеместно господствует патрилокальный брак и связанный с ним авункулат и, следовательно, общество вступило уже в фазу перехода от материнского к отцовскому праву, но здесь встречаются чрезвычайно архаические и примитивные формы дуально-родовой организации, приводящие исследователя к истокам родового строя. Во всяком случае дуально-родовая организация выступает здесь как еще полный жизни и значения социальный институт, определяющий различные

стороны экономики, быта, нравов и представлений меланезийца. «С туземной точки зрения,— писал Кодрингтон,— ...нет ничего важнее, чем разделение народа на два или больше экзогамных класса, в которых счет наследования ведется по материнской линии. В туземном взгляде на своих соплеменников этот момент стоит на первом месте. Знакомство с этими формами — очевидно, первая социальная концепция, проникающая в голову юного меланезийца любого пола, и не будет преувеличением сказать, что это деление составляет фундамент, на котором покоится все здание туземной жизни»¹. Основной, прежде всего бросающейся в глаза функцией дуально-родовой организации в Меланезии является регулирование брачных отношений. Запрет брака в пределах одной фратрии всеобщ. «В широком смысле слова можно сказать,— замечает Кодрингтон,— что для меланезийца все женщины, по крайней мере его собственного поколения, либо сестры, либо жены; для меланезийской женщины все мужчины либо братья, либо мужья. Блестящую иллюстрацию к этому положению мы видим в мифе с острова Аврора (Новые Гебриды), герой которого, Кату, находит и приносит своей жене мальчиков-близнецов, детей своей покойной сестры; его жена спрашивает: „Это мои дети или мои мужья?“ и Кату отвечает: „Конечно, твои мужья; ведь это дети моей сестры“. На этом острове все население делится на две ветви, и Кату и его жена не могут принадлежать к одной и той же ветви, в то время как Кату и его сестра неизбежно происходят из одной и той же ветви; поэтому найденные мальчики потенциально мужья жены Кату, ибо они принадлежат к другой ветви; их младенческий возраст заставляет поставить вопрос о сыновьях, а не о братьях. Меланезиец рассматривает всех женщин, не принадлежащих к его делению, как своих жен, или считает себя имеющим права на них,— права, которые он может осуществить, если они еще не замужем»².

Из цитированного отрывка видно, что деление на две экзогамные группы, красной нитью проходящее через всю жизнь меланезийца, прежде всего связано с регулированием брачных отношений. Для каждого мужчины все женщины племени распадаются на две группы: женщин своей фратрии — «сестер», запретных для брака, и женщин другой фратрии — доступных для брака. Подобным же образом делятся в глазах меланезийской женщины все мужчины. Регулирование брачных отношений составляет первую, наиболее важную и наиболее хорошо известную функцию дуального деления. Деление это, до некоторой степени универсальное, проходит через все острова, обнаруживая тенденцию перерастать рамки племени и принять междуплеменной характер. «Островитянин с островов Банка, — пишет Кодрингтон, — пока он находит-

¹ Codrington, 1891, стр. 21.

² Там же, стр. 22.

ся в пределах своей группы островов, знает свою родню; когда он переходит на Новые Гебриды, он находит ее и там. Человек с острова Авроры хорошо знает свою родню на острове Пентекост и острове Леперс; островитянин с последних островов знает родственников на острове Эспириту Санту»³. Столь же универсальна тотемическая система на острове Тробрианд. Даже европейцев первым делом спрашивают об их клановой принадлежности. При сношениях с соседними островами, где клановое деление более дробно, чем на Тробрианде, система приспособляется к тробриандскому образцу путем субординации больших и малых родов⁴. Совершенно очевидно, что описанное явление — продукт развития межродовых и межплеменных сношений, т. е. продукт относительно высокой ступени культурного развития. Однако столь же несомненно, что оно имеет глубокую и примитивную подоснову: меланезиец не мыслит себе человека вне рода или фратрии. Более того, как будет показано ниже, он всю природу делит на две большие группы, соответствующие дуальному делению общества. Поэтому естественно, что уже при первых соприкосновениях племен возникла необходимость приравнения их социальных подразделений между собой.

В наиболее яркой и первобытной форме дуально-родовая организация сохранилась у племен Новой Ирландии, особенно обстоятельно изученных Гортензией Паудермэкер. Население Новой Ирландии распадается на девять больших лингвистических групп, которые, в свою очередь, дробятся на множество языков и диалектов. Часто случается, что люди, живущие на расстоянии 12 миль, не понимают друг друга. Обычно каждый диалект не выходит за пределы деревни, являющейся одновременно и племенем. Каждая деревня имеет своего вождя, стариков, руководящих общественной жизнью, землю, находящуюся в общинной собственности. Население деревни Лезу, в которой Г. Паудермэкер провела целый год, состоит из 250 человек; деревня распадается на пять хуторов, разбросанных на протяжении трех миль. Каждый хутор состоит из двух — восьми жилых хижин, мужского дома, места для коммунальной варки пищи. Люди, населяющие его, — близкие родственники. Мужчины помогают друг другу в рыбной ловле и строительстве домов, женщины — в обработке огородов и варке пищи. Все общество Лезу, так же как и все прочие племена Новой Ирландии, делится на две экзогамные матрилинейные фратрии: фратрию Орла-Рыболова (Теленга) и фратрию Сокола (Конг-конг). Члены каждой фратрии рассматривают друг друга как родственников

³ Codrington, 1891, стр. 24.

⁴ Malinowsky, 1929, стр. 416—417. Риверс отметил, что хотя названия фратрий различаются в разных районах, между ними признается соответствие. Человек, переселившийся из одного места в другое, всегда найдет фратрию, соответствующую его собственной. См. Rivers, 1914, стр. 500, (II).

в широком смысле слова. Брак в пределах своей фратрии запрещен. Мужчина Сокол может жениться только на женщине Орел-Рыболов, а мужчина Орел-Рыболов только на женщине Сокол. Нарушение этого правила рассматривается как тягчайшее преступление, раньше наказывавшееся смертью. Худшее ругательство, употребляемое новоирландцами, — «совокупись со своей сестрой» или «совокупись со своей матерью». Кроме браков в пределах одной фратрии, запрещен брак между отцом и дочерью и между двоюродными братьями и сестрами. Но нарушение этих запретов не преследуется столь сурово, как нарушение фратриальной экзогамии⁵.

Фратрии связаны рядом взаимных обязательств, включающих обмен пищей, совершаемый во время беременности, рождения; обряда обрезания; обряда первой менструации; свадьбы и похоронного обряда. Так, в день рождения ребенка к его матери приходят женщины противоположной фратрии и «отмечают» ребенка, как будущую жену или мужа своих детей. Это сватовство в весьма характерной форме указывает на постоянные взаимные брачные связи между фратриями.

С того дня, как у девочки появляется менструация, она считается взрослой. Вскоре устраивается праздник помолвки. Праздник сопровождается танцами. Две группы женщин — одна из фратрии Сокола, другая из фратрии Орла-Рыболова, танцуют друг против друга. Танцы продолжаются всю ночь и заканчиваются оргией, во время которой падают все преграды парного брака, но фратриальная экзогамия не нарушается. Несколькими днями позже на празднике поедают две большие партии пищи: одну из них доставляют женщины фратрии Теленга, другую — женщины фратрии Конг-конг⁶.

Роль фратрий отчетливо заметна в вопросах, связанных с регулированием брачных отношений, и во всех общественных церемониях. Но фратрия не является экономической группой, сообща ведущей хозяйство. Эти функции выполняет род. Каждая фратрия распадается на несколько родов, члены которых находятся между собой в еще более близком родстве, чем члены фратрии. Туземцы имеют один общий термин для обозначения фратрии и рода. Но когда они хотят назвать фратрию, они прибавляют к этому термину префикс, обозначающий «большой», а когда хотят назвать род, то прибавляют префикс, обозначающий «маленький». Таким образом, в представлении самих туземцев род не что иное, как мелкое и, разумеется, позднейшее подразделение фратрии.

В силу матриликального брака, господствующего среди племен Новой Ирландии, мужчины — члены каждого рода — разбросаны по разным деревням; женщины же, принадлежащие к одному

⁵ Powdermaker, 1933, стр. 51.

⁶ Там же, стр. 144—145.

роду, живут обычно в одной и той же деревне или даже на одном и том же хуторе. Во время различных празднеств и церемоний мужчины приходят в свою деревню. Род представляет собой реальный и постоянный экономический союз, члены которого помогают друг другу в каждом серьезном предприятии. Каждый род имеет свой земельный надел, составляющий общую собственность его членов. Предполагается, что на нем обитает тотемическая свинья, змея или другое животное, дружественное членам данного рода, но враждебно относящееся к другим родам. Кроме такого мифического животного, на этом же отрезке земли живут «гас» — духовные двойники каждого живого члена рода; они умирают, когда умирает их телесный двойник.

Дети находятся под надзором всех членов рода. Если умирает мать, то ее место занимает сестра. Брат матери играет главную роль в инициационной церемонии и часто является воспитателем и наставником мальчика; он же сватает невесту.

Таким образом, у племени лезу фратрия является брачным, церемониальным и религиозным союзом. Род, выступающий как более мелкое подразделение фратрии, представляет прежде всего экономическую единицу общества, родовую общину. Материалы, собранные Паудермэкер, до некоторой степени дополняются сведениями более старых авторов⁷. Так, население средней части Новой Ирландии делится на две экзогамные фратрии, одна из которых называется Пикалаба, другая — Марамара, или Тараго. Названия эти представляют собой названия двух различных видов коршуна, которые рассматриваются туземцами как тотемы и прародители фратрии⁸. Обе птицы считаются священными; их запрещается убивать и ловить. Туземцы выражают неудовольствие, когда европеец или китаец убивает одну из этих птиц. Однако если это все же случается и тело убитой птицы попадает в руки туземцев, то они поступают с ним, как с телом человека. Туземцы, принадлежащие к тотемическому подразделению этой птицы, погребают ее с почестями и устраивают погребальный праздник, совершенно аналогичный празднику, устраиваемому над могилой умершего человека⁹. Между членами противоположных фратрий существует обрядовая вражда: принято смеяться друг над другом и отпускать шутки, задевающие честь¹⁰. На острове Герцога Йорк-

⁷ См. P e c k e l, 1908, стр. 458. См. также F r a z e r, 1910, II, стр. 127—128.

⁸ Данке определенно указывает на веру туземцев в происхождение от тотемических птиц, Радклифф-Браун подвергает ее сомнению. Однако в отношении племени лаур (Новая Ирландия) Риверс подтверждает показания первого автора; племя лаур делится на две фратрии, ведущие свое происхождение от двух различных пород птиц. Птицы эти называются туземцами «хинтубует». «Хин» значит «женщина», «тубу» — «прародитель». т. е. птицы рассматриваются как женщины-предки. См. Rivers, 1914, II, стр. 504 (I).

⁹ P e c k e l, 1908, стр. 458.

¹⁰ Rivers, 1914, II, стр. 500 (I).

ского туземцы, чтобы подразнить людей противоположной фратрии, убивают их тотемных животных. Когда это открывается, происходит драка между людьми обеих фратрий¹¹. Туземцы полагают также, что предки — прародители каждого тотемического подразделения — живут в проточных водах. Люди Пикалаба не должны купаться в водах, где живут предки Тараго, и наоборот. Мужчина Пикалаба всегда берет жену из фратрии Тараго, а мужчина Тараго — из фратрии Пикалаба. Дети принадлежат к фратрии матери и наследуют ее тотем. Лица, заключившие, в нарушение всех правил, брак в пределах своей фратрии, предаются проклятию; преступников заставляют повеситься¹². Таким образом, главное значение новоирландских фратрий заключается в регулировании брака. Однако туземцы верят в существование физических различий между людьми различных фратрий: люди фратрии Тараго имеют более круглые брови, меньше линий на ладонях и начинают идти с левой ноги, в то время как люди Пикалаба имеют много линий на ладонях и начинают идти с правой ноги¹³.

Новая Британия до сих пор недостаточно изучена этнографами. В сущности, наши сведения ограничиваются полуостровом Газели и небольшим островком, лежащим между Новой Ирландией и Новой Британией и носящим название острова Герцога Йоркского¹⁴. Здесь все население делится на две фратрии, или, как часто выражаются английские наблюдатели, на два брачных класса, с матрилинейным счетом наследования. В большей части мест полуострова Газели они, так же как и в Новой Ирландии, называются Пикалаба и Марамара. В собственно Новой Британии эти два класса называются по двум мифологическим героям — То Кабинана и То Корвуу. В некоторых местах полуострова Газели фратрии не имеют названий. Члены их говорят о людях своей фратрии «мы» или «один из наших», «наш ствол», а принадлежащих к другой фратрии называют «они», «один из них», «их ствол». В одной из деревень фратрии известны как «левые» и «правые». Каждая фратрия имеет свой тотем. Тотемом Марамара является насекомое, называемое «лист конского каштана», ибо оно по форме своей действительно напоминает его. Тотемом Пикалаба является кузнечик-мантис. Каждая фратрия называет свой тотем «родственником». Этот термин выражает тесную и интимную связь, существующую между членами данной фратрии и ее тотемом. Тотемическое животное табуировано для своей фрат-

¹¹ Rivers, 1914, II, стр. 502.

¹² Frazer, 1910, II, стр. 127—128.

¹³ Риверс полагал, что эти представления связаны с различиями в строении лап тотемических птиц, от которых ведут свое происхождение фратрии. См. Rivers, 1914, II, стр. 505 (I).

¹⁴ См. Brown, 1877, стр. 149; Brown, 1910, стр. 27 и след.; Danks, 1889, стр. 281—294; Pfeil, 1899, стр. 27; Parkinson, 1907, стр. 676 и след.; Bürger, 1913, стр. 24 и след.

рии. Его нельзя убивать. Если это совершает член противоположной фратрии, то между фратриями происходит драка¹⁵. У некоторых племен тотемами фратрий являются большой и малый орел.

Брак в пределах фратрии строго воспрещен. Брат должен убить сестру, нарушившую это правило. Худшее ругательство — назвать человека кровосмесителем.

Фратрии имеют различные военные клички и по-разному держат копье во время боя. В некоторых случаях каждая фратрия имеет свое кладбище¹⁶.

Роль фратрий во время различных церемоний не описана здесь так подробно, как на Новой Ирландии, но все же она заметна. Каждая меланезийская девушка перед вступлением в парный брак должна пройти обряд «сиденья в клетке». На два-три года ее заключают в тесную каморку, где она живет безвыходно. Ее обслуживает старуха. Только вечерами девушка изредка выходит подышать свежим воздухом. По ночам ее посещают мужчины, которых она принимает по очереди. Пройдя через этот обряд, девушка получает право на парный брак. Таким образом, обряд этот является не чем иным, как выкупом, уплачиваемым за право на парный брак, говоря иначе, прямым пережитком группового брака. Во время церемонии, сопровождающей водворение девушки в хижину, происходит полусерьезная-полушуточная драка между женщинами Пикалаба и Марамара¹⁷.

Вероятно, значение дуальной организации велико во время всех общественных празднеств и обрядов, по информации наша в этом отношении еще весьма недостаточна. Пфейль писал в конце прошлого столетия: «Эти группы [фратрии] отличаются друг от друга по признакам, европейцам совершенно непонятным. Обычаи их столь же непонятны. Единственное доступное пониманию различие состоит в почитании, оказываемом обеими группами некоторым насекомым. Тем не менее принадлежность к каждой группе столь заметна, что туземцы сразу узнают, принадлежит тот или иной из них к Марамара или Пикалаба. Возможно, что впоследствии будут открыты внешние особенности, отличающие людей двух групп, особенности, о которых туземцы хранят полное молчание»¹⁸.

Судя по отдельным, весьма отрывочным указаниям, можно думать, что фратрии были первоначально не только брачными и церемониально-религиозными, но одновременно экономическими организациями. По крайней мере, Браун говорит, что «вся земля, фруктовые деревья, рыболовные участки в лагуне принадлежат

¹⁵ Пфейль уверяет, что за убийство тотемного насекомого мстят как за убийство человека; убийца может, впрочем, откупиться крупной суммой раковин.

¹⁶ Trevitt, 1940, стр. 355.

¹⁷ Danks, 1889, стр. 188, 286.

¹⁸ Pfeil, 1899, стр. 27.

соответствующим классам. Марамара не может ставить свои сети у камней Пикалаба и наоборот. Такой поступок вызвал бы драку»¹⁹. «Земля, кокосовые пальмы и фруктовые деревья во всех частях острова поделены между этими двумя классами, так что после смерти отца дети в большинстве случаев возвращаются в деревню своей матери, где только они могут иметь землю или кокосовые пальмы»²⁰.

Пфейль подтверждает, что «земельная собственность не переходит от одной группы к другой»²¹. Следовательно, земельная собственность связана в Новой Британии с матрилинейными фратриями. Но так как брак там уже патрилокален, т. е. женщина переходит в дом и деревню мужа, то обычно мужчина оказывается оторванным от своей земельной собственности. Живя в деревне своего отца, он окружен чужеродцами и не имеет прав на землю в той деревне, в которой он рожден; поэтому после смерти отца он возвращается обычно в деревню своей матери. Подобный порядок — продукт противоречий между патрилокальным браком и матрилинейным счетом наследования, т. е. относительно позднее явление, которому предшествовал более древний порядок, основанный на сочетании дислокальности и матрилокальности с матрилинейным счетом наследования.

Переходя от архипелага Бисмарка к Соломоновым островам, мы попадаем в область, во всех отношениях изученную недостаточно. Работы немецких этнографов, в первую голову Шпейзера и Турнвальда, ознакомили нас с материальной культурой населяющих эти острова племен, пролив очень мало света на социальную организацию*. Работы Риверса и других английских этнографов, более важные для нашей темы, захватили только отдельные острова, да и то не в полном объеме. Население архипелага почти на всех островах делится на прибрежные и лесные племена, находящиеся между собой в вековой вражде. Большая часть сведений, которыми мы располагаем, относится к первым, совершенно не касаясь последних²².

На большей части Соломоновых островов прибрежное население делится на матрилинейные роды, число которых значительно варьирует (Вугенвиль, Моно, Алу, Шортлендские острова, Флорида, Изабелла, Сан-Кристобаль, Ваниколо, Санта-Крус, Гвадалканал, Саво)²³; напротив того, на Малаите отмечен патрилинейный счет наследования²⁴. Дуально-родовая организация обстоятельно описана только для некоторых мест Соломоновых островов,

¹⁹ Brown, 1910, стр. 28.

²⁰ Brown, 1877, стр. 149.

²¹ Pfeil, 1899, стр. 27.

²² Rivers, 1914, I, стр. 232 (I).

²³ См. Codrington, 1891, стр. 29 и след.; Rivers, 1914, I, стр. 232—261 (I); довольно обстоятельную сводку см. также: С. А. Токарев, 1933, стр. 49—55.

²⁴ Hogbin, 1937, стр. 64.

но кажется вероятным, что она и поныне существует в ряде других мест, не будучи до сих пор изучена.

На острове Гвадалканал все население холмов делится на две матрилинейные экзогамные фратрии — Манулава (Орел) и Харову (Сокол). Население острова Бука также организовано в две матрилинейные фратрии, имеющие своими тотемами петуха²⁵ и птицу фрегат. Фратрии экзогамны. Та же форма социальной организации распространена по всему острову Бугенвиль, с той только разницей, что здесь каждая фратрия распадается на ряд более мелких кланов, имеющих свои особые тотемы. Так как дети всегда принадлежат к фратрии и клану матери, отец может жениться на своей дочери, как родной, так и классификационной. Случаи подобных браков, приносящих потомство, отмечены наблюдателями, заслуживающими доверия. Подобный брак, считающийся вполне законным и в северной части Бугенвиля, случается довольно часто; отмечен он также и в южной части того же острова²⁶.

Наиболее полно дуально-родовая организация описана для Соломоновых островов²⁷ на Сан-Кристобале, где можно установить два последовательных и очень поучительных этапа развития. Первый, сравнительно архаический этап представлен в районе Бауро, где все население делится на две фратрии (роды Атава и Амвеа). В некоторых деревнях появились уже дополнительные роды, но нет сомнения в том, что они представляют собой новообразования, отпочковавшиеся от двух первоначальных основных родов, Атава и Амвеа, до сих пор составляющих реальный базис социальной организации. Они матрилинейны и экзогамны. Людям Атава запрещается пить молоко кокосовых орехов. В одном из сказаний кокосовый орех рассматривается как прабабушка этого рода. Людям Амвеа запрещается убивать змею, есть ее и приносить ее в жертву²⁸. Между этими двумя родами, или фратриями, существовало нечто вроде узаконенной вражды. Многие места около деревень считаются традиционными местами регулярных боев между Атава и Амвеа. Раньше эти роды действительно регулярно сражались друг с другом, и предание о вражде их до сих пор живо. Одновременно предполагается существование физических и духовных различий между людьми двух фратрий. Уверяют, что люди Атава говорят витиеватыми фразами, склонны к болтливости, но в то же время умны и благородны. Люди Амвеа молчаливы, угрюмы, всегда готовы драться. Люди Атава имеют светлую кожу, люди Амвеа — темную кожу; у Атава три линии на ладони и маленькие руки и ноги, у Амвеа четыре линии на

²⁵ Очевидно, колониальное словоупотребление, имеющее в виду какую-то местную породу птиц.

²⁶ Parkinson, 1899; Parkinson, 1907, стр. 481, 600.

²⁷ Fox, 1924.

²⁸ Там же, стр. 46.

ладони и большие руки и ноги. Атава более высокого роста и взгляд у них смелее²⁹. Если туземцам случается идти по узкой тропинке, то они пускают вперед Атава, Амвеа следуют сзади.

Деление это отчетливо проведено и в сфере экономической. Каждая деревня делится на две части, отделенные дорогой. По одну сторону дороги живут люди Амвеа, по другую — люди Атава. Сады обеих фратрий расположены по отдельности и они возделывают свои кокосовые пальмы в разных местах³⁰.

На маленьком острове Санта-Анна, расположенном близко от Сан-Кристобалья, каждая из фратрий распалась на вторичные подразделения: в одну фратрию входит три клана, в другую — два. Поселки фратрий расположены по разные стороны от дороги. В районе Аросси на острове Сан-Кристобаль процесс дробления двух первоначальных родов зашел так далеко, что дуальная организация фактически исчезла. Здесь все население делится на десять тотемических матрилинейных кланов, группировки которых в две серии обнаружить не удалось. Однако, «сведя все факты вместе, кажется правдоподобным допустить, что дуальная система Атава и Амвеа представляет собой первоначальную организацию не только Бауро, но и всего Сан-Кристобалья, организацию, более древнюю, чем тотемические кланы»³¹.

Туземцы Сан-Кристобалья даже в районе Бауро уже миновали ту ступень развития, когда фратрия была собственницей земли, основным экономическим союзом. На деле у них земля принадлежит клану и наследуется по материнской линии, но приведенное выше наблюдение Фокса о делении земли и поселка между фратриями показывает, что в прежние времена именно фратрии были подлинными экономическими единицами общества.

На других островах архипелага дуальная организация разрушена почти повсеместно позднейшим дроблением родов, но во многих случаях все еще удается открыть следы ее бывшего существования. Так, население острова Флорида делилось на шесть экзогамных кланов (кема), частично носивших тотемические названия. Однако Кодрингтон показал, что два из этих кланов — выходцы с острова Гвадалканал, еще два являются поздними подразделениями двух других кланов³². Таким образом, и здесь мы приходим к двум первоначальным родам, или фратриям, составлявшим, очевидно, не так давно подлинную основу социальной организации туземцев.

На всех Банковских островах, за исключением острова Мерлав, господствует дуально-родовая организация. Фратрии называются «веве» — термин, означающий также «мать»; специальные названия фратрий отсутствуют, но люди разных фратрий называют друг друга людьми «разных сторон дома». Единственное исключе-

²⁹ Fox, 1924, стр. 35—36.

³⁰ Там же, стр. 36—37.

³¹ Там же, стр. 41.

³² Codrington, 1891, стр. 29.

ние отмечено в районе Лакон на острове Санта-Мария, где одна из двух ве́е считается созданной солнцем и называется Атеалоа, а на острове Мота одна ве́е называется «принадлежащая ночи» (Таталаи), а другая — «двустворчатой раковиной» (Таквонг). Аборигены острова Мота полагают, что люди разных фратрий имеют различные характеры; люди Таквонг характеризуются людьми противоположной фратрии как невежественные, неспособные, склонные к ссорам, не умеющие хорошо делать свои дела, в то время как люди Таталаи — большие знатоки фольклора, умеют жить между собой в мире и руководить обществом. В прежние времена между людьми двух ве́е существовала вражда, остатки которой сохранились и поныне. Туземцы рассказывают, что раньше они строили большие клубные дома (гамаль), один конец которых принадлежал людям Таквонг, другой — Таталаи. Если человек решался зайти на чужую сторону дома, возникала драка.

Каждая ве́е делится на несколько более мелких подразделений, не играющих никакой роли в регулировании браков. Ве́е экзогамны, и каждый мужчина может жениться в любом подразделении противоположной ве́е³³.

То же деление общества на две ве́е существует на северных островах Ново-Гебридского архипелага: Эспиригу Санто, Леперс, Пентекост, Аврора. Счет наследования в ве́е матрилинейный, но ве́е не имеют обозначений, названий, знаков. По мнению Кодрингтона, это происходит оттого, что «в маленьких общинах каждый сосед знает друг друга», и поэтому названия фратрий излишни. Однако туземцы Банксовых островов и северных островов Ново-Гебридского архипелага точно знают эквиваленты своих ве́е на всех этих островах. Здесь люди одного класса называют друг друга «людьми Одной стороны дома», и действительно, каждый дом делится на две части, принадлежащие различным ве́е. Замужней женщине запрещается переходить на половину ее мужа, а мужу — на половину его жены. Встречаются между собой они за дверями дома³⁴. Ве́е строго экзогамны: нарушение экзогамии считалось гнусным преступлением. Мужчин, уличенных в нем, обычно убивали. В некоторых случаях люди противоположной ве́е ограничивались уничтожением имущества провинившегося.

На северной части острова Пентекост господствует также дуальная организация с матрилинейным счетом наследования. Одна из экзогамных фратрий носит название Тагаро, другая — Малау. Каждая фратрия имеет еще три дополнительных подразделения, влияющих на брак. Одна фратрия делится на группы А, Б, В, другая — на группы Г, Д, Е. Мужчина А должен вступать в брак с женщиной Г, мужчина Б — с женщиной Д, мужчина В — с женщиной Е; дети принадлежат к подразделению матери. Брак в чужой фратрии, но за пределами указанных подразделений,

³³ Rivers, 1914, I, стр. 20—24 (I).

³⁴ Codrington, 1891, стр. 24—25.

запрещен, т. е. мужчина А не может жениться ни на женщине Б, ни на женщине В. Дальнейшие подробности у Кодрингтона отсутствуют³⁵. На южной части острова туземцы сделали заметный шаг к патриархату. Здесь все население делится на две матрилинейные фратрии, называемые «бёрё» (сторона), одна из которых именуется Булэ, другая Тева³⁶. Они экзогамны и обмениваются женами. Все дома в деревне располагаются двумя группами в соответствии с фратриальной принадлежностью. Члены фратрий постоянно подшучивают друг над другом, но, по словам исследователя, «эта организация не имеет большого значения в жизни туземцев»³⁷. Она отступила на второй план, уступив место делению на патрилинейные кланы. На юге острова Пентекост ребенок принадлежит к фратрии матери, но к клану отца. Таким образом, патриархальная система кланов сочетается с матриархальной системой фратрий, что может быть истолковано только как явление перехода от матриархата к патриархату. В результате создается курьезное положение: мужчина клана Змеи принадлежит к фратрии Булэ. Его сын получает от него клан Змеи, но принадлежит к фратрии Тева, а его внук, Змея по клану, снова Тева по фратрии. Создается положение, напоминающее австралийскую четырехклассовую систему: в обоих случаях отец и сын принадлежат к разным группам, а внук и дед — к одной и той же. Как в Австралии, так и в Меланезии этот порядок возникает в результате перехода от материнского права к отцовскому.

На севере острова Амбрим общество делится на две матрилинейные фратрии, называемые «бататун». О функциях бататун ничего не известно. Дуальная матрилинейная организация пересекается так же, как на Пентекосте, патрилинейной организацией, в результате чего создается еще более сложная картина. Кроме деления на матрилинейные фратрии, общество делится на три «бвулим» (род с патрилинейной филиацией). Каждый бвулим в свою очередь делится на две более мелкие группы, называемые «уор». Мужчина, его отец, его дети, отец его отца и дети его сына — все принадлежат к одному бвулим. Но чередующиеся поколения принадлежат к разным уор. Если отец принадлежит к одному уор, его сын — к другому, его внук — снова к его уор. Каждая бататун включает в свой состав по одному уор из каждой из трех бвулим. Получается следующая картина (стрелками показаны отношения матери и ребенка):

Бататун Бататун

A ←→ B²
 B ←→ A²
 B ←→ B²

³⁵ Codrington, 1891, стр. 29; Codrington, 1888, стр. 307 и след.

³⁶ Rivers, 1914, I, стр. 189—191 (I).

³⁷ Tastevin, 1928, стр. 463.

А, В, В — три бвулим; А, А²; В, В²; В, В² — шесть уор. А, В, В составляют бататун; А², В², В² — другой бататун.

Если индивид принадлежит к одному бататун, его отец — к другому, то его мать и мать его матери — к тому же самому³⁸. Таким образом, амбримская система представляет собой переходную от матриархата к патриархату форму, сочетающую древнюю матрилинейную дуально-родовую организацию с позднее возникшей системой патрилинейных кланов.

Наконец, у фиджийцев, где культурное развитие достигло высокой ступени, где сильна полинезийская примесь, где, безусловно, господствуют нормы патриархального общества, открыты следы матрилинейной дуальной организации. Так, Риверс пишет: «На острове Вануа-Лава существуют две группы, называемые „воса“; мужчины из одной воса должны жениться на женщинах другой воса. Сверх того, воса строго матрилинейны, хотя, как правило, на Фиджи распространена патрилинейная структура»³⁹. Одно деление считалось более благородным, чем другое. Институт вождей был двойствен — один вождь представлял одну фратрию, другой вождь — другую фратрию⁴⁰.

На южных островах Ново-Гебридского архипелага (Тана, Малекула, Эфате) повсеместно господствует патрилинейный род⁴¹. Дуально-родовая организация здесь не отмечена. Поэтому Риверс предполагал, что дуально-родовая организация в Меланезии повсеместно связана с матрилинейным счетом наследования. Но впоследствии он должен был отказаться от этого мнения, так как выяснилось, что местами в южной Меланезии дуально-родовая организация сохраняется еще при господстве патриархальных отношений⁴². В Новой Каледонии, население которой достигло высокой ступени развития, дуально-родовая организация выступает в патрилинейной форме. Хотя названия фратрий неизвестны, но из описания Леенхардта явствует, что все общество делится на две серии патрилинейных родов, взаимно обменивающихся женами и находящихся друг с другом в обоюдном отношении зятвей и тестей. Основной формой брака является обмен сестрами, который совершается из поколения в поколение, образуя, таким образом, вполне отчетливо выраженную дуально-родовую систему⁴³. Остается пожалеть, что она не описана достаточно вразумительно и полно.

³⁸ См. Deason, 1927; Brown, 1927; Золотарев, 1931, стр. 62—64.

³⁹ Rivers, 1926, стр. 30.

⁴⁰ Hocart, 1919, стр. 47; Hocart, 1913.

⁴¹ Corlette, 1935, стр. 474—478.

⁴² Rivers, 1926, стр. 27.

⁴³ Leenhardt, 1930, стр. 69.

Дуально-родовая организация в Новой Гвинее

Социальный строй папуасов изучен еще весьма неполно. О многих племенах центральной части острова мы знаем только по наслышке; о некоторых племенах вообще ничего не знаем. Большинство племен Новой Гвинеи изучали этнографы немецкой школы, уделявшие внимание материальной культуре, но совершенно игнорировавшие вопросы социальной организации¹. Поэтому не следует думать, что у многих папуасских племен отсутствует родовая организация; она обнаружена всюду, где работали исследователи английской школы. Насколько мы можем судить, дуальная организация весьма широко распространена среди папуасских племен Новой Гвинеи. Она связана здесь с патрилинейным счетом наследования, но местами еще сохраняются и матрилинейные фратрии, обычно сосуществующие с тотемическими патрилинейными кланами.

Матрилинейная дуальная родовая организация отмечена в Новой Гвинее в немногих местах. Мы находим ее у меланезийского племени вагавага (юго-восток Новой Гвинеи, Мильн Бей). Это племя делилось раньше на экзогамные, матрилинейные, тотемические кланы, сгруппированные в две фратрии. В последнее время экзогамия фратрий стала нарушаться, но раньше соблюдалась строго.

Дуальная группировка определяла в прежнее время, кто должен принимать участие в каннибальском празднике и мстить за убийство. На этом же базировались термины родства; одна серия терминов употреблялась по отношению к людям своей фратрии, другая — по отношению к людям чужой фратрии. Так, мужчина называл всех взрослых мужчин своей фратрии братьями матери, всех взрослых мужчин фратрии отца — братьями отца; женщин своей фратрии называл матерями, женщин другой фратрии — тетками. Мужчин своего возраста и своей фратрии он называл братьями, женщин — сестрами, людей своего возраста, но другой фратрии — кузинами и кузенами².

По всей вероятности, матрилинейными были также фратрии у папуасов киваи, обитавших на берегу Новой Гвинеи у устья реки Фляй и на близлежащих островах. Это племя делилось на

¹ Классическими образцами подобной беспомощности в вопросах социальной организации могут служить работы: Hagen, 1899 и Reche, 1913. Сказанное, конечно, ни в малейшей степени не относится к Паулю Вирцу, замечательным исследованиям которого мы обязаны знакомством с рядом папуасских племен.

² Frazer, 1910, II, стр. 49—50.

15 патрилинейных тотемических кланов³, наряду с которыми существовала дуальная организация. Поселки киваи состояли из больших домов, часто вмещающих целый клан⁴. Длина некоторых домов доходила до 200 м. Часто вся деревня состояла из одного большого дома. Обычно большой дом делился на мужскую и женскую части. Мужская состояла из одного общего помещения, женская была разбита на мелкие камеры, соответствующие семейным апартаментам. Семейные камеры всегда расположены вдоль стен и разделены длинным коридором, пересекающим дом вдоль всей его длины⁵.

В каждом большом доме папуасы различают две части — переднюю и заднюю, которые разделяются упомянутым коридором и, таким образом, тянутся вдоль дома. Передняя часть называется также стороной реки и солнечного восхода. Задняя часть называется стороной леса и материка, стороной заката. Передняя часть считается более почетной, что получает выражение в различных ритуалах. Обе стороны имеют особые названия: передняя часть называется «тава», задняя — «пири». «По этим двум сторонам дома, — говорит Вирц, — тава и пири, течет вся повседневная жизнь, а в особенности ритуальные празднества и церемонии, устраиваемые родом»⁶.

В различении обеих фронтальных сторон и расчленении всего дома на речную (или водяную) и лесную (или материковую) стороны можно видеть остатки древнего деления населения на две экзогамные фратрии. И действительно, в западной части Папуасского залива эти, половины экзогамны. Вирц, к сожалению, не сообщает, каков счет наследования в этих «половинах», но не приходится сомневаться в его матрилинейности. Это вытекает из двух фактов. Во-первых, миссионер Чалмерс, проживший много лет среди киваи, сообщает, что отец может жениться на своей родной дочери⁷. Позднейший исследователь Бивер обнаружил несколько таких случаев, которые, по его собственным словам, остались ему совершенно непонятными, ибо отец и дочь принадлежали к одному тотему⁸. Разгадка заключается в следующем: дуальная организация, остатки которой у папуасов киваи открыл Вирц, базировалась на материнском праве. Поэтому отец и дочь принадлежали к разным фратриям и могли вступать между собой в брак. Патрилинейные тотемические кланы представляли нововведение и не успели еще оказать влияние на регулирование брачных отношений.

³ Frazer, 1910, II, стр. 36.

⁴ Там же, стр. 37.

⁵ Wirz, 1934, стр. 12; Frazer, 1910, II, стр. 38.

⁶ Wirz, 1934, стр. 13.

⁷ Chalmers, 1903, стр. 124; Frazer, 1910, II, стр. 40 подтверждает правильность этого показания ссылкой на недоступный мне источник: «Reports of the Cambridge Expedition to Torres Strait», стр. 189.

⁸ Beaver, 1920, стр. 181.

Во-вторых, в пользу матрилинейности фратрий у папуасов киваи говорит сообщение ряда авторов о том, что каждый большой дом принадлежал *одному* клану. В то же самое время, как мы видели, он делится на две части, связанные с двумя разными фратриями. Но члены *одного* патрилинейного клана не могли принадлежать к *двум* патрилинейным фратриям. Напротив того, при наличии двух матрилинейных фратрий члены одного патрилинейного клана неизбежно распределялись между двумя фратриями. Если отец принадлежит к фратрии А, то его сын принадлежит к фратрии Б, сын сына — снова к А, сын сына сына — к Б и т. д. Но все они принадлежат к одному патрилинейному клану. Следовательно, свидетельство всех наблюдателей, несмотря на свою кажущуюся противоречивость, находят объяснение в выдвинутом нами предположении: папуасы киваи делились на две матрилинейные фратрии и на серию тотемических патрилинейных родов.

Точно такая картина обнаружена еще в одном месте: у племен, обитающих на острове Вогео (к северу от Новой Гвинеи). Здесь общество делится на большое число локальных патрилинейных кланов; дома членов каждого клана группируются вместе. Каждый клан имеет своего главу. Эту клановую организацию пересекает деление общества на две экзогамные фратрии с матрилинейным счетом наследования. Одна фратрия имеет своим тотемом летучую мышь, другая — сокола. Члены противоположных фратрий связаны взаимными церемониальными обязательствами. Но традиционной вражды и подшучивания между фратриями не наблюдается. Напротив, считается неприличным говорить о людях противоположной фратрии в непочтительных выражениях⁹.

В остальных частях Новой Гвинеи фратрии патрилинейны.

Племена, живущие по верхнему течению реки Мамберам, делятся на две патрилинейные фратрии: фратрию Войа (Сумчатая Крыса) и фратрию Венда (Двуутробка). Характер тотемических представлений здесь не вполне ясен. Сами папуасы называют себя сыновьями сумчатой крысы или сыновьями двуутробки, но Вирц полагает, что, говоря так, они не имеют в виду реального генеалогического родства. Скорее они хотят подчеркнуть родство и близость членов каждой фратрии между собой, чем реальное происхождение от животных. Дуальное деление играет огромную роль в жизни папуасов. Первый вопрос, который они задают друг другу при встрече: «Ты Войа или Венда?». У папуасов отсутствуют племенные названия, и говоря о своем племени в целом, они называют себя «людьми Войа — Венда». Они полагают, что весь животный и растительный мир и вообще все сущее делится на две фратрии. Любой предмет, одушевленный или неодушевленный, принадлежит либо к Войа, либо к Венда. Конечно, никто не знает фратриальной принадлежности *всех* предметов, и туземцы часто дают противоречивые ответы на один и тот же

⁹ Hogbin, 1935, стр. 314—316.

вопрос. Но принадлежность предметов, животных и растений, которые так или иначе связаны с тотемическими животными, установлена твердо и общеизвестна.

Предполагается также, что люди, принадлежащие к различным фратриям, различаются по некоторым физическим особенностям: люди Войа обладают более крупной головой, более обильной растительностью, чем Венда.

Между Венда и Войа существует постоянная зависть и соперничество.

Мужское население каждого поселка принадлежит всегда к одной фратрии. В силу патрилокального брака все взрослые женщины каждого поселка принадлежат к другой фратрии, чем мужчины. Фратрии разбиваются на тотемические патрилинейные кланы¹⁰.

Племя маринд-аним делится на две патрилинейные экзогамные фратрии, называющиеся Геб-це и Сами-рек. Члены каждой фратрии считаются между собой ближайшими родственниками. Каждая фратрия имеет свой особый мифологический цикл, резко отличный от мифологического цикла другой фратрии. Предание выводит фратрию Сами-рек из внутренней части страны, Геб-це с берега¹¹. В соответствии с этим фратрия Сами-рек считается фратрией Земли и имеет своим тотемом саговую пальму, фратрия Геб-це считается фратрией Воды и имеет своим тотемом кокосовую пальму¹². В свою очередь, обе фратрии распадаются на довольно многочисленные тотемические кланы. Члены разных фратрий почти не поддерживают друг с другом дружественных отношений, что особенно ярко выражается во время празднеств, когда фратрии едят обособленно друг от друга. Ссоры между фратриями происходят постоянно, и там, где члены разных фратрий живут по разным сторонам дома, приводят к выселению некоторых групп и возникновению новых поселков¹³. Насколько можно понять из изложения Вирца, фратрии не располагают уже земельной или какой-либо другой общественной собственностью. Таковая связана с кланами.

У племени итамул (верховье реки Сэпик) дуальная организация отчетливо выражена в устройстве поселка. Каждая деревня делится большой площадкой для танцев на две части. По левую сторону площадки располагаются дома одной патрилинейной фратрии, по правую сторону — другой. В одной деревне фратрии называются «материнский народ» и «народ солнца». Тотемической эмблемой первой фратрии является вульва, второй — солнце.

¹⁰ Wirz, 1924, стр. 46—48 (I); Wirz, 1924, стр. 188 (II).

¹¹ Wirz, 1922, В. I, стр. 29.

¹² Wirz, 1934, стр. 53. Вирц считает, что подразделения племени маринд-аним — продукт миграции и смешения, протекавших на протяжении длительного времени (Wirz, 1922, В. I, стр. 31). Конечно, это недоразумение.

¹³ Wirz, 1934, стр. 53.

Встречаются и другие названия фратрий, например фратрия Востока и фратрия Цикады. Деление на фратрии отчетливо выражено в инициационной церемонии: люди фратрии Солнца делают татуировку и иницируют мальчиков фратрии Матери и наоборот¹⁴.

Племя мекео делится на экзогамные патрилинейные кланы, группирующиеся в две фратрии с растительными тотемами. В настоящее время туземцы целиком забыли значение этих фратрий, но считают их гораздо более древними, чем кланы¹⁵. В районе реки Баму и на восток по берегу Папуасского залива дуально-родовая организация исчезла, но сохранились ее следы в виде деления дома на две части или стороны, каждая из которых имеет своего предводителя¹⁶.

Наконец, деление на фратрии существовало, очевидно, на берегу Маклая. Иначе трудно понять одну подробность погребального ритуала, описанную Миклухо-Маклаем. «Мои спутники, — рассказывает он, — держа в левой руке лук и стрелы, а копьё наперевес в правой, беглым шагом поспешили на площадку и построились в ряд против группы туземцев, находившихся там. Между обеими одна против другой стоявшими шеренгами нападающих и защищающихся выступил один из жителей Гумбу, кажется, родственник умершего. Он ораторствовал очень громко, подкрепляя свои слова энергичными движениями, кидаясь в разные стороны и угрожая наступавшим своим копьём. В общем, обе группы действовали более горланью и языком, чем луками и копьями. Некоторые пускали свои стрелы, очевидно стараясь никого не задеть»¹⁷. Совершенно ясно, что Миклухо-Маклаю пришлось наблюдать церемониальное сражение между двумя фратриями, устроенное по поводу похоронного обряда¹⁸.

Дуально-родовая организация широко распространена на Новой Гвинее, где обычно выступает как пережиточная форма, связанная с патрилинейным родом.

Дуально-родовая организация в Полинезии и Микронезии

У большинства полинезийцев и у многих микронезийских племен родовой строй разложился и дуальная организация исчезла. Все же следы ее достаточно отчетливы. Как доказал Хокарт, все население островов Лау, входящих в состав архипелага Фиджи, но подвергнувшееся очень сильному влиянию тонганцев, делится

¹⁴ Bateson, 1932, стр. 256.

¹⁵ Frazer, 1910, II, стр. 44.

¹⁶ Wirz, 1934, стр. 49.

¹⁷ Миклухо-Маклай, 1936, стр. 262—263.

¹⁸ С. А. Токарев первый истолковал эту сцену таким образом (см. Токарев, 1933, стр. 70).

на две фратрии, очевидно, не имеющие названий. Фратрии эти в основном экзогамны. Одна из них считается «старшей», или «благородной», другая — фратрией «земли». В соответствии с этим большинство поселков делится на две части, представляющие две взаимобрачующиеся группы с патрилинейным счетом наследования. Каждая фратрия имеет своего вождя; один из этих вождей называется «туи», другой — «сау»¹. Такие же титулы носили два верховных вождя острова Тонга, из чего можно заключить, что двойственность власти на Тонга также восходит к дуальной организации. Самыми почитаемыми личностями на Тонга были туи-тонга — священный вождь, живое воплощение божества — и второй вождь — веачи, власть и титул которого были также религиозного происхождения. Почет, которым они пользовались, был очень велик. Представители самых знатных родов не могли есть и сидеть в их присутствии; туи-тонга и веачи обладали правом табу. В отличие от вождей и простого населения, они не были татуированы. При их рождении, инициации, после их смерти исполнялись особые и очень сложные церемонии, в которых участвовало все население острова. На могиле туи-тонга умерщвляли его главную жену.

Туи-тонга и веачи выбирались из членов двух различных семей или родов, в которых эти должности были наследственными². Таким образом, двойственная власть на островах Тонга и Лау непосредственно вытекала из дуальной организации.

На атолле Онтонг-Ява (полинезийская колония в Меланезии) дуальная организация отчетливо выступает во время некоторых церемоний и даже в брачных обычаях. В главной деревне атолла имеются четыре мужских дома, расположенных парно, на восточной и западной окраинах деревни. Как правило, мальчик принадлежит к мужскому дому своего отца. В соответствии с этим вся деревня делится на две ясно очерченные части, носящие локальные имена — Килома и Кемалу. Брак между лицами, происходящими из разных частей, не запрещен, но во время церемоний обе части деревни отчетливо противостоят друг другу. Во время некоторых обрядов женщины разных половин образуют две противоположные партии, вступающие в ожесточенные пререкания. Они кричат: «Вы, люди другой части деревни, тощи и покрыты грязью. Когда вы околете, мы заберем ваших мужей. Они будут спать с нами, а не с вами». Обычно женщины спорящих партий находятся друг с другом в отношении невесток и, конечно, угроза отнять мужей остается не больше как пустым обещанием нарушить экзогамию.

Характерной чертой социального строя самоанцев является разделение всей страны на две части — «сильную» и «слабую». По словам одного исследователя XIX в., это разделение «соответ-

¹ Hocart, 1929, стр. 232—236.

² Martin, 1818, II, стр. 74—80.

ствует американскому делению на „администрацию“ и „оппозицию“. Управление страной фактически находится в руках „сильных“, хотя вожди „слабых“ часто приобретают большой авторитет в некоторых районах. Эти партии называются Мало и Вайвой на Самоа, Мало и Лава на острове Футуна, Мало и Токидака на острове Увеа и Мата Тоа и Мата Тио на острове Пасхи. Повсеместно эти партии соперничают между собой и имеют своих вождей³. По легенде, эти деления произошли следующим образом. Две девушки были принесены волной на Самоа. Бог Тангароа и его сын Алуи женились на них, и от этого брака произошло множество сыновей, разошедшихся по разным островам. Два сына — Соа и Уии — поселились на острове Саваии, и от них произошло деление островитян на две половины⁴.

Первые колонисты, прибывшие на Таити, по легенде, делились на две части: Ао-теа (светлый мир) и Ао-ури (темный мир). Каждая часть имела своего верховного жреца⁵. На атолле Манихики население до сих пор делится на две группы, каждая из которых имеет своего вождя⁶. Население острова Тонгарева ведет свою генеалогию от двух предков — Махута и Таруйя, прибывших на разных лодках и заключивших при встрече брачные связи. Земли этих групп и в настоящее время строго отделены и каждая группа имеет своего вождя⁷.

Деление деревень на две враждующие группы отмечено на острове Яп и острове Понапе. Это деление сопровождается двойственностью института вождей⁸. У маори сохранилось деление народа, участвовавшего в священной церемонии в храмах Уарекура Туахус, на две партии, занимавшие противоположные стороны здания. Каждая партия имела по особому священному жезлу⁹. Воспоминание о дуально-родовой организации сохранилось в преданиях острова Пасхи. Два племени — «короткоухие» и «длинноухие», занимавшие соответственно западную и восточную часть острова, который был поровну поделен между ними, вели между собой непрерывную борьбу. Легенда в деталях рассказывает о хитростях обеих сторон, ловушках, которые они устраивали своим врагам, о каннибальских праздниках победителей. Невозможно согласиться с Шульце, полагающим, что «легенда о войне между обеими половинами населения острова, безусловно, содержит некоторые исторические элементы и позволяет непосредственно заглянуть в варварское прошлое старого Рапа Нуи»¹⁰.

³ Williamson, 1924, I, стр. 85, 425.

⁴ Там же, стр. 49.

⁵ Bick, 1938, стр. 94—95.

⁶ Там же, стр. 127.

⁷ Там же, стр. 129.

⁸ Perry, 1923, стр. 290—291.

⁹ Taylor, 1870, стр. 175.

¹⁰ Шульце-Мезье, 1931, стр. 116.

По нашему мнению, в этих легендах нет ни грана историзма. Они — лишь собрание мифов о дуально-родовой организации. Два племени, разделивших между собой остров, — в действительности две фратрии: легенды часто упоминают о браках между людьми двух племен. «Короткоухие» и «длинноухие» — указание на физические различия, существование которых всегда предполагается между членами двух фратрий. В этом же направлении нужно толковать указания аборигенов на происхождение одного племени от белых, другого — от черных или красных предков. Известно также, что туземцы устраивали «праздник корабля» в честь «краснокожих» европейцев. По всей вероятности, этот праздник существовал еще задолго до прихода европейцев в связи с культом «красного» бога Ронго, за потомков которого на Рапа Нуи были приняты первые европейцы. Наконец, культ фрегата и ласточки кажется возможным истолковать как культ фратриальных тотемов. Конечно, подобное толкование не может считаться абсолютно достоверным, но оно наиболее правдоподобно из всех до сих пор предложенных.

Таким образом, следы дуальной организации прослеживаются по всей Полинезии. По большей части дуальная организация утратила здесь экзогамию, но в очень яркой форме сохранила двойственность в институте вождей. Два вождя, представляющие или представлявшие когда-то две фратрии, составляют типичную черту социальной организации полинезийцев*.

Миф о братьях-близнецах

С дуально-родовой организацией повсеместно связан миф о братьях-близнецах, олицетворяющих и представляющих, с одной стороны, единство, с другой стороны — различие двух первоначальных фратрий — родов.

Этот миф принадлежит как раз к числу немногих мифов общеокеанийского распространения.

В Новой Британии фратрии называются по двум мифологическим персонажам, любимым героям меланезийского фольклора, братьям-близнецам То Кабинана и То Корвуу¹. Первый рассмат-

¹ Против этого мнения весьма энергично возражал в своей критике Винтхейса (Winthuis, 1928, стр. 166—167) миссионер Мейер. «Предание, — говорит он, — знает обоих этих героев, несмотря на всю остроту противоречия, в котором они находятся, только как двух братьев... А у гуантуна является основным законом, что братья принадлежат всегда к одному и тому же брачному классу» (Meier, 1930, стр. 128). Однако Мейер забывает, что в туземных мифах, им самим записанных, То Кабинана и То Корвуу существуют до появления дуальной организации, которую они сами и создали. Сверх того, идентификация фратрий с близнецами установлена Дэнксом, которого мы выше цитировали.

ривается как основатель или изобретатель всех благих и полезных вещей: плодородная земля, хорошо построенный дом, хороший рыболовный снаряд — все это работа или изобретение То Кабинана; все полезные учреждения, нравы и обычаи происходят от него. Слово «кабинана» в языке новобританцев означает «мудрый», а сам То Кабинана рассматривается как воплощение мудрости. Его тотем — орел-рыболов — птица умная, ест только хорошую пищу. Все туземцы любят и уважают То Кабинана, смотрят на него с почтением, как на прообраз мудреца. Назвать меланезийца «То Кабинана» — значит сделать ему высший комплимент.

То Корвуу — второй брат, гораздо менее значительная и приятная персона. Он — создатель всего плохого: скверной каменной земли, обрывистых холмов, неуклюжих и плохо сделанных вещей. Его тотем — сокол, птица глухая; она ест плохую, горькую пищу. Назвать человека «То Корвуу» — значит нанести ему тяжкое оскорбление².

В Новой Британии записано бесконечно много сказок и мифов, посвященных похождениям двух братьев. Они повествуют преимущественно о сотворении различных элементов человеческой культуры, но не касаются сотворения мира, и посему лишь условно могут считаться космогоническими мифами. По существу, новобританцы еще не дошли до подлинных космогонических предствлений³.

В мифах рассказывается, что оба брата были первыми людьми на земле. Вопрос об их происхождении часто даже не ставится. То Кабинана делает из листьев женщин и советует брату сделать то же самое. То Корвуу создает женщин из кокосового ореха, но его женщины оказываются плохими, и он завидует брату. В другом варианте То Кабинана посылает То Корвуу на пальму сорвать два светлых ореха. То Корвуу срывает один светлый орех и отдает его брату, а другой, темный, оставляет себе. То Кабинана создает из светлого ореха светлую женщину, из темного ореха — темную женщину и устанавливает такой порядок: «Эта темная женщина образует одну половину человечества, светлая — другую; каждая темная женщина отныне принадлежит к „их“ брачному классу; каждая светлая женщина — к „нашему“ брачному классу; светлые мужчины отныне женятся на темных женщинах, темные мужчины — на светлых». «Так, — говорится в легенде, — разделил То Кабинана нас на два класса — на классы „мы“ и „они“. Мужчины класса светлой женщины покупают женщин из темного класса, а мужчины класса темной женщины покупают женщин светлого класса»⁴.

² Danks, 1889, стр. 281—294; Cox, 1913, стр. 196—197, 734; Parkinson, 1907, стр. 603.

³ Meier, 1909, стр. 23.

⁴ Вариант этого мифа см.: Kleintitschen, 1924, стр. 19.

То Кабинана учит людей строить хижины и мужские дома, возделывать землю, создает растения, лодку, барабан, рыболовные сети; То Корвуву действует всегда вместе с ним, и оба брата принимают участие в создании одних и тех же вещей. Но инициатор, подлинный творец и создатель — То Кабинана. То Корвуву только подражает ему и скорее по глупости, чем по злобе, ухудшает, портит дело. Увидев, что у него толком ничего не выходит, он завидует брату. Между братьями нет еще антагонизма, выливающегося в смертельную вражду; дуализм едва намечен, контраст не резок. Приведем в качестве примера легенду № 19 из собрания Мейера⁵.

«То Кабинана вырезал из дерева рыбу тунца и пустил ее плавать в море, чтобы были в море рыбы. Когда То Корвуву увидел рыб, которых нес То Кабинана, он спросил: „Где нашел ты это? Я тоже хочу это сделать“. „Отлично,— ответил первый,— вырежь из дерева рыбу, и именно тунца,— такого, какого сделал я“. Но То Корвуву не послушался и вырезал хищную рыбу и пустил ее в море. Она сразу начала поедать других рыб. Тогда То Корвуву побежал к своему брату и сказал: „Я не сумел сделать рыбу. Моя рыба жрет всех других рыб“. Тогда спросил То Кабинана: „Что же это за рыба?“ — „Это, наверное, акула“

То Кабинана сказал: „Ты сделал несчастным и еще раз несчастным наш смертный род. Теперь рыбы будут есть друг друга и нападать на людей“».

В некоторых мифах, очевидно, позднего происхождения, То Кабинана и То Корвуву наделяются более возвышенными чертами и образы их приближаются к образам творцов: То Кабинана выступает как создатель земли, моря, гор, он отождествляется с солнцем, а его брат — с луной. Наконец, братья вызывают потоп⁶. В некоторых вариантах мифа То Корвуву носит имя То Паро и представляет доброе начало, а То Кабинана является злым началом. То Паро и То Кабинана ссорятся, и последний убивает первого⁷.

У племени лезу (Новая Ирландия) миф о близнецах служит для объяснения происхождения фратрий и всей социальной и материальной культуры. Легенда в деталях рассказывает, как люди лезу, спасаясь от свиньи-людоедки, бежали на соседние острова. Только старуху Ценобониль они не взяли с собой, так как у нее одна нога была слишком толста. Они боялись, что Ценобониль своей тяжестью потопит лодку. Оставшись одна, старуха совокупилась с какой-то птицей и родила мальчиков-близнецов Дарор и Дамурамуари. Когда мальчики подросли, старуха велела им убить свинью-людоедку. Это удалось им после ряда приключений. Тогда старуха послала людям щетину свиньи в знак того, что

⁵ Meier, 1909, стр. 59—60.

⁶ Brown, 1910, стр. 354.

⁷ Kleintitschen, 1924, стр. 87—89.

свинья убита. Люди вернулись в Новую Ирландию, и старуха ввела среди них дуально-родовую и тотемическую организацию и научила их всему, что известно современным меланезийцам. Она сделала на дереве заметки, обозначающие две фратрии, ряд заметок для клановых имен, научила людей магии, врачеванию, ремеслам и дала им прочие знания. После этого она и ее сыновья исчезли⁸.

Вариант этот несколько отличается от новобританского: происхождение братьев-близнецов ведется здесь от женщины, которая и выступает в роли главного культурного героя, учителя людей. Подвиги близнецов сводятся к уничтожению свиньи-людоедки. Свинья-людоедка фигурирует также в мифе племени куни (Новая Гвинея), где рассказывается, что беременная женщина была покинута в деревне жителями, испугавшимися свиней-каннибалок. Женщина родила мальчика, который рос очень быстро. Он нашел лук, стрелы и копьё, велел своей матери позвать свиней и убил их. Затем он взял себе жену, которая родила двух близнецов — Тсилуилу и Тсаифику — героев длинного цикла мифов, совершенно аналогичных мифам о То Корвуу и То Кабинана. Рождение папуасских близнецов причиняет смерть их матери. Близнецы легко превращаются в животных — сумчатую крысу и собаку. Подобно другим мифическим близнецам, растут они очень быстро, но от всех других близнецов они отличаются тем, что оба они — злые⁹.

Вариант лезу — куни совпадает во многих деталях с американским мифом о близнецах, где рождение братьев обычно вызывает смерть их матери, а место страшной свиньи-людоедки занимает ягуар.

На Соломоновых островах к этим совпадениям прибавляется еще одна деталь: два брата, жившие в горах, убивают свою мать, сжигают ее тело, а пепел зарывают в землю. За ночь на ее могиле вырастает кокосовая пальма — так же, как на могиле матери ирокезских близнецов Йоскеги и Тависхора вырастает маис. Младший брат пробует есть листья, но они оказываются невкусными; тогда старший брат пробует орех, и с тех пор люди едят кокосовые орехи¹⁰. Миф острова Гвадалканал рассказывает, что остров был создан двумя людьми — Тцатца и Тцили, которые, закончив свою работу, посадили два дерева. На одно из деревьев орел положил два яйца, из которых вышли мужчина и женщина; сокол сел на другое дерево, и из его яиц вышла другая пара. Тогда сын орла женился на женщине сокола, и отсюда пошла фратрия Сокола, а сын сокола женился на женщине орла, и отсюда пошла фратрия Орла¹¹. Почти повсеместно на Соломоновых островах

⁸ Powdermaker, 1933, стр. 34—35.

⁹ Egidi, 1913, стр. 990.

¹⁰ Thurnwald, 1912, I, стр. 394.

¹¹ Hogbin, 1937, стр. 64.

распространен миф о двух братьях — Камалала и Камакики, по своему характеру аналогичных новобританским и новогвинейским близнецам¹².

На Банковских островах главным героем длинной серии мифов является Кат, имеющий множество братьев, из которых, однако, особую роль играет Тагаро. Кат — создатель вещей, людей, свиней, деревьев, скал; он же создал день и ночь¹³. По одному варианту, Кат и его брат Марауа создали людей вместе. Кат вырезал из драконового дерева ноги, руки, тело, голову, уши и глаза; затем он принялся за отделку остальных частей и работал шесть дней. Он вселил в людей жизнь и, ударя в барабан, научил их двигаться. Затем он разделил их на мужчин и женщин и научил их браку. Марауа сделал людей из дерева другой породы, дал им жизнь, но когда он увидел их движущимися, он вырыл яму и на шесть дней закопал туда своих людей. Когда он снова разрыл яму, то оказалось, что люди, им закопанные, сгнили и разложились. Так появилась среди людей смерть¹⁴. Другой миф той же серии рассказывает о борьбе братьев с чудовищем и каннибалом Касаворой, которого Кат в конце концов одолевает¹⁵. На Новых Гебридах место Ката и Марауа занимают Тагаро и Суке. Первый — источник всего доброго, второй — всего дурного. Когда братья создавали вещи, они подбрасывали их в воздух; те вещи, которые Тагаро удавалось поймать, стали годны для еды; те же вещи, которые попадали к Суке, для еды не годятся. Тагаро совершил массу чудес. Все, что он делал, было сделано хорошо; все, что сделал Суке, — плохо. Однако оба они являются создателями земли и вещей, находящихся на ней. Тагаро создал деревья с съедобными плодами, Суке — с горькими; когда они делали людей, то Тагаро хотел сделать их двуногими, а Суке — четвероногими; Суке хотел поместить людей на пальме, но Тагаро дал им дома и т. д.¹⁶

На острове Пентекост пространные мифы повествуют о похождениях двух братьев — Баркулькуля и Маралуля¹⁷. Первоначально, говорится в мифах, земля существовала сама по себе. Деревья росли на ней, но не было людей на земле. Одна кокосовая пальма расцвела цветком невиданных размеров. Внутри цветка находился Баркулькуль и пять его братьев. Цветок открылся, и люди вышли на землю. Баркулькуль сорвал кокосовый орех, съел его и выпил его сок. Он построил общинный дом и хижины для брачных пар. Братья поселились в общинном доме. Один из них, обратившись к Баркулькулю, сказал: «Все мы умрем, все мы ис-

¹² Wheeler, 1926, стр. 13, 197; Thurnwald, 1912, I, стр. 399—401, 406—407, 418—423.

¹³ Codrington, 1891, стр. 156—157.

¹⁴ Там же, стр. 157—158.

¹⁵ Там же, стр. 159 и след.

¹⁶ Там же, стр. 169—172.

¹⁷ Tastevin, 1929, стр. 983—1004, 1931. Христианизированное изложение мифа о Баркулькуле см.: Suas, 1911.

чезнем, и не останется людей на земле. Я хотел бы, чтобы остались люди на земле».

Тогда Баркулькуль превратил одного из своих братьев в женщину, заключил с нею брак, от которого пошли люди. Баркулькуль изобрел также бананы, инам, таро. Он ссорился со своим братом Маралюлем.

Другой вариант записан на острове Авроры: люди происходят от раковины, превратившейся в женщину. Эта женщина позвала к себе всех мужчин и разделила их на своих мужей и своих братьев. Так возникла дуальная организация. Здесь в роли культурного героя выступает женщина-прародительница, а не братья-близнецы. По мифу острова Лешере, Гагара сделал сначала двух мужчин; один из них взял кусок мяса и швырнул в другого, и тот превратился в женщину. Эта женщина имела двух дочерей, от которых и произошли современные фратрии¹⁸. Можно поставить вопрос: не мыслились ли когда-то близнецы в форме двух сестер, что было бы вполне естественно в эпоху матриархата? Намеком на это является, наряду с изложенными мифами Ново-Гебридских островов, тробрианский миф, по которому сначала было две сестры. Старшая сестра родила солнце, месяц, огонь. Она ела вареную пищу. Младшая сестра не имела огня и потому ела сырую пищу. Однажды младшая сестра похитила у старшей огонь и принесла его людям¹⁹. Этот миф по структуре своей схож с близнецным, но роль Прометея в нем играет женщина. Вполне правдоподобно допущение, что в тробрианском мифе сохранены архаические образы женщин-героинь, впоследствии замененные, в связи с переходом от матриархата к патриархату, образами братьев-демиургов.

Меланезийские близнецы-демиурги выступают обычно в роли первых людей, либо появляющихся из дерева, либо рожденных женщиной. Они — культурные герои, создатели огородов, растений, огня, лука и стрел, создатели дуальной организации и т. д. Но лишь на немногих островах они выступают в роли творцов, создателей мира. Причина этому ясна. Космогонический миф в прямом смысле слова — относительно позднее явление. Он предполагает глубокую постановку генетического вопроса и высокую степень развития причинного мышления: Подлинно первобытный человек с его конкретно-ограниченным, предметным мышлением не задавался вопросом, как образовалась земля, тем более — как образовался мир. Поэтому-то у австралийцев и многих меланезийских племен нет космогонического мифа в собственном смысле слова. Генетическое любопытство, «каузальная жажда», как выразился Гребнер, этих народов не шла дальше вопроса о происхождении людей, животных, ближайших к человеку элементов куль-

¹⁸ Codrington, 1891, стр. 26—27.

¹⁹ Frazer, 1930, стр. 49.

туры. И земля, и небо, и звезды, и сами братья-близнецы предполагаются существующими с самого начала, и вопрос об их происхождении даже не ставится. Особенно характерен в этом отношении миф с острова Пентекост, рассказывающий, что сначала существовали земля и деревья, но не было людей. В древнейшем состоянии близнецы не мыслились как творцы мира, ибо близнецный миф древнее космогонического.

Первоначально близнецный миф имел ограниченную, конкретную, связанную с повседневной жизнью целевую установку: объяснить происхождение дуально-родовой организации и внедрить в головы людей представление об обязательности экзогамного запрета. Подобный круг вопросов был гораздо более понятен и близок первобытному человеку, гораздо более важен практически, чем абстрактная проблема происхождения мира.

Впоследствии, по мере развития отвлеченного мышления, расширения кругозора человека, углубления его мифологических представлений, возникает вопрос о начале всех начал, о происхождении мира и в качестве ответа на него создается космогонический миф, причем естественными творцами мира оказываются популярные герои-близнецы. Создание мира становится в ряд с прочими их деяниями и мыслится как продолжение их культуртрегерской деятельности, начавшейся с введения дуально-родовой организации.

С течением времени близнецы, первоначально бесхитростные герои, почти смертные люди, наделяются различными космическими чертами, связываются с астральными явлениями, превращаются в полубогов или в настоящих богов. Одновременно, вместе с отмиранием дуально-родовой организации, забывается связь близнецов с этой социальной формой, и они занимают место в пантеоне отвлеченных божеств, чаще всего на ролях верховных творцов вселенной.

Так, в религии меланезийцев острова Россель главную роль играют два героя — Уонейо и Мбази. Первый отождествляется со змеей, живущей на высочайшей горе острова. Он — создатель земли, облаков, звезд. Второй представляется темнокожим и отождествляется с рыбой. Он создал солнце и луну. Он вложил в женщину яйцо, из которого родились первые люди. Уонейо и Мбази разделили людей на экзогамные кланы, каждому клану дали тотем, ввели матрилинейный счет наследования. Оба героя описываются как близкие друзья, но в то же время в мифологии рассказывается о борьбе змей и рыб, т. е. в метафорической форме живописуется борьба двух названных выше героев²⁰. На Новых Гебридах записан очень интересный миф о вражде Тартали — хозяина солнца — с Улем — хозяином луны, к сожалению, переданный слишком вольно и потому потерявший многие важные детали. В этом мифе

²⁰ Armstrong, 1928, стр. 126—132.

рассказывается, что Тартали создал первую женщину и сделал ее своей женой. Уль воспользовался его отсутствием и овладел ею. Женщина родила двух близнецов: черного, сына Тартали, и белого — сына Уля. Эти братья были в смертельной вражде²¹. Таким образом, уже в Меланезии возникает отождествление братьев-близнецов с небесными светилами и идея их вражды. В Полинезии этот процесс делает значительный шаг вперед.

Полинезийская мифология позволяет проследить процесс превращения братьев-близнецов, героев первобытных мифов, в богов и богинь.

На островах Мангарева, где записаны, очевидно, наиболее древние предания, рассказывают, что первым живым существом был некий Ратеа, отец богов и людей, полурыба-получеловек. Один глаз у него был рыбий, другой — человеческий. С правого бока у него была рука, с левого — плавник. Правый глаз у него был человеческий, левый — рыбий. По другому, возможно, более позднему варианту, Ратеа был человеком, обладавшим поразительными глазами, расположенными друг над другом. Верхним глазом было солнце, нижним — месяц. Ратеа был порожден великой матерью — Вселенной. Кроме него она произвела на свет множество детей. Ратеа нашел себе жену, которую звали Пана. От этого брака родились божественные близнецы Тангароа и Ронго. Они были первыми существами, наделенными чисто человеческой формой. Тангароа должен был быть рожден первым, но его брат Ронго опередил его. Тангароа — умнейший из братьев. Он научил людей земледелию. Ратеа хотел сделать его хозяином Вселенной, но Пана не согласилась, настаивая, чтобы Ронго также получил свою часть. По полинезийскому обычаю, родители не смеют касаться пищи старшего сына, и поэтому Ратеа согласился с необходимостью разделить мир на две части. Все *красное* на земле и в океане было отдано Тангароа; все остальное, т. е. большая часть, — Ронго. Так, например, из многочисленных сортов таро только красный сорт принадлежит Тангароа, а остальные сорта — Ронго. Из двух сортов ямса один, красный, принадлежит Тангароа; из двух сортов кокосового ореха — один принадлежит Тангароа; все сорта хлебного дерева принадлежат Ронго. Большая часть богатств океана принадлежит Ронго. Люди тоже были поделены между Тангароа и Ронго. Все светловолосые считаются детьми Тангароа, темноволосые — детьми Ронго. Когда Кук открыл остров Мангаи, то туземцы, пораженные светлой кожей и волосами англичан, приняли их за потомков Тангароа.

Легенда рассказывает далее, что Тангароа не понравилось преимущество, которое получил Ронго. Он собрал массу красной пищи, погрузил ее на лодку и отплыл в неизведанную даль, оставив острова во власти Ронго Громовержца. На островах Мангаре-

²¹ Su a s, 1911, стр. 901—910.

ва и Таити Ронго был главным объектом культа. В честь его воздвигали храмы (мараи), в которых молились и приносили ему жертвы, в том числе и человеческие. На Гавайских островах полагают, что уехал Ронго, а остался Таигароа, а так как древний пророк предсказал, что Ронго (на гавайском диалекте — Лоно) вернется на судне странной формы, то здесь Кук был принят за воплощение Лоно²². Таким образом, в мифах Мангарева Тангароа и Ронго — настоящие братья-близнецы, конкретные люди-герои, тесно связанные еще с дуально-родовой организацией, воспоминание о которой отчетливо выступает в делении всех людей на темноволосых детей Ронго и светловолосых детей Тангароа, а также в символике цветов (красное — Тангароа, черное — Ронго). При этом очевидно, что самое имя Тангароа — лишь фонетическая разновидность меланезийского слова Тагара, Тарагау, Атеалоа, являющегося на Банксовых островах названием фратрии Солнца²³.

Совсем другую картину рисуют самоанские мифы. Здесь Таигароа — бог солнца и радуги, пантеистически мыслящийся и отвлеченный, как боги Древней Индии, а Ронго — его сын. «Тангароа — создатель людей, сын безоблачных небес и беспредельного неба, первичный предел, начавшийся вместе с первичными скалами и земляными холмами. Земля — его дитя; ему наследовали десятки потомков, имена которых — явления природы... Он существует в пространстве, но неизвестно, как и когда он пришел. Он обитает в протяженности... Он всегда существовал и не имеет начала...»²⁴. Это небесный бог, создатель людей и земли, научивший людей строить лодки и дома. Его атрибут — гром. Ратцель в следующих словах описывает его: «Сказания иа Райатее в величественном виде изображают его власть, оказывающую действие на все: сперва, облеченный в яйцеобразную раковину, он носился в темном воздушном пространстве и, утомленный однообразным движением, простер руку, поднял ее, и повсюду тотчас же стало светло. Он взглянул на песок берега и сказал: „Поди ко мне“. Песок ответил: „Я не могу лететь в небо“. Тогда он сказал скалам: „Пойдите ко мне“. Они ответили: „Мы крепко сидим в земле и не можем прыгнуть к тебе в высоту“. Тогда бог спустился вниз, сбросил свою раковину и прибавил ее к своей массе, которая вследствие этого стала больше. Из осколков раковины образовались острова. Тогда он произвел людей из своей спины и сам превратился в лодку. Когда он плыл в бурю, пространство наполнилось его кровью, которая дала цвет морю. С моря она распространилась по воздуху, и от нее светятся утренние и вечерние облака. Наконец, его остов, лежа на земле спинным хребтом

²² Gill, 1876; Andersen, 1928, стр. 376.

²³ Токарев, 1933, стр. 72.

²⁴ Williamson, 1937, стр. 38.

кверху, послужил жилищем для всех богов и прообразом храма. Тангароа сделался небом»²⁵.

На Самоа он занимает место подлинного Юпитера. Но на острове Тонга — он только один среди многих богов, покровитель плотников и артистов; он выудил остров Тонга из воды.

В Новой Зеландии его эквивалентом является Тане, который борется с младшим братом своим Уиро. Когда Тане отделяет небо от земли, то Уиро пытается воспрепятствовать ему. Они сразу же вступают в борьбу, которая имеет не столь конкретную, более пантеистическую форму. Борьба эта продолжается и дальше и заканчивается *разделением всего человечества на потомков Тане и Уиро*. В этом мифе Тане выступает как персонафикация света, неба, мудрости небожителя. Он отправляется наверх, к богу По, который снабжает его «корзиной со священными знаниями». Тане возвращается на землю и основывает жреческие школы. Напротив, Уиро олицетворяет тьму, зло, подземное царство, куда он изгоняется после своего поражения²⁶.

Любимый герой полинезийской мифологии Мауи также принадлежит к циклу близнецных богов. Ему приписывают множество героических деяний: он выудил землю со дна моря, он изобрел магию, устоявил культ предков, поймал солнце в сеть и заставил его светить, сделал собаку, принес людям огонь, который хранился в подземном царстве, наконец, он неудачно пытался украсть бессмертие²⁷. Он — культурный герой, в то же время — бог солнца и света, одновременно Прометей и Аполлон. Антиподом Мауи является Ру, бог воды, часто отождествляющийся с Ронго. А так как на Самоа и Тонга Тангароа совершает главный подвиг Мауи — вылавливает землю удочкой, то не приходится сомневаться в том, что пара Мауи — Ру аналогична паре Тангароа — Ронго²⁸.

Близнечно-дуалистические представления отмечены и на других островах Океании. Так, жители Гильбертовых островов рассказывают, что «сначала было два хозяина. Табакоа был хозяином земли и жил он на земле. Бакоа был хозяином моря и жил он в море»²⁹.

Океанийская мифология, чрезвычайно богатая и разнообразная, не может быть рассмотрена здесь в полном объеме. Для на-

²⁵ Ратцель, 1902, I, стр. 302.

²⁶ Best, 1924, I, стр. 99—105; Andersen, 1928, стр. 377.

²⁷ Там же, стр. 192 и след.; Reiter, 1917, 1918; Frazer, 1930, стр. 57—87; Graebner, 1919—1920.

²⁸ Ратцель правильно указал, что «у жителей Банксовых островов высший бог Кат исходит из камня, который был его матерью, и создает с помощью своего товарища Моравы остальную мир. Моравы во всех бедствиях призывается вместе с Катом, и в нем нетрудно узнать Мауи новозеландцев и гавайцев, подавшего повод к стольким легендам» (Ратцель, 1902, I, стр. 307).

²⁹ Frazer, 1930, стр. 88.

ней темы достаточно установить, что важнейшим, основным, так сказать, типовым сюжетом океанийской мифологии является близнецный миф, встречающийся в Океании повсеместно и в самых разнообразных вариантах. Миф этот древнее космогонического мифа, но постепенно он превращается в него, и братья-близнецы с течением времени оказываются также творцами не только человеческой культуры, но и Вселенной. Постепенно они наделяются астральными и пантеистическими чертами, превращаются в богов и полубогов, становятся предметами сложных культов. Процесс этот явственно прослеживается по мере перехода от Меланезии к Полинезии.

В то же время вместе с упадком дуально-родовой организации преаедается забвению близнецность главных героев. Их совместное рождение, их братство-родство выветривается, исчезает из мифов или заменяется другими взаимоотношениями. Иногда число братьев увеличивается до трех, пяти, девяти; во многих случаях число легендарных братьев соответствует числу позднейших подразделений двух первичных фратрий; в других случаях этого соответствия не наблюдается. Иногда один из братьев превращается в отца, а другой — в сына (Самоа: Тангароа — отец, Ронго — сын). Там, где речь идет о родоначальниках человечества, один из братьев превращается в сестру и становится женой другого. Короче говоря, по мере упадка дуально-родовой организации близнецные связи мифологических героев теряют свое значение и подвергаются различным видоизменениям и превращениям: брат и сестра, группа братьев, отец и сын вытесняют и заменяют двух братьев-близнецов. Сами герои превращаются в богов и полубогов, и единственным воспоминанием о их близнецном происхождении оказываются дуалистические черты космогонии в легенде о борьбе доброго и злого духов.

СЕВЕРНАЯ АМЕРИКА

Дуально-родовая организация

Северная Америка в меньшей степени, чем Меланезия и Австралия, классическая страна дуально-родовой организации. Именно отсюда происходит одно из самых ранних связанных описаний дуально-родовой организации, сделанное миссионером Альфредом Райтом (Alfred Wright) в 1828 г. для индейцев чоқтава; на североамериканском материале же была сделана первая отчетливая и всесторонняя характеристика дуального деления, принадлежащая Ф. Н. Врангелю (1839 г.) и И. Е. Вениаминову (1840 г.). Наконец, на североамериканских фактах в значительной мере основывался анализ исторического места и значения дуального деления, данный Морганом. В послеморгановское время ни в одной части света дуальной организации не уделяли столько внимания, как в Америке. Во всяком случае, единственная имеющаяся в литературе сводная работа посвящена дуально-родовой организации американских племен¹. К сожалению, наши знания о социальной организации индейских племен Америки почти целиком базируются на сведениях XIX в., в особенности его второй половины. Говоря иначе, все они характеризуют индейскую культуру в состоянии упадка и деградации. Неудивительно поэтому, что картина социального строя индейцев необычайно пестра. У племен, стоящих на одном и том же уровне культуры, мы находим и матрилинейные и патрилинейные роды и отсутствие всякой родовой организации; у одних племен наблюдаются прекрасные образцы сохранности дуальной организации, у других не найдено даже следов ее. Европейское вторжение оказало глубокое, часто недооцениваемое влияние на социальную организацию индейцев. Достаточно ярко прослежены эти из-

¹ Olson, 1933.

менения только для группы индейцев прерий. Уислер на основании тщательного изучения источников показал, что культура прерий в основных чертах сложилась хотя и до Колумба, но все же в сравнительно недавнюю эпоху*. Пятьсот-шестьсот лет тому назад многие из племен, входящих в эту группу, вели оседлый образ жизни, знали земледелие и гончарство. Охота на бизона играла огромную роль в их культуре, но не могла оторвать их от оседло-земледельческого образа жизни. Только лошадь позволила индейцам превратиться в кочевых охотников за бизонами. Став коневодами, индейцы оставили оседлую жизнь, землянки, гончарство, ткачество и превратились в кочевников, живущих в кожаных шатрах, употребляющих кожаные сосуды, одевающихся в кожи бизонов и питающихся их мясом. Вместе с тем резким превращением подверглась их социальная организация. У многих из них (черноногие, гро-вантр, чейсны и др.) родовая организация развалилась, уступив место «бесформенной», «аморфной» структуре**. Некоторые группы племени дакота до сих пор известны среди окружающих племен под названиями вроде «нарушители брачных правил», ибо они первые, очевидно, отказались от родовой экзогамии².

Можно считать достоверным для всей Северной Америки, что появление европейцев вызвало бурные сдвиги в быте и социальном строе индейских племен и что до появления европейцев большинство североамериканских индейцев жило в условиях матрилинейного рода и дуально-родовой организации.

В наиболее интересной, полной и, быть может, архаической форме дуально-родовая организация сохранилась в Америке среди племени танайна, известного в старой русской литературе под именем кенайцев. К счастью, наука, благодаря работам старых русских авторов и новейшим исследованиям К. Осгуда, располагает довольно полным материалом об этом племени. Танайна, живущие по берегам залива Кука (Южная Аляска), были описаны Ф. Врангелем, а затем Л. Загоскиным³. Это оседлое племя рыбаков и морских охотников строило деревни, состоявшие из больших домов — барабор, населенных сородичами. Каждая барабора вмещала обычно несколько родственных семей. Танайна делились на матрилинейные роды. Женщина пользовалась большим авторитетом. Она управляла распорядком жизни в бараборе, заведовала пищей, решала и устраивала брачные дела. Основной социальной организацией танайна было деление на две матрилинейные экзогамные фратрии, разрушение которых произошло под влиянием русско-американской колонизации. Врангель, называя одну фратрию «Вороньим поколением», названия другой не приводит. Осгуд, работавший среди танайна в 1931 г., уже не нашел ни

² Wissler, 1914, стр. 1—15; Olson, 1933, стр. 359—361.

³ Врангель, 1839; Загоскин, 1847, II, стр. 59—68; Osgood, 1933; Osgood, 1937.

фратриальных имен, ни геральдических фратриальных знаков. Людей своей фратрии называют «шлна», людей другой фратрии — «ида». Врангель переводит эти термины словами «свои» и «приятели». Внешне фратрии различались татуировкой: члены одной фратрии татуировали себе обе стороны лица симметрично, члены другой фратрии — только одну сторону лица. По мифу, каждая фратрия ведет свое происхождение от одной из двух женщин, сотворенных Вороном. «Не может быть никакого сомнения, — говорит Осгуд, — что дуальная организация была основой общества танайна. Каждая фратрия делилась на неравное число матрилинейных родов или кланов; экзогамность была разрушена давно. Но фратрии раньше были, как правило, экзогамны... фратрии регулировали не только брак, но большую часть социальных отношений, включая собственность, наследование имущества и кровную месть. Потлач также был фратриальным предприятием»⁴. Охотничьи территории и рыбные угодья принадлежали фратрии. Индивид владел только своим оружием и инструментами⁵. За убийство мстила вся фратрия⁶. Для людей противоположной фратрии устраивался особый праздник, так называемый потлач, занимавший видное место в культуре индейцев северо-запада Америки. Потлач устраивался при инициации, получении нового имени, постройке нового дома, закладке новой лодки, при вступлении в тайное общество. Потлач сопровождался массовой раздачей подарков, заготавливаемых хозяином с огромным трудом. В накоплении имущества, необходимого для потлача, организатору праздника усердно помогали его сородичи по фратрии, которые считались коллективными хозяевами праздника. Противоположная фратрия являлась на праздник в качестве гостей и среди ее членов распределялись подарки⁷.

Наиболее интересная и своеобразная форма экономических взаимоотношений между фратриями связана с обычаем «слочин». Слочин — это охотничий партнер в противоположной фратрии. Партнерство заключается словесно и подтверждается обменом ценными подарками, как-то: кожаные байдарки и одежды из шкур морской выдры. Никто не имеет более одного слочина, ибо это слишком дорого. Через слочина устанавливаются постоянные социальные отношения с противоположной фратрией. В честь слочина устраивают потлач; когда посещают деревню слочина, то слочин устраивает в честь прибывшего торжество. Со слочином никогда не дерутся и не ссорятся. Когда человек заболевает, посылают за его слочином; если смерть наступает до прихода слочина, то похороны откладывают до прибытия последнего. Но наиболее характерны права слочин на жен друг друга. Это право осу-

⁴ Osgood, 1933, стр. 707.

⁵ Там же, 710.

⁶ Osgood, 1937, стр. 139.

⁷ Там же, стр. 158.

цествляется только в том случае, если слочины живут постоянно в различных деревнях⁸. Однако само по себе оно достаточно необычно, ибо влечет за собой нарушение фратриальной экзогамии. Возможно, что отношения слочин — сравнительно поздняя система, подвергшаяся влиянию торговли и имущественного расслоения, но она, несомненно, еще тесно связана с дуальной организацией.

Ритуальное значение фратрий подробно описано Врангелем. «Умершего, — говорит он, — хоронят „приятели“, т. е. люди противоположной фратрии, а оплакивает умершего его фратрия. Умершего оплакивает целое поколение (фратрия.— А. З.). Собираются к ближайшему родственнику покойного, садятся вокруг огня и воют; родственник — хозяин бараборы — надевает лучшее свое платье и головию убор из орлиных перьев, продевает сквозь носовой хрящ орлиное перо и с вычерненным лицом является перед собранием плакать. Держа в обеих руках побрякушки, сделанные довольно красиво из тонкорковых посков, запекает он надгробную песню, голосом твердым, гремя побрякушками и делая всем телом, а особенно одною ногой, сильные движения, топая в землю, но не сходя с места. Он вспоминает славные подвиги покойного; слово его принимается за текст стиха, составляемого экспромтом всем собранием, которое хором поет его, ударяя в бубен, и по окончании каждого стиха плачет громко в один голос, между тем как хозяин наклоняется телом вперед, опускает голову на грудь и отдыхает от сильного напряжения, пока почувствует себя опять в состоянии продолжать плакать.

После пения хозяин раздаст платье и прочее имущество умершего между родственниками его, принимавшими участие при плакании. Лучшие приятели покойного из другого поколения приходят без зова к сему обряду и дарят разными звериными шкурами ближайшего родственника, но не поют и не плачут. Тотчас же после смерти они сжигают тело умершего и собранные кости хоронят в земле, не допуская никого из родного поколения упредить исполнение сего обряда. Ближайший родственник покойного старается в течение целого года или более добыть сколько ему возможно оленьих шкур, ровдуг и звериных кож и тогда празднует поминки о покойнике — делает игрушку (потлач.— А. З.). Он созывает своих и тех приятелей, которые схоронили кости, угощает приятелей до пресыщения и за труды погребения, расточая свое имущество, в чем ставят величайшую славу и стараются превзойти друг друга; родственники пляшут, поют печальные песни и стараются заслужить одобрение от гостей приятелей. Имя покойника не должно произносить более перед ближайшими родственниками, и сей переменяет также свое имя, которым звал его покойник при жизни. Кто осмелится

⁸ Osgood, 1937, стр. 137—138.

нарушить первое условие и выговорить имя умершего, того вызывает родственник на бой, если виноватый принадлежит к поколению приятелей, и он должен откупиться подарками; между своими же подобием взыскания не соблюдаются, а довольствуются одним выговором»⁹.

Таким образом, обряд похорон и поминок целиком построен на фратриальных началах. Умершего хоронят люди чужой фратрии; плач устраивает родственник по фратрии; он же устраивает потlach, на котором раздаёт имущество среди людей другой фратрии; если имя умершего произносит лицо чужой фратрии, с него взимают штраф. Дальше Врангель рассказывает о своеобразном способе обогащения, практиковавшемся среди танайна. Бедняк созывает на потlach людей другой фратрии и угощает их талым снегом. Гости издеваются над хозяином, который вызывает их на бой. Чтобы откупиться, они платят ему крупные штрафы¹⁰.

Наконец, Врангель заметил отношения полувраждебного соревнования, охватывавшие людей разных фратрий: «Между двумя поколениями своего народа заметно шкотливое соревнование даже в самых безделицах», — говорит он¹¹.

Значение дуальной организации в жизни танайна чрезвычайно велико. На дуальной организации была построена экономическая, социальная, правовая, церемониальная жизнь племени. Дух межфратриального соперничества проникал все поведение людей. Членство в фратрии рассматривалось как родство, восходящее к общему предку — женщине, созданной Вороном.

Очень интересна дуальная организация индейцев эйак, живущих у устья реки Медной. Это небольшое племя делится на две экзогамные матрилинейные фратрии — Сокола и Ворона. Представление о происхождении от этих птиц, и какое-либо связанное с ними табу отсутствует. Члены одной фратрии считаются братьями и сестрами. Подразделения фратрий на более мелкие группы отсутствуют. Между ними существует известное соперничество. Во главе каждой фратрии стоит вождь. Таким образом, одновременно действуют два вождя, один из которых является также племенным вождем, другой — просто вождем своей фратрии. Каждый вождь имеет своего помощника¹².

У других племен группы северных атапасков дуальная организация подверглась значительным разрушениям. У восточной группы (например, у чайпеваев) родовой строй вообще не обнаружен, у западной группы место двух родов повсеместно заняли три. Так, племя кучин (лушэ) делится на три матрилинейных, экзогамных клана: клан Волка, клан Ворона и клан Слуг¹³.

⁹ Врангель, 1839, стр. 56—57.

¹⁰ Там же, стр. 61.

¹¹ Там же, стр. 62.

¹² Birket-Smith, de Laguna, 1928, стр. 123—127.

¹³ Osgood, 1936, стр. 107.

Согласно старым авторам, эти кланы назывались также «люди Правой стороны», «людилевой стороны», «люди Середины», или «Темные», «Светлые», «Средние». Цветовые обозначения должны были отмечать предполагаемые различия в цвете лица¹⁴. Клань были экзогамны, матрилинейны, каждый имел свою территорию. Люди клана Волка вступали в брак с людьми Ворона, а люди Ворона с людьми Волка. «Слуги» не имели право вступать в брак с людьми обоих подразделений. Можно думать, что третья группа — сравнительно позднее образование, возникшее либо путем дробления первоначальных двух фратрий, либо путем присоединения нового рода к первоначальным двум. В пользу этого говорят многочисленные факты и допущения: во-первых, архаической формой общественных отношений северных атапасков, как показывают системы родства, является дуальная организация типа танайна; во-вторых, все признаки, отмеченные для трех кланов кучин, как-то: различие в окраске кожи, соперничество и драки между кланами, представления о связи со сторонами (правая и левая), повсеместно связаны с дуальной организацией; в-третьих, на материале индейцев северо-западного берега Северной Америки превращение дуальной организации в союз трех родов удастся проследить исторически. У тлинкитов и хайда старые авторы, показания которых отличаются большой точностью (Вениаминов, Хольмберг), открыли деление на две фратрии: Ворон и Волк. В конце XIX в. Боас обнаружил у них третье деление, имеющее право вступать в браки и с Воронами и с Волками¹⁵. Несомненно, такое возникло совсем недавно. Поэтому нельзя согласиться с Боасом, шьтавшимся трактовать тройственное подразделение как древнейшую форму социальных отношений атапасков и тлинкитов¹⁶. На самом деле все данные говорят о том, что дуальная организация составляет древнейший базис социального строя этих племен.

У тлинкитов и хайда дуальная организация имеет меньшее значение, чем у танайна. Здесь процесс ее разложения зашел значительно дальше. Племя тлинкитов (колошей) делится на фратрию Ворона, или Эля, и фратрию Волка, или Канука. В северной части тлинкитской территории фратрия Волка называется также фратрией Сокола. Фратрии матрилинейны, экзогамны; излюбленной формой брака является кросс-кузенный брак. Человека противоположной фратрии тлинкит заочно называет «кунетеканаги», т. е. «не наш» или «чужой», но в глаза называет «ахсани» (дядя) или «ахкани» (зять или шурип), а люди одной фратрии называют друг друга «аххани», т. е. «земляк»

¹⁴ Hardisty, 1866, стр. 315. Сводку см.: Frazer, 1910, III стр. 356—358.

¹⁵ Boas, 1916, стр. 478.

¹⁶ Критику этого положения Боаса см.: Olson, 1933, стр. 365—366.

или «ахгакау» (приятель)¹⁷, Тлинкитские фратрии ведут свои происхождения от Ворона — Эля и Волка — Канука. Однако предки не мыслятся в форме подлинных животных — ворона и волка. Они описываются как люди, обладавшие способностью легкого превращения в ворона и волка¹⁸. Племя хайда делится на те же две фратрии, члены которых, по словам Свантона, при известных обстоятельствах рассматривают друг друга как врагов¹⁹. Племя цимшиан делится на четыре матрилинейных экзогамных клана — Сокол, Ворон, Волк, Кашалот, но при заключении браков с тлинкитами или хайда цимшиан приравнивают первые два клана к фратрии Сокола, вторые два — к фратрии Ворона. Нарушение этого правила не допускается²⁰. У племени, живущих на юг и восток от перечисленных (белла-белла, белла-кула, квакиютль и др.), дуальная организация отсутствует. Возможно, что пережитком дуальной организации у квакиютль является деление всех тайных обществ на группу Тюленя и группу Куэкутса (перевода нет). Между этими обществами существует постоянная вражда и происходят столкновения; соперничающие общества мешают друг другу исполнять свои танцы. Эти попытки часто сопровождаются потасовками²¹.

Фратрии тлинкитов и хайда делятся на экзогамные тотемические кланы, которые в свою очередь распадаются на домовые общины (joint family); в каждом поселке живет несколько домовых общин, принадлежащих к разным кланам. В силу этого не только фратрия, но и клан отступают в экономической области на второй план перед домовой общиной, которая является повседневно функционирующей экономической группой. Некоторое экономическое значение фратрии сохраняют только в связи с потлачем. В накоплении имущества, необходимого для потлача, организатору праздника усердно помогают его сородичи по фратрии. В качестве гостей на праздник приглашаются члены противоположной фратрии, среди которых распределяются подарки. Люди, принадлежащие к той же фратрии, что и устроитель праздника, подарков не получают²². Таким образом, материальная сторона потлача сводится к наделению подарками противоположной фратрии. Ленуар усматривал в этом обычае «выражение почета» одной фратрии по отношению к другой; по его мнению, содержание ряда церемоний сводилось также к обмену мистической силой между фратриями²³. Не оспаривая этих наб-

¹⁷ Вениаминов, 1840, III, стр. 31—32.

¹⁸ Krause, 1885, стр. 112.

¹⁹ Swanton, 1905, стр. 62.

²⁰ Garfield, 1939, стр. 231.

²¹ Boas, 1895, стр. 421.

²² Holmberg, 1856, стр. 44, а из новейших авторов Barnett, 1938, стр. 349—358 и Murdock, 1936, стр. 3—20 утверждают это совершенно определенно. Поэтому противоположное свидетельство Свантона мы склонны считать ошибочным.

²³ Lenoir, 1924, стр. 238.

людений, необходимо указать на один, по нашему мнению, более существенный момент: устроители потлача, раздавая имущество людям противоположной фратрии, тем самым распределяют его среди своих сыновей. Другими словами, обмен имуществом между матрилинейными фратриями оказывается средством передачи богатств своим сыновьям. Это — своеобразная форма обхода матрилинейного порядка наследования имущества*.

Церемониальная роль фратрий довольно велика. На время родов женщина удаляется в особую хижину, которую должен выстроить мужчина противоположной фратрии. Умершего хоронит противоположная фратрия. Во время различных церемоний танцующие делятся в зависимости от фратриальной принадлежности на две партии, состязющиеся в пении и шутках, часто заканчивающихся дракой²⁴. Следовательно, у тлинкитов и хайда дуальная организация почти утратила экономические функции, сохранив значение брачной, тотемической и ритуальной системы.

У прокезов фратрии также утратили экономическое значение. Экономическими единицами были не столько материнские роды, сколько домохозяйства — овачиры. Фратрии имели религиозно-церемониальное и общественное значение. Они распались на тотемические матрилинейные роды. Приведенная ниже таблица суммирует родовые подразделения прокезов.

Племя	Фратрия	Род	Племя	Фратрия	Род
Сенека	I	Медведь Волк Бобер Черепаша	Ононда- га	I	Волк Черепаша Кулик Бобер Ястреб
	II	Олень Кулик Цапля Ястреб		II	Олень Угорь Медведь
Кайюга	I	Медведь Волк Черепаша Кулик Угорь	Туска- рора	I	Медведь Бобер Великая Черепаша Угорь
	II	Олень Бобер Ястреб		II	Серый Волк Желтый Волк Малая Черепаша Кулик

²⁴ Swanton, 1908, стр. 429—435.

У онейда и мохавков дуальная организация исчезла. Эти племена делились только на три клана (Медведь, Волк, Черепаха), входивших у всех остальных племен в состав первой фратрии. Поэтому можно думать, что вторая фратрия у онейда и мохавков была попросту истреблена или вымерла²⁵.

Фратрия у ирокезов, по словам Моргана, имела частью общественные, частью религиозные цели. Ее функции и порядки всего лучше обнаруживаются на конкретных примерах. У сенека, например, при игре в мяч фратрии составляли противоположные партии и заключали одна с другой пари об исходе игры. Каждая фратрия выставяла своих лучших игроков. Члены каждой фратрии собирались вместе, располагаясь по разным сторонам поля. В совете племени сахемы и вожди обеих фратрий обычно садились по двум сторонам огня совета, и ораторы обращались к обеим противоположным группам как представители фратрий: Если случалось убийство, род убитого обычно собирал совет и, установив факты, принимал меры к отмщению. Род преступника точно так же собирал совет и стремился достигнуть примирения; но если убийца и убитый принадлежали к противоположным фратриям, то род преступника приглашал другие роды своей фратрии, чтобы общими усилиями добиться прощения. Для этой цели фратрия собирала совет и посылала на собрание другой фратрии делегата с белым вампумом — с предложением мира и компенсации. При погребении умерших фратрия проявляла себя заметным образом: все обряды погребения исполнялись людьми, принадлежащими к фратрии, противоположной фратрии умершего. Фратрия имела непосредственное отношение к избранию сахемов и вождей родов, обладая правом отрицательного или утвердительного вето. Наконец, каждая фратрия имела раньше свой колдовской союз²⁶.

Характерной чертой организации ирокезов является дуализм племенного управления. Каждая фратрия выставяла своих вождей, образывавших на совете племени две противоположные, четко ограниченные группы.

У чироков, принадлежавших к лингвистической семье ирокезов, племя делилось на Белую фратрию и Красную фратрию. Первая считалась фратрией мира, вторая — войны. Поселения каждой фратрии располагались по разным сторонам ручья²⁷.

²⁵ Первое сообщение о дуальной организации ирокезов содержится в одной архивной рукописи, датируемой 1666 г. (Barbeau, 1917, стр. 404). Голден (Golden, переводное издание 1727 г. цит. по переизданию 1922 г., стр. XVI) говорит, что каждое ирокезское племя делится на три «семьи», каждая из которых отличается особым знаком: Черепаха, Медведь и Волк. Показания эти относятся, очевидно, только к племенам онейда и мохавков.

²⁶ Морган Г., 1934, стр. 57—59.

²⁷ Gilbert, 1937, стр. 287.

Черты эти, в особенности, символизм цветов, наиболее характерны для племен юго-востока. Отчетливые следы былого экономического значения фратрий наличны у многих племен группы сиу. Здесь дуальная организация еще сравнительно недавно обладала высокой степенью жизненности. Племена омаха, виннебаго, понка, айова и другие делились на две экзогамные фратрии, названия которых варьировали у разных племен. У виннебаго фратрии назывались люди Неба и люди Земли, у понка — фратрия Грома и фратрия Земли, у айова — фратрия Осени — Зимы и фратрия Весны — Лета. Хотя у многих племен преобладал патрилинейный счет наследования, фратрия оставалась более прочным единством, чем род. Несомненно, что распадение фратрий на роды произошло сравнительно поздно. Сознание фратриальной принадлежности все время продолжало оставаться более сильным, чем клановое родство. Это видно из названий кланов и фратрий, ясно показывающих, что клан — лишь вторичное подразделение фратрии.

Дуальная организация определяла весь ход жизни этих племен. У омаха, понка, виннебаго лагерный круг разделялся на две части воображаемой линией, проходившей с юго-востока на северо-запад. По одну сторону линии ставилась палатка фратрии Неба, по другую сторону — фратрии Земли. Жизнь фратрий протекала по разным сторонам черты и даже мальчики редко ее переступали. Если это случалось, то немедленно вызывало драку между группами мальчиков противоположных фратрий. Взрослый, поймав мальчика чужой половины на своей территории, имел право наказать его. У виннебаго племенной совет собирался в большом полуподземном доме, в котором было два очага. Члены совета рассаживались, в соответствии со своей фратриальной принадлежностью, у того или другого очага. Кроме регулирования брачных отношений, с фратриями были связаны обязательства взаимного погребения. При этом людей фратрии Неба хоронили на помосте, людей фратрии Земли зарывали в землю. При игре в мяч фратрии выступали друг против друга. В мифе рассказывается, что животные предки фратрий решили спор о превосходстве игрой в мяч. Выиграли птицы, и поэтому фратрия Неба считается высшей. Во время охоты на бизонов охотники каждой фратрии образовывали крыло загонщиков во главе с вождем²⁸. У манданов и хидатса при строительстве домов женщины одной фратрии строили одну стену, женщины другой фратрии — другую стену²⁹. Кроме того, каждая фратрия имела свой участок для ловли орлов³⁰. У племени айова, делившегося на фратрию Зимы и фратрию Лета, фратрии поочередно и в зависимости от

²⁸ Lowie, 1919, стр. 112.

²⁹ Там же, стр. 9.

³⁰ Haesckel, 1937, стр. 810.

сезонов регулировали племенную охоту³¹. Когда женщины омаха возделывали поля, то они связывали снопы и около них оставляли отпечатки ног, служившие знаками собственности. Женщины фратрии Неба оставляли отпечаток левой ноги, женщины фратрии Земли — правой. Это указывает на наличие, хотя бы в отдаленные времена, фратриальной коллективной собственности на землю.

Дуалистический принцип пронизывал всю племенную организацию. Каждое племя имело двух вождей, по одному от фратрии, два священных шатра, две трубки мира и войны. Само племя рассматривалось, прежде всего, как соединение двух фратрий. Выступая перед собранием племени, оратор начинал свою речь обращением: «Хо, Инстатунда [люди Неба], хо, Мгасхену [люди Земли], обе стороны дома». Дуализм племенной жизни непосредственно отражался в мировоззрении. Индейцы полагали, что мужской принцип олицетворялся в небе и солнце, женский — в земле и луне. Жизнь возникла из соединения мужского и женского начала. Социальная жизнь племени считалась отражением и символизацией этого мирового порядка, учрежденного вакондой*. Фратрия Неба символизировала мужское начало, фратрия Земли — женское. Различные церемонии, исполняемые фратриями, воспроизводили соединение земли и неба, мужского и женского начала. По словам омаха, люди возникли из соединения мужского и женского начала, неба и земли, что символизируется дуальной организацией, необходимой для жизни племени, так же как мужской и женский пол необходимы для воспроизведения человеческого рода. Символикой полов индейцы объясняют и экзогамно.

Все обряды и обязанности, связанные с фратрией Земли, направлены на заботы о физическом благосостоянии племени. Один из родов этой фратрии исполняет обряд, имеющий целью обеспечение здоровья и благосостояния воинов, прочие четыре рода той же фратрии исполняют обряд умножения пищи: охоты на буйволов, урожая маиса, защиты жатвы от птиц, наконец, обряд вызывания дождя и ветра. Этой же фратрии принадлежит прерогатива созыва совета племени. Хранение священных трубок лежит на обязанности фратрии Неба. Обряды и обязанности этой фратрии связаны с мифами о создании людей и с заботой о поддержании жизни. Все они связаны мифологически с актом творения и с заботой о поддержании видов, живущих на земле. Обряды каждой фратрии недействительны без обрядов другой фратрии: они как бы взаимно дополняют друг друга и придают друг другу силу. Ни одна племенная церемония, ярмарка или совет не может состояться без участия обеих фратрий; ни один совет не действителен, если в нем не принимали участия один вождь от фратрии

³¹ Radin, 1923, стр. 183.

Неба и два вождя от фратрии Земли. Соотношения один и два мотивируются следующим, несколько своеобразным образом: фратрия Неба обладает большей силой, поэтому от нее достаточно одного представителя, в то время как от фратрии Земли необходимы два представителя. «Небесные люди» придают действиям людей Земли священный авторитет и делают их эффективными в отношении людей и животных. У вишнебаго фратрия Неба исполняет военные и мирные функции, фратрия Земли следит за порядком во время охот³².

У индейцев Новой Мексики и Аризоны символизм цветов, времен года, космических явлений, связанный с дуальной организацией, достиг особо полного развития. Так, пима делились на фратрию Стервятника, или Красную, и фратрию Койота, или Белую³³. Вероятно, высокой степенью европеизации этого племени можно объяснить то, что счет наследования в фратриях считался по отцовской линии и что многие древние фратриальные обычаи получили своеобразную полуамериканскую-полуиндейскую форму. По сведениям Э. Парсонс, пима делились на фратрию Койота и фратрию Жужелицы. Названная исследовательница пишет: «Фратрия — нечто большее, чем имя. Она выражает групповое самосознание. Это выражалось в хвастовстве и, по крайней мере в прошлом, в драках с выдиранием волос. Люди Жужелицы говорили: „Жужелица — великий человек, он носит черную одежду, как президент. Последите, как койот носит свою потертую шкуру. В нем нет ничего хорошего. Он рыскает в поисках гиилого мяса“ Люди Койота возражают: „Койот — полицейский. Разве вы не видите, как носит он свой серый сюртук? Он всегда налицо, когда что-либо случится, он всегда готов арестовать. А жужелица носит черное платье, как мексиканская вдова траур по мужу“. Подобное хвастовство и болтовня кончается тасканием за волосы. Драться кулаками запрещается. Причиной драки часто бывает убийство тарантула, связанного с противоположной фратрией. Считается, что черный тарантул связан с фратрией Жужелицы, красный — с фратрией Койота. Если женщины Жужелицы встречают красного тарантула, они убивают его. „Нам противно смотреть на этого красного клопа, — говорят они. — Мы должны раздавить его. Потом мы начинаем хвастаться. Тогда Койоты нападают на нас, хватают нас за волосы. Мы не должны действовать руками иначе, мы можем только таскать друг друга за волосы“»³⁴.

Убийство тотемического животного, взаимное хвастовство и подшучивание влекут за собой драки между людьми противоположных фратрий. Церемониальная роль фратрий у пима весьма

³² Fletcher, La Flesche, 1911, стр. 134 и след.

³³ Russel, 1908, стр. 197.

³⁴ Parsons, 1928, стр. 456—457.

велика. У хо́пи и зу́ньи ф́ратрии существуют также преимущественно для церемониальных целей и почти не осмысливаются как организации родственников. У пуэбло керес церемониальная роль ф́ратрий еще более велика. Здесь поселки разделены на два кива (мужских дома), между которыми поделено все население и все церемониально-религиозные функции. Дети принадлежат к кива отца; туда же присоединяются замужние женщины, теряющие членство в своем кива. Одна церемониальная ф́ратрия называется ф́ратрией Индейки, с ней связывается зимнее время года; другая — ф́ратрией Тыквы, и с ней связано летнее время. Но только у тева ф́ратрии носят названия «люди Лета» и «люди Зимы»; каждая ф́ратрия имеет своего кацика (вождя), которые управляют племенем посменно, в зависимости от времени года: кацик Зимы — зимой, кацик Лета — летом. Тева верят в магическую связь между ф́ратриями и сезонами года. Считается, что ф́ратрии контролируют погоду. Игры, состязания и танцы исполняются ф́ратриями³⁵.

В общем ф́ратрия здесь — целиком обрядовая организация. Следы бывшего экономического значения сохранились только местами в расположении домов: по северной стороне поселка ставятся дома людей Лета, по южной — людей Зимы. Кровнородственные связи внутри ф́ратрии почти забыты. Особенно ярко это выступает в переходе замужней женщины в ф́ратрию мужа. Напротив, живучесть церемониальных функций ф́ратрии показывает их современную судьба. В резервации Тева среди индейцев кипит борьба между сторонниками сохранения старого быта и культуры и людьми, стремящимися приобщиться к современной, американской капиталистической цивилизации. Это разделение на партии каким-то образом связано с дуальной организацией: люди Земли — консерваторы, антиамериканцы, люди Лета — новаторы, проамериканцы.

Из индейцев юго-востока дуально-родовая организация наиболее полно описана у чоктавов. По рассказу А. Райта (1828 г.), творец разделил все племя на две большие семьи, или клана, и запретил браки между людьми одного и того же клана. Муж и жена должны были происходить из разных кланов, а дети причислялись к клану матери. На всех погребальных обрядах и других общественных собраниях члены двух кланов (ф́ратрий) располагались отдельно, так что отец и мать сидели всегда порознь, у разных огней. Члены ф́ратрии были разбросаны по множеству поселков, но представление о ф́ратриальном единстве сохранялось. Если человек совершал преступление, требовавшее общественного обсуждения, люди собирались на совет и усаживались согласно родовому делению. Род, к которому принадлежал преступ-

³⁵ Parsons, 1929, стр. 89.

ник, выступал в роли защитника, оскорбленный род — в роли прокурора. Если заинтересованные роды не приходили ни к какому решению, то спор выносился на собрание фратрий, решение которых было окончательным. Одна из фратрий чоктавов считалась Белой фратрией, или фратрией Мира, и соответствовала Северу, другая — Красной фратрией, или фратрией Войны, и соответствовала Югу. Каждая фратрия исполняла погребальный обряд для людей противоположной фратрии; во время игры в мяч каждая фратрия выставляла своих игроков, отличавшихся цветами татуировки.

Судя по показаниям XVIII в., существовала какая-то координация между поселками чоктавов и их делением на фратрии. Возможно, что локальность фратрий существовала когда-то, но к XVIII в. пришла в упадок ³⁶.

Соседние с чоктавами чикасавы делились на две матрилинейные фратрии, распадавшиеся на ряд тотемических родов общим числом 13 (7 в одной фратрии, 6 — в другой). Одна фратрия считалась высшей, ибо ее воины жили в прочном доме, другая — низшей, ибо ее воины жили прямо под деревьями в лесу (конечно, это не более как поверье). Каждая фратрия имела своего шамана, или пророка, и отличалась татуировкой лица. Когда собиралось все племя, то одна фратрия располагалась к северу от воображаемой черты, пересекавшей лагерь, другая — к югу ³⁷. У криков одна фратрия называлась «Белые люди»; другая — «Черные люди», или «люди Другого языка». Клань Белой фратрии были связаны с миром, клань Черной фратрии, называвшиеся «посетителями Красной Палки», считались кланами войны. Во время игры в мяч фратрии выставляли состязающиеся партии. Есть смутные указания на деление каждого поселка в соответствии с фратриями ³⁸. Натчезы делились на две фратрии — Белую и Красную, имевшие большое значение в жизни племени. Каждый поселок делился на две группы, называвшиеся «огонь» и принадлежавшие одной из фратрий. Во время праздников воины выступали по фратриям, состязаясь в игре в мяч, в церемониальном сражении из-за персоны «короля». При этом «король» действовал как вождь Белой фратрии, военный вождь — как глава Красной фратрии. На экзогамию указаний нет ³⁹.

В южной части Калифорнии дуальная организация встречается в своеобразных, часто полуупадочных формах. У многих племен фратрии уже не экзогамны; об экономическом значении их ничего не известно, но их ритуальная и общественная роль часто еще велика. По всей вероятности, это упадочное состояние социального строя калифорнийцев обусловлено многовековым

³⁶ Swanton, 1934, стр. 55—60, 76—77, 78, 159.

³⁷ Speck, 1907, стр. 50—58.

³⁸ Swanton, 1928, стр. 156 (I).

³⁹ DeLong, 1930, стр. 555.

контактом с испанцами, русскими и американцами, в результате которого $\frac{9}{10}$ калифорнийских индейцев вымерло*. Между тем скудные сведения об их социальном строе стали поступать только в последние годы.

Племя мивок до истребления делилось на две экзогамные фратрии с патрилинейным счетом наследования. Одна фратрия называлась «сторона Земли», другая — «сторона Воды». Тотемом первой фратрии была сойка, второй — жаба. Вся природа была поделена между двумя фратриями, но основы классификации оставались совершенно непопулярными для европейцев, ибо такие животные, как койот и олень, причислялись к стороне Воды. Миф о происхождении фратрий рассказывал, что койот женился на медведице, которая родила близнецов — койота-девочку и койота-мальчика, и от них произошли фратрии.

Во время погребальной церемонии, поминок и инициации роль фратрий была весьма заметна. Покойник всегда погребался людьми противоположной фратрии. Во время церемонии очищения люди фратрии Воды совершали очищение над людьми фратрии Земли и наоборот.

Во время церемоний посвящения девочек люди противоположных фратрий обменивались одеждой. Члены противоположных фратрий постоянно подшучивали друг над другом. Фратрии не имели вторичных подразделений на роды⁴⁰. Исходя из этого можно предполагать, что с фратриями были связаны существенные экономические и имущественные отношения. К сожалению, необходимая информация по этому вопросу отсутствует.

Северные моно делились на фратрии Голубиноного Ястреба и Золотого Сокола. Каждая фратрия имела своего вождя. Фратрии функционировали во время празднеств и церемоний. Каждая фратрия во время праздников приготавливала пищу для противоположной фратрии. Ели фратрии раздельно. Мертвых погребали члены противоположной фратрии. Через два года после погребальной церемонии фратрия, к которой принадлежал умерший, устраивала песенный обряд и очищение для людей другой фратрии, участвовавших в похоронах, и делала им подарки. Между фратриями наблюдалось соперничество и взаимное подшучивание. Тотема фратрии убивали неохотно. Убив свою тотемическую птицу, человек просил у нее прощение, говоря: «Я убил тебя не по злобе. Я убил тебя, потому что нуждался в твоих перьях для украшения. Ты не умрешь. Ты будешь жить, ибо я буду носить твой перья»⁴¹.

Племена серрано, кахуила, купено и луизиано (Южная Калифорния) делились на патрилинейные локализованные кланы, которые группировались в две экзогамные патрилинейные фратрии — фратрию Дикой Кошки и фратрию Койота. У серрано

⁴⁰ Gifford, 1916, стр. 140—143; Strong, 1927, стр. 7—10.

⁴¹ Gifford, 1932, стр. 34—37.

люди разных фратрий постоянно подшучивали и подсмеивались друг над другом. Считалось, что люди Койота быстрее в движениях, люди Дикой Кошки — медлительны и неуклюжи. Хотя предполагалось, что тотемы были первоначально людьми, которые превратились впоследствии в животных, убивать их разрешалось.

В обряде похорои и разрушении собственности, следующем за похоронами в знак траура, участвуют обе фратрии, но в церемонии установки погребального изображения принимала участие только фратрия, противоположная фратрии умершего. Поминальные празднества устраивались на общие средства фратрии умершего.

Согласно легенде, фратрии ведут свое происхождение от двух героев — творцов Темайоуита и Муката, создавших всю Вселенную, но постоянно ссорившихся между собой, как ссорятся и поныне люди разных фратрий. Темайоуит отождествляется с койотом, Мукат — с дикой кошкой⁴².

Все животное царство было поделено между двумя фратриями. К фратрии Дикой Кошки принадлежали: горная пума, лиса, барсук, белка-летяга, ворон, наконец, солнце; к фратрии Койота — волк, золотой сокол, кондор, рососомаха и другие⁴³. Таким образом, калифорнийская система мировоззрения ближайшим образом напоминает австралийскую тотемическую систему. У помо и вапшо фратрии не экзогамны. Они функционируют только во время церемоний и игр и не имеют влияния на брак, личные имена и счет наследования. Одна фратрия называется Западной, другая — Восточной⁴⁴.

Таким образом, в Калифорнии налицо три типа дуальной организации: 1) экзогамные патрилинейные тотемические фратрии, не имеющие дополнительных клановых подразделений; вероятно, с фратриями были связаны отношения собственности (мивок, йокуте, салинан); 2) экзогамные патрилинейные тотемические фратрии, распадающиеся на локализованные кланы или патриархальные общины, сообща ведущие хозяйственную жизнь (кахилло, серрано); 3) неэкзогамные фратрии, распадающиеся на подобные же подразделения (помо, вапшо).

Последний тип, безусловно, — продукт распада дуальной организации.

Второй тип столь же бесспорно принадлежит относительно более позднему слою, чем первый, где отсутствие вторичных подразделений заставляет говорить об очень архаических отношениях⁴⁵. Остается только пожалеть, что информация здесь очень скудна, а время для собирания ее ушущено.

⁴² Gifford, 1918, стр. 177—199.

⁴³ Strong, 1929, стр. 24—25, 70—71.

⁴⁴ Driver, 1936, стр. 245.

⁴⁵ Гиффорд (Gifford, 1926, стр. 400) полагал, что патриархальные общины (lineages), на которые распадались фратрии, древнее этих послед-

К югу от Соединенных Штатов дуальная организация, вероятно, хорошо сохранялась еще в эпоху конквисты, но безжалостная рука испанцев, подорвавшая основы индейской культуры, уничтожила и эту форму общественного устройства. Поэтому мы вынуждены догадываться о былом существовании дуально-родовой организации по отдельным и смутным намекам испанских хронистов. Наиболее определенным следует считать указание Торквемады, что племя тотонаков делилось на двадцать родов, которые были разбиты на два квартала, занимавшие обособленное положение в городе⁴⁶. Все остальные показания говорят лишь о наличии двух вождей, стоящих во главе того или иного племени, без дальнейших пояснений причин и оснoв этой двойственности. Однако после сделанного выше обзора североамериканских фактов мы можем предполагать, что двойственность должностей повсеместно покоится на дуальной организации, попросту не отмеченной невежественными испанцами. Во главе ацтекской конфедерации стояли два военных вождя: один носил титул «вождь мужчин», другой — «женщина-змея»⁴⁷. Тласкала также управлялись двумя главными вождями — Хикотенгом и Максикатчином, которые имели свои стандарты: у Хикотенга это была «белая птица с распростертыми крыльями, пашомиившая страуса»⁴⁸. Войска тласкала сражались под этим знаменем, хотя каждый отряд имел еще свою тотемическую эмблему. Это наводит на мысль, что Хикотенг был вождем фратрии Войны. Майя Гватемалы управлялись двумя королевскими домами, из числа которых «короли» выбирались поочередно⁴⁹. Двойственность должностей отмечена также у шочимилько и чалко.

Закончив обзор североамериканских фактов, необходимо подвести некоторые итоги. Дуально-родовая организация, безусловно, была когда-то всеобщей формой общественных отношений индейских племен. Каждая фратрия первоначально представляла собой сообщество обитающую, потребляющую и производящую группу. Фратрия владела собственностью и общими землями. Члены фратрии были связаны обязательством самозащиты и обычаем кровной мести. Фратрия регулировала браки. Во главе фратрии стоял вождь, а иногда колдун. Вследствие этого во главе каждого племени стояли два вождя или два колдуна. Во время всех церемоний, общественных и племенных собраний, игр, состязаний фрат-

них. При этом он опирается на два аргумента: 1. Lineages распространены шире фратрий. Причина этого, однако, понятна: у многих племен фратрии уже успели исчезнуть, а lineages, как более поздняя форма организации, еще сохраняются. 2. Фратрии состоят из большего количества людей, чем lineages, следовательно, они моложе. Этот аргумент верен только при допущении парной семьи как исходного пункта общественного развития.

⁴⁶ Krickeberg, 1918—1922, стр. 46.

⁴⁷ Waterman, 1917, стр. 255.

⁴⁸ Diaz del Castillo, 1927, I, стр. 125, 129; Cortes, 1779, стр. 16.

⁴⁹ Spinden, 1928, стр. 241.

рии занимали обособленные места и часто соревновались между собой. Этикет предписывал членам различных фратрий насмехаться друг над другом, а подчас и вступать в полудеремониальные-полусерьезные схватки. Наконец, фратрии выводили свое происхождение от культурных героев, обычно братьев, участвовавших в сотворении мира и установивших социальные порядки, в том числе и деление на фратрии. В наибольшей сохранности такая всеобъемлющая роль фратрий отмечена у танайна и индейцев прерий. У ирокезов фратрии начали приходить в упадок; их экономические функции целиком перешли к кланам и овачирам. Влияние фратрий сказывалось еще, однако, в регулировании браков, в организации племенной власти, в играх и погребальных церемониях. У ирокезов фратрия жила еще как брачная и общественно-церемониальная организация, но экономической роли не играла. В дальнейшем чем больше фратрия утрачивала значение брачной и гражданской единицы, тем сильнее возрастала ее церемониально-символическая роль. С самого начала в Америке, как и в Австралии, дуальная организация была прообразом и прототипом классификации внешнего мира. Выше приводились факты распределения космических и природных явлений в соответствии с фратриальным делением общества. В Америке подобная классификация, связанная с символикой стран света и цветов, была развита гораздо сильнее, чем в Австралии. Подобный символизм встречается в нескольких разновидностях.

1. Символизм сезонов года. Особенно заметен у племен юго-запада и юго-востока США. Племя делится на фратрию Лета и фратрию Зимы. Зимний и летний вожди управляли вместе или поочередно, в зависимости от сезона. У племени айова вождь фратрии Лета правит летом, вождь фратрии Зимы — зимой. У пауни фратрия Зимней стороны возглавляет все зимние церемонии, фратрия Летней стороны — все летние церемонии. Во время всех церемоний сиденья Зимних людей располагаются на северной половине, сиденья Летних людей — на южной. Здесь обнаруживается еще одна характерная черта, связанная с разделением на фратрии Лета и Зимы, — координация по сторонам света: Зимняя фратрия ассоциируется с северной стороной, Летняя — с южной.

2. Отождествление фратрий с социальными явлениями, например фратрии Войны и Мира. Особенно ярко это выражено у навахо и племен юго-востока. У навахо лагерный круг устраивается так, что вождь Мира строит свой дом на северной стороне, вождь Войны — на южной стороне. У меномини должность «заключателя мира» замещается членами родов, связанных с подземным миром, а гром связан с войной. Оседжи делятся на Мирную фратрию (Левая, или Север) и Военную (Правая, или Юг). У омаха роды южной половины круга следят за священной Палаткой Мира. У криков Красная фратрия — фратрия Войны. Белая — фратрия Мира. Любопытное и, разумеется, позднее переосмыс-

ление фратриального деления можно усмотреть в попытках оценивать одну фратрию как более «благородную», другую — как «простую» (натчезы). Очевидно, эта попытка, с точки зрения филиации идей восходящая к вере в существование физических и психических различий между членами противоположных фратрий, возникает тогда, когда первоначальное значение фратрий забыто.

3. Символизм цветов. Широко распространено отождествление фратрий с цветами:

Племя	Цвета фратрий	Племя	Цвета фратрий
Ислета (пуэбло) Тева (пуэбло)	Красная — Черная Белая — Желтая или Голубая	Лушё Пима и Па- паго	Темная—Светлая Красная—Белая Красная—Белая
Крики	Красная — Белая	Опата	
Пауни	Красная — Белая		
Йокутс	Черная — Белая		
Мивок	Красная — Черная		

4. Распределение мира и животных между фратриями. Наиболее характерно представлено, согласно которому одна фратрия отождествляется с небом и к ней причисляются все птицы, другая фратрия — с землей и к ней причисляются все четвероногие. Эта концепция характерна для всех племен, у которых одна фратрия носит название Койота, другая Ворона (тлинкиты, цимшиан, талтан, лушё и др.)⁵⁰. Наиболее развита она у омаха, понка, осэджей, канза, виннебаго и меномии.

5. Довольно часты отождествления одной фратрии с мужским, другой фратрии — с женским началом (омаха, понка, осэджи, канза, кроу, ото, ирокезы).

Все эти символические черты, встречающиеся только в зародыше у тех племен, где дуально-родовая организация доминирует в области экономики и брачных отношений, развиваются по мере того как дуальная организация теряет свое экономическое и брачное содержание и превращается в обрядовый институт. Вместе с тем возрастает ее влияние на мировоззрение и внешние формы быта (например, организация власти и церемоний), насквозь пропитывающиеся дуальностью. Этим и объясняется сохранность дуально-родовой организации в столь высоко развитых обществах, как Древнее Перу или Мексика. Здесь фратрии уже существовали не как брачно-экономические, но лишь как ритуальные и религиозные организации.

⁵⁰ См. Olson, 1933, стр. 398.

Дуалистические космогонии

Мифология североамериканских индейцев необыкновенно богата и красочна. Она издавна привлекала внимание не только специалистов — этнографов и фольклористов, но литераторов и художников. Космогонические мифы в ряду прочих мифологических сюжетов занимают почетное место и выделяются яркостью, оригинальностью и смелостью мысли. Не опасаясь общих выражений, скажем, что все космогонические мифы Северной Америки построены на дуалистической основе и что все они так или иначе восходят к дуально-родовой организации. В этом отношении североамериканский материал звучит в унисон с австрало-меланезийским.

Начнем рассмотрение фактов, следуя раз уже избранному пути, с северо-запада. У кутенай есть цикл мифов, связанный с возникновением солнца и месяца. В первых мифах этого цикла рассказывается следующее: кролик ищет и находит свою сестру лань, которую он прячет в палатке своей бабушки лягушки. Рысь женится на лани, и та рождает двух мальчиков-близнецов. Когда последние подрастают, они отправляются туда, где должно находиться солнце. В это время на земле было темно и разные звери, в особенности койот, старались стать солнцем, но это им не удалось. Прибыв на место состязания, старший брат превратился в солнце, младший — в луну. В заключение этого занятного мифа об устройстве мира рассказывается о войне зверей против солнца¹. Бесспорно, это примитивная форма дуалистического мифа, в которой привлекают внимание зооморфные образы многих героев, выраженные в Северной Америке гораздо сильнее, чем в Южной Америке или Океании. В других атапасских мифах братья-близнецы добывают огонь и борются с чудовищами, населяющими землю². Многие северо-западные атапаски приписывают творческий акт Ворону, глаза которого были огненны, взгляд ослепителен, а взмах крыльев порождал гром. Когда он опустился на дно океана, земля поднялась из воды и приняла современный вид. От Ворона, которого зовут Иетль, атапаски ведут свое происхождение. Он спас своих потомков от потопа и принес огонь с неба³. Восточные атапаски, ведущие происхождение от Собаки, так же как эскимосы, не знают этого мифа. Зато он доминирует на северо-западном берегу. Здесь Ворон, или Эль (Иель), прежде всего устроитель, но не творец мира. Он создает дневной свет, закидывает луну на небо, делает пресную воду, прилив, сражается с юго-западным ветром, добывает огонь с неба, дает птицам окраску, вырезает из дерева лосося и пускает его в воду, вызывает потоп и спасает от него людей, создает твердь посреди воды, строит

¹ Boas, 1918, стр. 67—69, 281—282, 285—286.

² Alexander, 1916, стр. 104.

³ Spence, 1911, стр. 126.

первый дом и ловит первых рабов и т. д.⁴ От Эля происходит фратрия Ворона. Элю противостоит Канук, прародитель фратрии Кюйота. В мифе рассказывается, как Эль и Канук, ехавшие по морю на лодках, встретились и сразу вступили в спор — кто из них старше? Канук доказал, что он старше и сильнее, и повел Эля угощать в свой дом. Здесь Элю страшно понравилась пресная вода, которую он украл при помощи хитрости⁵. Тлинкитский миф в расплывчатой форме содержит мотив соревнования двух культурных героев, принимающий более законченный вид у других племен Северной Америки. В некоторых тлинкитских мифах Элю противостоит в качестве злого начала его дядя по материнской линии, умерщвляющий его братьев⁶. Из мифов племени квакиютль видно, что миф о Вороне связан с близкочуждым циклом. Сын Ворона освобождает солице из плена, после чего с солнца спускаются два близнеца, создающие мир и все явления природы⁷. У племени накомсиласала главными культурными героями, устраивающими мир и создающими рыб, являются два брата, один из которых начинает охоту на китов, создает людей из кедр, устраивает рыбные бухты⁸. В целом для всего северо-западного берега Америки типичен космогонический миф, хотя и построенный на дуалистической основе, но характеризующийся, во-первых, сохранимостью зооморфных образов героев, во-вторых — отсутствием острого антагонизма между ними, в-третьих — тем, что герои преимущественно устраивают мир, а не создают его.

К тому же типу принадлежат алгонкинские космогонические легенды. Главное действующее лицо алгонкинской мифологии — Манабуш (или Манабозо, Мичабо, Нанибуш) — Великий Кролик (заяц)⁹. Это король зверей. Рассказы о его происхождении различны. Согласно одной версии, его отец — западный ветер, а его мать — праправнучка луны. Иногда Великий Кролик принимает форму волка, птицы, зайца, окруженного целым стадом четвероногих. Иногда он появляется в виде человека огромной силы и роста, наделенного замечательными магическими способностями, он уничтожает змей и злых духов; иногда он проявляет склонность к шуткам и озорству. Он никогда не служит предметом поклонения, но он — великий дух, устроитель мира; он высушил воду потопа. Произошло это так. Однажды Манабуш охотился со своим братом волком, который провалился сквозь лед и был проглочен змеей, обитавшей в глубинной воде. Тогда Манабуш превратился в пень и, дождавшись, пока король змей выполз по-

⁴ Воас, 1916, стр. 567.

⁵ Вениаминов, 1840, III, стр. 51—55.

⁶ Литке, 1834, I, стр. 146—148.

⁷ Воас, 1893, стр. 445.

⁸ Там же, стр. 430.

⁹ Одной из наиболее ранних записей алгонкинского мифа о Великом Заяце является запись Николаса Перро (1680—1718 гг.) — траппера, хорошо знавшего индейцев. Опубликовано: Blais, 1911, I, стр. 31.

греться на солнце, убил его. Тогда змеи вызвали потоп. Маиабуш спасся на вершине дерева, росшего по мере того, как прибывала вода. Вслед за этим он должен был добыть землю. Он посылает различных водяных животных на дно за землей, но никому не удается достать дна. Наконец, мускусная крыса приносит маленький кусочек ила, из которого Манабуш создаёт землю¹⁰. Манабуш борется с чудовищами, населявшими землю первичного периода, и побеждает их. Он убивает страшную змею, пожиравшую людей и животных. Иногда в мифах эта змея заменяется гигантским лососем, в «Песне о Гайавате» Лонгфелло проглатывающим Гайавату. Манабуш попадает во чрево чудовища, где он находит своих братьев — медведя, оленя, ворона и многих других. Они танцуют в брюхе чудовища военный танец. Манабуш добирается до сердца чудовища и, умертвив его, выводит проглоченных на свежий воздух. Манабуш не создает мир, но *устраивает* его, приводя в порядок первичный хаос. Кроме победы над чудовищем, он добывает огонь, водворяет солнце на небо, восстапавливает землю после потопа, создает человечество и утверждает правила жизни. В некоторых версиях Манабуш создает людей из скелета животных, рыб, птиц. Другая версия рассказывает, что он женится на мускусной крысе и от этого брака происходит род человеческий¹¹. Таким образом, главное действующее лицо алгонкинских мифов еще не свободно от зооморфности, но не является стопроцентным животным. Великий Кролик, Манабуш, обладает способностью превращаться из человека в животное, из животного в человека, но действия и характер его человеческие. Его зооморфность архаическая, пережиточная, до некоторой степени символическая. Идеядцы считают Кролика воплощением хитрости и ума. Алгонкинская мифология обнаруживает стремление освободить своих героев от зооморфных черт и наделить их чертами антропоморфными. В то же время в мифах о Манабуше заметны дуалистические черты. Так, меномини рассказывают, что старая женщина по имени Нокомис имела дочь. Последняя родила мальчиков-близнецов, один из которых умер, причинив смерть своей матери. Оставшийся в живых мальчик был Манабушем, Великим Кроликом. Когда он подрос, он создал животных, похитил для людей огонь, оживил своего мертвого брата-близнеца и сделал его своим компаньоном¹². Миф меномини обнаруживает ближайшее совпадение с мифом ирокезов. Последний только более закончен и дуализм его более развит. Однако в мифах многих алгонкин-

¹⁰ См. Brinton, 1882, стр. 39—42; Wied, II, стр. 152; Dänhard, 1907, I, стр. 74—88. Ныряние за землей известно в Америке мандамам, гуринам, сиу, майду, алгонкинцам, чипевеа, оттава, виннебаго, чирокам, кри, йокутам, чинукам.

¹¹ Parkman, 1902, стр. 66 и след.

¹² Hoffman, 1896, стр. 113—114. См. также ленапскую версию: Brinton, 1885, стр. 130—131.

ских племен уже отчетливо выступают черты довольно оформленной дуалистической космогонии — с той только разницей, что противоположность характеров двух братьев не выявлена так отчетливо, как у ирокезов. Скорее даже на первый план здесь выступает мотив дружбы. Так, по версии племени потаватоми, Манабуш имел брата Нанату и они вместе заботились обо всем живущем под землей и на земле, и о птицах, летающих в воздухе. Но подземные силы позавидовали могуществу братьев и увлекли Нанату в подземный мир. На четвертый день Манабуш извлекает брата из-под земли, но уже поздно, и Наната снова возвращается в подземное царство. В мифах наскapi Манабуш действует вместе со своим братом и партпером Мессуа, которого он пытается спасти от подземных или подводных духов.

В некоторых алгонкииских вариантах брат Маиабуша носит имя Чибайбас, под которым он выведен Лонгфелло в «Песне о Гайавате». Известны варианты с остро выраженным антагонизмом между братьями. Так, в генеалогическом предании делаваров «Валум Олум» рассказывается, что мир сотворили добрый и злой маниту, между которыми происходит борьба¹³. В мифе оджибве говорится, что Маиабуш сделал человека из глины, велел ему повернуться лицом к востоку и ждать; утром Манабуш пришел за ним, но человек исчез. То же самое повторилось со вторым человеком, затем с женщиной, вылепленной Маиабушем. Их уносил злой дух. Тогда Манабуш создал четырех могущественных птиц, расставил их по четырем углам земли, и они охраняли вьювь созданных людей от злого духа¹⁴. Следующий шаг по пути развития дуалистических представлений, а одновременно по пути освобождения мироустроителей от зооморфных черт делает калифорнийская мифология*. Здесь, несмотря на лингвистическую пестроту населения, мифология весьма разнообразна. Прежде всего она характеризуется чрезвычайным развитием космогонического мифа, неизменно построенного на дуалистической основе.

Некоторые мифы рассказывают только о сотворении людей, другие поднимаются до подлинных космогонических мотивов. Миф племени майду рассказывает, что Кодоямпе и Хеллокайс пришли с востока. Кодоямпе захотел сотворить людей, но Хеллокайс стал его отговаривать. Кодоямпе не послушался: он взял две желтые палочки, положил их рядом с собой на ложе и велел им ночью превратиться в мужчину и женщину. Ночью Хеллокайс несколько раз будил Кодоямпе и с насмешкой спрашивал — где же его люди. Но рано утром Кодоямпе почувствовал легкое прикосновение к телу. Проснувшись, он увидел мужчину и женщину. Тогда Хеллокайс, сгорая от зависти, решил тоже создать людскую пару. Он взял две палки и положил в свою постель.

¹³ Brinton, 1885, стр. 130—131.

¹⁴ Blackwood, 1929, стр. 321.

В течение многих ночей тщетно ждал он их превращения. Наконец однажды утром он проснулся от двух сильных ударов в бок. Перед ним стояли две женщины, одна из них была одноглазая. Хеллокайс впал в отчаяние. Он умолял Кодоямпе сделать для него мужчину. Но тот отказался. Хеллокайс просил вставить женщине второй глаз, но и этого не смог добиться. Вот почему бывают кривые люди.

Кодоямпе послал человека на землю, тогда цветущую и плодородную. Все животные и птицы были тогда ручными. Кодоямпе велел ловить дичь руками и жарить ее в доме, не разводя костров в лесу. Но Хеллокайс посоветовал человеку жарить дичь прямо в лесу. С тех пор животные разбежались и стали дикими, а кусты и деревья перестали приносить плоды¹⁵.

В этом бесхитростном мифе намечается хорошо знакомая нам противоположность между способным, удачливым героем и его неловким и неуклюжим антиподом. Но ни тот ни другой еще не творцы, а лишь устроители мира. У шонопов, судя по коллекции мифов, собранных Лоуи, также отсутствует миф о сотворении мира¹⁶. Подлинно шононская мифология иачинается, очевидно, с сотворения людей. Главные герои — Сунауви и Койот. Сунауви предлагает, чтобы умершие воскресали через год после смерти. Койот не согласен: «Когда кто-либо умрет,— говорит он,— пусть его похоронят родственники, обрежут волосы, выкрасят лица и будут причитать». Тогда Сунауви умерщвляет сына Койота и не позволяет его воскресить. С тех пор Койот каждое утро воет на холмах, с тех пор иа земле царит смерть.

Более широко развиваются деятельность герои-устроители другого цикла калифорнийских мифов — цикла, связанного с извлечением земли со дна. Миф племени хока таков: вначале была только вода. Койот и Серебряная Лиса жили на небе, где был мир, подобный этому. Лиса хотела сотворить вещи, но Койот воспротивился этому плану. Тогда Лиса послала Койота колоть дрова. Затем она просверлила дырку в нижний мир и спустилась вниз. Кругом простиралось безбрежное море. Лиса устроилась на маленьком островке. Скоро Койот спустился к ней. Но островок был так мал, что им вдвоем было тесно. Тогда Лиса увеличила остров, чтобы оба они могли поместиться. Затем она построила дом для танцев, а Койот помогал ей в мелочах. Затем Лиса раскатала землю во все стороны, на север, юг, восток и запад, и придала миру современную форму. Она сотворила деревья, холмы, животных и людей. Затем миф повествует о ссоре, происшедшей между Лисой и Койотом, о том, как Койот пытался убить Лису, как он создал назло ей пустыни, скалы, длинную зиму. Цикл мифов

¹⁵ Powers, 1877, стр. 292.

¹⁶ Lowie, 1924. Миф № 1, записанный у южных юта,—слишком очевидный дословный пересказ библейского сотворения мира: создание мужчины из земли, женщины из ребра, древо познания, змей-соблазнитель.

о Лисе и Койоте известен многим племенам Калифорнии. В нем творческую роль играет Лиса. Койот лишь портит все ее начинания. Между Лисой и Койотом существует вражда, лишь изредка, однако, переходящая в смертельную¹⁷. Связь этого мифа с дуальной организацией отчетливо видна: Койот — неизменный тотем одной из фратрий почти у всех калифорнийских племен, еще сохранивших дуальную организацию.

Миф йокутсов интересен сочетанием дуалистического мотива с мотивом добывания земли со дна океана. «Орел и Ворон хотели сделать землю во времена, когда существовала только вода. Различные животные ныряли вглубь, но не могли достать землю. Наконец, достала ее Куикуи — небольшая утка. Глубоко нырнув, она захватила иемного ила. Все, что было у ней в носу, ушах и лапах, вымыла вода, ио немного земли сохранилось под когтями. Орел взял эту землю и, смешав ее с табаком, отдал Ворону, которого называл своим другом. Орел, Ворон и Утка участвовали в создании земли, но Орел первый пожелал ее создать»¹⁸.

Характер законченной дуалистической космогонии с напряженной борьбой героев, воплощающих противоположные начала, носят мифы племен серрано и кахуилла. Миф последнего племени настолько интересен, что мы процитируем его почти целиком:

«Вначале не было ничего, кроме тьмы. Временами светлело, но месяца и звезд не было. Звуки, грохот и шум слышались время от времени. Красный, белый, синий и коричневый цвета появились в одном месте тьмы. Все это сплелось в дугу, вращаясь. Все это происходило в одном месте. Все это слепилось в один шар материи, который трясся и вертелся. Отсюда возникли два зародыша. Это произошло в пространстве и тьме. Все это произошло преждевременно; все остановилось, ибо оно было мертворожденным. Затем снова свет собрался вместе, объединенный и произведенный. В это время зародыши росли быстро, — дети внутри говорили друг с другом. Выспрашивали друг друга: „Кто мы?“, ибо в то время они не знали друг друга. Так как они были в мешке, они катались вперед и назад. Они вытягивали руки и колени, чтобы сделать дырку и выйти наружу. Затем они назвали себя Мукат и Темайауит. Сначала их головы вышли иаружу; обе головы показались одновременно. Затем показались их плечи, ребра, талии, бедра, колени и ступни. Так они вышли из своих домов во тьму, и они не могли видеть друг друга сквозь темное пространство. Сидя во тьме, Темайауит сказал: „Я старше тебя, ибо я первый услышал звуки, исходящие не из тьмы“. Мукат возразил: „Нет, я старше, ибо я услышал первый“. Они начали ссориться. Тогда Темайауит сказал: „Что, можем мы глотать наш дым и пускать его сквозь тьму?“. Мукат ответил: „Почему утверждаешь,

¹⁷ Schmidt, 1929, II, стр. 173—200.

¹⁸ Там же, стр. 273.

что ты старше меня? Вынь трубку из своего сердца через рот“. С этими словами Мукат вынул из своего сердца черную трубку, а Темайаут вынул из своего сердца белую трубку.

Темайаут спросил Муката: „Что мы будем курить в трубках?“. Мукат ответил: „Почему ты утверждаешь, что ты старше меня? Мы вынем из наших сердец табак. Мы будем жевать его и курить в наших трубках“. Он вытащил черный табак из своего сердца, и Темайаут вытащил белый табак из своего сердца. Их трубки были цельные, и Темайаут спросил Муката: „Как мы откроем наши трубки, чтобы курить и жевать табак?“. Мукат ответил: „Почему ты утверждаешь, что ты старше меня, если ты не знаешь, что нашими усами мы можем просверлить отверстия, через которые будет идти дым?“. Они просверлили дырки, но те оказались слишком большими, и табак провалился; тогда из своих сердец они достали еще белые и черные материалы и сделали дырки меньше. Все было палажепо, но у них не было огня. Тогда Темайаут спросил Муката: „Как зажжем мы наш табак, чтобы курить его?“, и Мукат ответил: „А ты еще утверждаешь, что старше меня; а до сих пор ты не знаешь, как зажечь трубку. Мы вынем из наших сердец солнце и от него загорятся трубки“. И он начал вытягивать солнце. Оно вышло из его рта, но выскочило из рук и упало к ногам. Он попытался схватить его, но оно оказалось слишком тяжелым, укатилось и исчезло во тьме.

Тогда Мукат вынул из сердца своего западный свет, а Темайаут из сердца своего восточный свет. Мукат зажег свою трубку. Дым от нее подымался вверх, образовывал облака. Он дул на них, выпускал клубы дыма, и говорил: „Это куски наших сердец, это убивает наши сердца“.

Чтобы доказать, что он старший, он поднял свою трубку, говоря: „Я опускаю свою трубку“. Темайаут посмотрел вниз и спросил: „Где ты?“. Темайаут пытался найти ее внизу, но Мукат обманывал его, держа трубку вверх. Наконец он нашел ее. Мукат сказал: „Ты уверяешь, что ты старше, но ты недостаточно умея, даже чтобы понять это“. Темайаут, накурившись вдоволь, сказал: „Я держу ее наверху“, и опустил ее вниз. Но Мукат знал, где она находилась, сразу нашел и взял ее. Так он доказал, что он старший. Затем они курили, и Темайаут спросил Муката, что они будут делать дальше. Мукат ответил: „Мы вытащим из наших сердец ось мира“, и они вытащили ее из своих сердец. „Подыдем ее, поставим ее, вашу центральную ось мира, нашу центральную ось мира. Поставим ваше сердце мира, наше сердце мира“ Они поставили ее в воздухе, но она не стояла. Тогда они вытащили из сердец различные сорта змей, чтобы поддержать центр мира. Они велели змеям держать ее, но те не были в состоянии это сделать. Тогда они вытащили из сердец две скалы и оперли ось на них, но ось продолжала двигаться. Тогда они вытащили из сердец своих пауков-пряделщиков, и пауки растянули свои нити по всем

направлениям от верхушки оси и, наконец, центральная ось мира стала твердо.

Оба сказали: „Теперь все в порядке, наше сердце мира, ваше сердце мира“, и они начали карабкаться на ось, говоря: „Мукат, Темайауит карабкаются вверх, ползут вверх“. На полпути они запели и все время, карабаясь вверх, они пели и называли друг друга по именам. „Мы, Мукат и Темайауит, сидим на вершине, на острие центральной оси мира“. Сверху они взглянули вниз и увидели облака дыма, катящиеся от места, с которого они пришли.

Темайауит спросил, откуда идет дым. Мукат ответил: „Он находится там, где мы лежали, и идет оттуда со дня нашего рождения. Это черная кровь, красная кровь, светлая кровь, оспа, болезни, простуды горла, судороги спины, нарывы, свинка, сыпь, чесотка, воспаление и болезнь глаз, острые боли тела, паралич, судорога, венерическая болезнь, ревматизм, истощение, опухоли и другие болезни“. Все это было в облаках дыма, выходящих с того места, где они появились. Затем Мукат сказал: „Мы должны дать силу мужчине и женщине, с тем чтобы каждую болезнь мог вылечить кто-нибудь, обладающий силой. Эти будут шаманами“.

Мукат был по западную сторону центральной оси мира, а Темайауит — по восточную сторону. Мукат сказал Темайауиту: „Какая сторона будет старшая?“. Темайауит ответил: „Та сторона, где ты находишься“. Тогда Мукат сказал: „Я старше тебя, поэтому старшей стороной пускай будет Запад, потом Север, потом Юг, потом Восток“. Поэтому, когда теперь люди заходят в дом церемоний, они дуют на запад, север, юг и восток.

Темайауит сказал: „Как сделаем мы землю?“. Мукат ответил: „Ты видишь — я старше тебя, мы вытащим землю из наших сердец“. И он вытащил черную землю из своего сердца, а Темайауит вытащил белую землю из своего сердца. Эту землю они поместили на вершине центральной оси мира, но она скатилась оттуда и пропала. Из своих сердец они извлекли всех черных и белых пауков, которые протянули нити по всем направлениям. Теперь они вторично вытащили черную и белую землю из своих сердец и поместили ее на вершине оси. Растянув эту землю, они вытащили из своих сердец все сорта муравьев, которые растащили землю во всех направлениях. Чтобы ускорить это, они соединили два вихря, которые широко развеяли белую и черную землю. Так была сделана земля. Но она двигалась и не могла стоять. Муравьи были слишком слабые, они не могли держать ее прочно. Из своих сердец Мукат и Темайауит извлекли океан и поместили его вокруг мира и таким же способом они создали Панатевелевум и Панакнивитуи — двух водяных демонов — и поместили их в океан. Всех водных тварей поместили они в океане. Затем они извлекли священные морские травы, священные перья для танцев шамана и поместили их в океан. Так общими усилиями была создана земля, и она была плоска, как стол.

Из своих сердец они снова вынули небо, но оно полетело и развеялось на ветре. Тогда они сделали звезды, которые закрепили небо, тогда они сделали два вихря, которые погнали дно неба прямо на место.

Творцы решили создать тварей для земли. Темайауит вытащил из своего сердца койота, чтобы он был первым помощником. Мукат вытащил рогатое животное, которое могло видеть во тьме. Мукат делал тварей из черной грязи, Темайауит — из белой грязи, и каждый из них начал делать тела людей. Мукат работал медленно и тщательно, создавая прекрасное тело, которое человек имеет и теперь. Темайауит работал быстро, делая грубое тело, с брюхом по обеим сторонам, с глазами по обеим сторонам и с руками, похожими на лапы собаки. Творцы работали в темноте, и рогатый жаворонок наблюдал за их работой. Когда тело было закончено, жаворонок говорил: „м-м-м. Готово“ И койот подбегал, брал тело и уносил, кладя тела, созданные Мукатом и Темайауитом, отдельно. Последний работал втрое быстрее первого и сделал гораздо больше грубых тел, чем Мукат сделал хороших фигур. Все это тянулось очень, очень долго.

Наконец Мукат остановился и извлек из своего сердца луну, и она осветила мир, так что творцы могли взглянуть на свои создания. Мукат посмотрел на создания Темайауита и сказал: „Неудивительно, что ты кончил их так быстро, ты плохо работал“. Темайауит захотел узнать, что же плохо, и Мукат сказал: „Они имеют по два лица, глаза расположены по всем сторонам, животы по обеим сторонам, ноги заострены с обеих сторон, а руки, как собачьи лапы“. Темайауит возразил: „Ты прав, но и твоя работа плоха. Одно лицо, человек не может смотреть назад. А мой может идти и смотреть в обе стороны. У твоего пища будет падать сквозь пальцы, а мой будет крепко держать ее в лапах“. „Да,— ответил Мукат,— но твоя тварь не может охватить и держать что-либо своими руками, не может носить ничего на себе, потому что у нее нет спины и плечей, не может стрелять из лука, потому что она как собака“. „Ну,— сказал Темайауит,— она не будет стрелять“. „Нет, она должна стрелять“,— возразил Мукат. „И не должно быть смерти“,— сказал Темайауит. Мукат ответил: „Да, не должно быть смерти“. „Если они умрут,— сказал Темайауит,— они вернутся“. „Если они вернутся, они будут вонять мертвечиной“,— возразил Мукат. Темайауит: „Они могут очиститься глиной и куреньями и натереть свои тела соленой травой“. „Если они будут возвращаться,— возразил Мукат,— мир станет для них тесен“. Темайауит ответил: „Мы его расширим“. „Но для них всех не хватит пищи“,— ответил Мукат. „Они смогут есть землю“,— сказал Темайауит. „Но тогда они съедят всю землю“,— ответил Мукат. Темайауит сказал: „Но в нашей силе будет уничтожить их опять“. На этом кончился диспут. Темайауит был сердит, потому что он всегда проигрывал в каждом споре. Он сказал: „Я пойду

на дно земли и возьму с собой все мои создания, землю, небо и все, что я сотворил“. Мукат ответил: „Бери свое, но оставь мое“. Темайауит дунул, и его дыхание открыло землю. Его творения опустились вниз вместе с ним, все, за исключением луны, пальмы, койота, утки и немногих других. Он пытался захватить с собой землю и небо; дул страшный ветер, земля сотрясалась, небо дрожало и колебалось. Мукат опустился на колени и одной рукой держал свои создания, а другой — небо. Он крикнул: „Хи, хи, хи“, и теперь люди кричат так во время землетрясений. Во время этой борьбы все горы и каньоны появились на поверхности земли, образовались русла рек и воды наполнили их. Наконец, Темайауит исчез внизу, стало тихо, земля перестала содрогаться, но неровности на ее поверхности сохранились и поныие. Так все создания Муката остались живы. Пока было еще темно, белые люди ускользнули на север, воспользовавшись тем, что Мукат держал небо. Солнце внезапно появилось, и все твари Муката так обрадовались, что начали внезапно чирикать как птицы, и каждая тварь на своем языке».

На этом мы закончим несколько затянувшееся цитирование мифа и доскажем конец своими словами. Темайауит больше не упоминается в мифе, рассказывающем о дальнейших действиях Муката: Мукат учит людей многим полезным вещам и созданная им женщина — луна — делит их на фратрии Койота и Дикой Кошки и велит петь друг про друга обидные песни. Закончив свою деятельность, Мукат начинает слабеть и, наконец, к общему горю всех его созданий, умирает. Таков замечательный дуалистический миф племени кахуилла¹⁹.

Миф этот во многом напоминает зороастрийский, сохраняя, однако, более примитивный облик. Интересно рождение мироустроителей из первозданного хаоса, еще более интересен чисто зороастрийский спор о первородстве, прообраз грядущей вражды. Противоположность их характеров, не будучи еще антагонистической, все же выражена вполне отчетливо. Их деятельность остается еще в значительной мере мироустроительской: землю, луну, «ось земли» и пр. они в готовом виде извлекают из своих сердец. Собственно созидательная деятельность начинается только с сотворения людей. Характерны также разделение мира между двумя творцами, уход Темайауита в подземное царство, наконец, символика цветов и стран света: Темайауит — созидатель всего белого, Мукат — черного, Темайауит — хозяин востока, Мукат — хозяин запада. Наконец, связь с фратриями отчетливо видна из заключительной части мифа.

Еще более напоминает зороастрийский дуализм космогония ирокезов. Ирокезско-гуронский дуалистический миф известен очень давно. Первые записи его содержатся еще в донесениях ие-

¹⁹ Strong, 1929, стр. 130—143 (I).

зуитов XVII в. Сагарда (1615 г.), Ле Жена (1633 г.), Раженю (1645—1646 гг.)²⁰. Впоследствии он был очень подробно записан среди всех ирокезских племен. Ему посвящена большая литература²¹ и он пользуется настолько широкой известностью, что мы лишь изложим вкратце его основные черты.

В далеком прошлом глубокая вода покрывала всю землю. Суши нигде не было. Воздух был наполнен птицами, а чудовища владели землей. С неба упала женщина. Две утки поддерживали ее и положили на черепаху, сильного зверя. Черепаха послала различных животных за землей. Бобр, выхухоль, нырок и другие животные безуспешно ныряли за землей. Никто из них не мог достать дна. Наконец жаба принесла со дна во рту немножко ила. Женщина уложила ил вокруг черепашого щита. Так положено было начало суши, которая стала расширяться в разные стороны, пока не сделалась годной для растений и животных. Ирокезы считают, что земля держится на спине черепахи. Женщина, упавшая с неба, была беременна. По одному варианту, она рождает дочь, которая, в свою очередь, рождает близнецов; по другому варианту, близнецов рождает сама небесная женщина. Близнецы пререкались между собой еще в утробе матери. Старший, Иоскега, — Великий Ум, Небодержатель, вышел на свет обычным путем. Младший — Тавискарон, стараясь опередить своего брата и получить право первородства, разорвал чрево своей матери и погубил ее. На могиле матери выросли первые тыквы, кукуруза и бобы, которые возделывают с тех пор индейцы. Иоскега и Тавискарон, братья-близнецы, обладают противоположными характерами и склонностями. Иоскега умен и благожелателен, Тавискарон полон злобы. Иоскега дежурил на могиле матери и открыл полезные растения. Он отправился в поисках своего отца на восток и получил там волшебную силу; он сделал землю обитаемой для людей, создал заливы, реки, рыбные озера, вывел животных из пещер, где они жили во тьме, сотворил солнце и месяц; увидев однажды свое отражение в воде, он создал по своему образцу фигурки из глины и наделил их жизнью; это были первые люди. Наконец, он заставил свою бабушку сыграть с ним в камешки и выиграл у нее власть над землей. Не таков Тавискарон. Он наделен разрушительными склонностями. Он создан из льда или кремня (эти предметы обозначаются в ирокезском языке одним словом). Его призвание — в разрушении всего живого. Он создал всех вредных животных: пум, ягуаров, волков, медведей, змей и насекомых. Он создал шипы и колючки, скалы и лощины, устроил землетрясение. Однажды

²⁰ Прекрасная запись этого мифа и собрание многочисленных литературных вариантов см.: Barbeau, 1915, а также Kenton, 1927, стр. 84, 229.

²¹ Smith, 1883. Наиболее подробное изложение мифа, записанного среди онандагов, сенека, могавков, см.: Hewit, 1918, стр. 460—462; Parker, 1923, стр. 8—9, 411—416. На русском языке: Тэйлор (Тайлор), 1897, II, стр. 356; Веселовский, 1890, стр. 42—45.

он поймал всех полезных животных, спрятал их в пещеру, разогнал всех птиц и похитил солнце. Но Иоскега выпустил животных, собрал птиц, освободил из плена солнце. В этой части миф принимает космические черты: Иоскега — олицетворение лета, Тавискарон — зимы. Но в мифе имеется и социальная сторона: Иоскега научил людей охотиться, ловить рыбу, пользоваться растениями и фруктами, дал им огонь; он учил их жить по-братски и относиться друг к другу доброжелательно. Тавискарон противодействует всем начинаниям Иоскеги. Иоскега хотел устроить в каждой реке по два течения — одно вверх, другое вниз. «Пусть люди хоть в одну сторону да потрудятся», — сказал Тавискарон и не только не дал брату сделать по-своему, но сотворил еще пороги и быстрины. В результате постоянных разногласий братья вступили в единоборство. Тавискарон был ранен и бежал в подземное царство. Во время бегства из раны его лилась кровь, каждая капля которой превращалась в кремень. Иоскега же удалился на небо, где он живет со своей бабушкой. По мнению ряда исследователей, дуалистический миф ирокезов принадлежит к циклу космических мифов. Тайлор толкует Иоскегу как олицетворение дня, Тавискарона — ночи²². Ловенталь усматривает в Иоскеге олицетворение жизни²³; по мнению Кунике, добрый брат представляет солнце, злой — месяц²⁴. Все эти истолкования находят известные подтверждения в образах ирокезских мифов и могут считаться в известной степени правдоподобными. Однако необходимо учитывать, что все эти истолкования опираются на весьма поздние атрибуты, которыми братья-близнецы не обладали с самого начала. Несомненно, что образы и типы братьев-близнецов, наделенных еще чисто человеческими чертами, лишь в незначительной степени обладающих магической силой и совсем лишенных космических черт, принадлежат к древнему слою ирокезской мифологии. Так, в гуронском мифе о двух братьях последние, будучи устроителями мира, почти не отличаются от простых людей²⁵. Еще более архаическая форма мифа свойственна, как мы видели, алгонкинам, у которых герои обычно не свободны от зооморфных черт. Но в то же время Иоскега ирокезов во многом идентичен Манабушу алгонкинов. Мы говорим не только о совпадении их ролей культурных героев, мироустроителей, но также о совпадении во многих деталях их походжений и истории их рождения. Следовательно, до некоторой степени можно, переходя от мифологии северо-западных индейцев к мифологии алгонкинов, затем калифорнийцев и ирокезов, увидеть последовательное развитие североамериканской мифологии, сопровождавшееся исчезновением зооморфных черт мироустроителей, распро-

²² Тэйлор (Тайлор), 1897, II, стр. 359.

²³ Loewenthal, 1913, стр. 78.

²⁴ Kunike, 1926, стр. 9—11.

²⁵ Powell, 1881, стр. 44.

странением силы и могущества последних, обострением конфликта между братьями-мироустроителями*.

Из этого цикла выпадает своеобразная дуалистическая серия космогонических мифов юго-запада и в особенности юго-востока. Здесь, среди земледельческих племен, прежде всего среди индейцев пуббло с их изысканной культурой и развитым символизмом, сложились замечательные, поэтические по образам, сочные по краскам мифы, изложение которых требует многих печатных листов²⁶. Мы ограничимся содержанием нескольких, наиболее необходимых для нашей темы моментов.

У акома и сия первая роль в мифе о мироустройстве принадлежит двум женщинам, сестрам. Акома рассказывают: первым сверхъестественным существом был Утчсити (мужчина). Кроме него, существовали две сестры — Наутсити и Иатику. Утчсити явился во сне сестрам и сообщил, что люди находятся под землей. Сестры прорыли яму и выпустили людей наружу. Сестры дали людям земледелие. Затем они собрали всех людей и предложили им выбрать между ними. Часть людей пошла за Наутсити, которая повела их на восток, — это предки Восточной фратрии; другая часть пошла за Иатику, поведшей их на Запад. Это предки фратрии Запада²⁷.

Сиа рассказывают, что сначала был только паук. Ничего больше не было на свете. Паук тянул нити с севера на юг и с востока на запад. На нити он сделал два узла. Никто не знал ценности этих знаков. Только Суссоистиико, творец, знал ценность этих узлов. Из них он создал двух женщин. Они были прародительницами людей. От одной из них произошли индейцы, от другой — европейцы (в древнем варианте Красные и Белые люди, т. е. люди разных фратрий). Затем творец разделил людей на кланы и создал землю и солнце, а Две Матери создали из желтого и черного камня месяц, звезды и построили первые дома. Затем сестры создали людей. Сиа подробно рассказывают о различных приключениях в жизни первых людей, о бесконечных ссорах, о трудностях, которые они испытывали. Для того чтобы избавить людей от этих трудностей, Солнце создало братьев-близнецов, похождения которых занимают значительную часть мифа. Близнецы растут с необычайной быстротой. Выросши, они отправляются на поиски своего отца — Солнца. Преодолев ряд трудностей, они добиваются к нему, но он встречает их негостеприимно. Они уходят от него, унося лук со стрелами. Они убивают чудовищного волка, очищают землю от чудовищ и каннибалов, организуют религиозные общества среди людей и, выполнив все это, покидают землю²⁸. Мифы

²⁶ Основные источники: для хопи — Stephen, 1929; для акома — White, 1932; для сия — Stevenson, 1894; для зуньев — Cushing, 1883; Cushing, 1896.

²⁷ White, 1932, стр. 142.

²⁸ Stevenson, 1894, стр. 27.

сия и акома распадаются на два слоя: древний слой, в котором главная роль принадлежит женщинам и который перекликается с древнейшими меланезийскими и австралийскими мифами, но в Новом Свете стоит особняком²⁹, и более поздний, но все же весьма архаический слой, где главная роль принадлежит уже братьям-близнецам. Особенно ярко представлен он в пышном по оформлению космогоическом мифе зунъев.

Сначала творец вещей пребывал один во тьме крошечной, рассказывают зуньи. Затем, посоветовавшись сам с собой, он превратил себя в солнце, отца людей. Он осветил пустынные дали лучами, которые упали на поверхность безграничного моря. Он создал мир двойственным, состоящим из «четырежды сладчайшей всеобъемлющей матери Земли» и «всепокрывающего отца Неба». От того, что Небо и Земля лежали вприжимку, явилась жизнь, появились животные и люди, и тогда мать Земля оттолкнула отца Небо и отдалась от него. В это время люди жили в четырех пещерах нижнего мира. В самой нижней из пещер человек впервые осознал свое существование. Было темно и тесно, и когда люди подросли, они стали давить друг на друга. Они были несчастны.

Тогда Солнце создало из пены морской двух Возлюбленных Близнецов: левого — старшего и правого — младшего. Оно наделило их бессмертной юностью, силой, почти равной своей собственной силе, создало для них лук — радугу, стрелы — молнии, щит, подобный своему щиту, дало им силу колдовства, кремневый нож, великий магический нож войны. Этим ножом вырезали близнецы облик современного мира, горы и скалы, реки и каньоны, холмы и долины. Стрелами пробивали они толщу земли и спустились в подземное царство, во тьму нижнего мира. Здесь, как вожди людей, они жили со своими детьми-людьми, с родом человеческим. Они познали их горести и решили вывести их из тьмы крошечной. Магическим ножом они прорезали потолок пещеры и вывели людей во вторую пещеру, которая не была так темна и низка. Затем через третью и четвертую пещеру близнецы вывели людей под солнце. Мир был покрыт водой. Он был сыр и неустойчив. Чудовища возвышались над водой. В центре мира располагался остров, на который под лучами Солнца вышли люди. И лучи ослепили их, и люди упали ниц, крича от ужаса, закрывая глаза руками. Они были черны, как пещеры, в которых они жили, и они были наги, как звери. Близнецы повели их на восток, к Солнцу. Где близнецы касались воды, там вода высыхала и появлялась земля. При помощи магического щита, радуги-лука и молнии близнецы очистили землю от чудовищ, высушили воду и создали для людей обстановку, годную для обитания. Они дали людям культуру, учредили жреческие должности и разделили племя зуньи на

²⁹ Он известен еще у хопи. См. Alexander, 1916, стр. 204.

людей Зимы с вороной в качестве тотема и на людей Лета с тотемом макао (попугай) ³⁰.

Подобную же роль миростроителей, благодетелей человечества, учредителей дуальной организации близнецы играют в мифологиях хопи ³¹ и чоктава ³², но особенно полная запись подобного мифа содержится в древней книге майя «Пополь Вух». Мирозрение майя построено на отчетливо выраженном дуалистическом базисе. Добрая сила, сила света, находится в постоянной и нескончаемой борьбе с силами зла и тьмы. Почти каждое доброе божество имело злого антипода.

Главное место в пантеоне майя занимал бог, которого принято называть «бог с римским носом». Имя его, очевидно, было Ицамна. Согласно испанским писателям, Ицамна был создатель и творец всего сущего, изобретатель письма, создатель цивилизации майя, бог света и жизни. Этот «Зевс» майя изображался в виде старого человека с высоким лбом, резко очерченным носом, открытым беззубым ртом или одним гротескно увеличенным зубом *. На древних монументах ему придавали атрибуты: солнце, месяц и планету Венеру **. Он — охранитель маиса ***, благожелательный по отношению к людям деятель. Ему противостоит А-Пуч ****, господин смерти, главное злоторное божество. Его жена изображается в виде страшного сочетания скелетных и мясистых частей. Его голова — череп с нормальными ушами ³³. Близнечная основа этого дуализма раскрывается в исторических книгах майя. Первая книга «Пополь Вух» рассказывает о сотворении мира и подвигах божественных близнецов. Хунахпу — прародитель майя *****, Гукумату — перистая змея и Хуракам — бог ветра, собрались на совет и решили создать мир. «Земля!», — крикнули они хором, — и земля появилась. Таким же путем были созданы все животные. Но боги остались ими недовольны — ведь животные были бессловесны и не могли отблагодарить своих создателей. Тогда боги создали людей из глины, но и они не понравились и были разбиты. Тогда на совет были призваны Хпенякок и Хмухане — отец и мать богов. Решено было сделать людей из дерева. Но и деревянные люди оказались плохи, и боги решили уничтожить их. Боги послали птиц, которые терзали тела людские и выклевывали глаза. Животные напали на людей. Даже домашняя утварь напала на своих хозяев. Люди были уничтожены. Только немногие спаслись и стали предками маленьких обезьян, до сих пор живущих в лесах Гватемалы. На этом предание майя о сотворении мира, к сожалению, обрывается и переходит прямо к истории божественных близнецов *****. После потопа жило ужасное существо — Вукуб, большая часть тела которого состояла из золота, серебра, драгоценных

³⁰ Cushing, 1883; Cushing, 1896, стр. 379 и след.

³¹ Stephen, 1929, стр. 3.

³² Swanton, 1931, стр. 32.

³³ Spinden, 1928, стр. 99—101.

камой. Вукуб был заносчив, хвастлив, непочтителен и рассердил богов. Боги послали на землю близнецов Хунахпу и Хбаланкве покончить с неприятностями. Вукуб владел прекрасными фруктовыми деревьями, плодами с которых он питался. Однажды близнецы пришли к нему в то время, когда он карабкался на дерево за фруктами. Хунахпу, проворно приставив духовое ружье ко рту, выстрелил в чудовище. Вукуб упал с дерева, и Хунахпу напал на него. Во время борьбы Вукуб вырвал духовое ружье у Хунахпу и бежал с ним домой, чтобы вместе со своей женой уничтожить оружие на огне и заклятиями поразить его владельца. Чтобы спасти оружие, близнецы обернулись колдунами, пришли к Вукубу и предложили вылечить его рану. Раненое чудовище с радостью согласилось. Оно сообщило, что единственный способ вылечить его — это вырвать все его зубы. Близнецы, связав его, якобы для операции, убили его. Хунахпу снова завладел оружием. Близнецы решают расправиться с сыновьями Вукуба — Циакной и Чабрачной — богами землетрясения. Близнецы с помощью 400 товарищей приступили к постройке дома. Всем скопом они тащили, надрываясь, гигантский ствол для столба. Явился Циакна и предложил перенести дерево. Когда он вошел в яму, предназначенную для столба, близнецы попытались убить его, сбросив ему на голову столб. Но Циакна засмеялся и устроил такое землетрясение, что все 400 товарищей близнецов взлетели на небо, где образовали созвездие Плеяд. Тогда близнецы рассказали Циакне, что в пещере живет гигантский краб. Циакна полез за ним, а близнецы завалили вход в пещеру камнями и навеки погребли гиганта. Второго сына Вукуба они убили, накурмив его отравленной пищей. Далее близнецы, увлекшись игрой в мяч, попадают в царство мертвых, правитель которого вызывает их на матч. Но до игры они должны пройти ряд испытаний. Они переплывают реку крови и попадают во дворец правителя царства мертвых. Здесь они видят две деревянные статуи и, приняв их за людей, обращаются с приветствием. Правитель царства просит их присесть рядом со статуями. На свою погибель близнецы садятся. Их убивают и хоронят. Голову Хунахпу вешают на дерево среди прочих голов, охраняющих это мрачное царство. Однажды принцесса царства мертвых приблизилась к дереву с головами. Тогда голова Хунахпу проворно скатилась ей на руки. От этого принцесса забеременела. Она бежала из царства мертвых и родила братьев-близнецов Хунахпу и Хбаланки. Их похождения во многом повторяют похождения первой пары, опыт которой они, однако, учитывают. В царстве мертвых они не дают уже себя провести, благополучно проходят через все испытания, минуют деревянные фигуры, раскаленные скалы, дом холода, убежище ягуара, огонь. Но в доме летучей мыши и их постигает несчастье. Они должны провести ночь стоя на ногах, совершенно неподвижно. Ночь прошла благополучно, но под утро Хунахпу повернул голову, чтобы посмотреть, близок

ли рассвет. Результат был ужасен. Летучая мышь кинулась на него и ударом крыла снесла ему голову. На место головы она прикрепила черепаху. Хбаланки один вышел играть в мяч против властелина подземного царства. Во время игры последний по ошибке принял кролика за мяч и кинулся вытаскивать его из норы. Тем временем Хбаланки приставил голову своего брата к плечам, и Хунахпу вернулся к жизни. Затем близнецы показали свою магическую силу, убив друг друга. Их кости были погребены и брошены в воду. Они вновь воскресли, сначала как рыбы, затем превратились в стариков. Владыка подземного царства позавидовал их способности умирать и воскресать и попросил близнецов наделить его такой же силой. По его просьбе близнецы убили его, но не пожелали воскресить к жизни. Так победили они властелина подземного царства. Таков конец истории. Следует добавить, что по одному из вариантов души первой пары близнецов превращаются в солище и луну³⁴.

Братья-близнецы являются главными героями чудесного миктекского мифа. «Когда земля возникла из первоначальной воды, то однажды олень — бог, носивший имя Пума-Змея, и прекрасный олень — бог Ягуар-Змея появились первыми на земле. Они носили человеческую личину и обладали огромной магической силой, с помощью которой они подняли скалы из воды и возвели на них великолепный дворец. На вершине самой высокой скалы они положили острием вверх медный топор и на этом острие утвердили небеса. Боги жили в этом замке множество столетий, пока не родились два малейших мальчика, прекрасных с виду, смысленных, искусных в ремеслах. Со дня своего рождения они были названы Ветер Девяти Змей и Ветер Девяти Пещер. Много заботы было уделено их воспитанию. Они постигли искусство превращения в орлов, в змей, научились делать себя невидимыми и даже проникать сквозь сплошные тела. Эти юноши первые установили жертвоприношения предкам. Для этой цели они слепили первый горшок. Они создали сады с кустарниками и цветами, деревьями и фруктами; они установили жертвенные камни; они собрали воду в водоемы и освободили землю от водного покрова. Они возделали первые поля³⁵.

Братья-близнецы, герои мифологии майя*, сходны с божественными близнецами зуны и миштеков. В сущности, это те же самые персонажи, типичные для всего близнецного цикла. Своёобразно и характерно для всего близнецного цикла майя и зуны отсутствие сколько-нибудь выраженной противоположности братьев-близнецов. Характеры их однообразны, и действуют они поразительно дружно. В этом мы усматриваем сохранность архаических черт.

³⁴ Thompson, 1932; Spence, 1913, стр. 208—230.

³⁵ Spence, 1913, стр. 120.

В мифологии древних мексиканцев не в столь отчетливой форме, как у майя, но все же достаточно ясно прощупываются следы близнечного дуализма. Так, Кецалькоатль — главный культурный герой ацтеков — идентифицируется с востоком и со светом. Само слово «кецалькоатль» означает «великолепный близнец»*. Он находится в состоянии постоянной борьбы с духом тьмы — Тецкатлипокой, по многим вариантам являющимся братом-близнецом** Кецалькоатля³⁶. Мексиканский фольклор наполнен рассказами о проделках Тецкатлипоки и борьбе его с Кецалькоатлем. Воспоминания об этих дуалистических представлениях сохранились в мифологии тарахумара (Северная Мексика); здесь в выражениях и терминах, заимствованных у христиан, рассказывается о борьбе творца мира папы Диоса с дьяволом, которая заканчивается изгнанием дьявола в подземное царство³⁷.

* * *

Обобщим результаты нашего исследования. Среди индейского населения Америки дуалистический миф имеет всеобщее распространение. Местами он выступает в типичной форме близнечного мифа, местами близнечный мотив заменен или вовсе отсутствует, но связь дуалистического мифа с фратриальной организацией общества прослеживается повсеместно. Так же, как в Меланезии, культурные герои-творцы, по большей частью братья-близнецы, выступают в роли учредителей дуальной организации, представителей разных фратрий. Первоначальная форма североамериканского «космогонического» мифа не содержит собственно космогонических элементов. Она повествует не о сотворении, а об устройстве мира, в котором принимают участие два героя с разными характерами и устремлениями. У индейцев северо-запада герои эти наделяются зооморфными чертами, у индейцев юго-запада они подчас выступают в архаической форме сестер-близнецов. По мере роста культуры, с укреплением патриархальных представлений зооморфные и женские образы вытесняются образами братьев-близнецов, приобретающих одновременно некоторые астральные черты и превращающихся в подлинных творцов вселенной. В то же время нарастает различие их характеров, постепенно приобретающее социально-моральную окраску и перерастающее в противопоставление добра и зла (ирокезы, ацтеки)***.

³⁶ Brinton, 1882, стр. 67, 75—78; Radin, 1931, стр. 61—62; Lowie, 1917, стр. 168—169; Joyce, 1914, стр. 32.

³⁷ L u m h o l t z, 1903, I, стр. 295—300.

ЮЖНАЯ АМЕРИКА

Дуальная организация

Социальная организация южноамериканских индейцев изучена недостаточно. В значительной мере это проистекает из того, что этнография Южной Америки базируется на трех группах источников: 1) сочинения и сведения XVI—XVIII вв., составленные преимущественно духовными лицами; авторы этих трудов, сохранив нам множество драгоценных сведений, не дали и в силу современного им состояния науки не могли дать картины социальной организации, брачных и родовых отношений; 2) работы немецких путешественников и этнографов конца XIX и начала XX в. (Шомбург, Сликс и Мартиус, Карл фон ден Штейнен, Кох-Грюнберг, Макс Шмидт, Фриц Краузе и др.) или этнографов немецкой школы (Норденшельд, Карстен). При чтении трудов названных ученых создается впечатление, что южноамериканские индейцы имеют материальную культуру и религию, но у них вовсе нет общественной жизни*; 3) наконец, работы местных, южноамериканских краеведов и этнографов, к сожалению, почти целиком следующих немецкой традиции.

Несмотря на отсутствие систематических исследований, можно утверждать, что социальный строй южноамериканских племен представляет исключительный интерес для науки**.

Так, уже Фрезер указал на наличие экзогамных матрилинейных тотемических кланов у гоахира (Колумбия) и араваков Британской Гвианы¹; Кирхгоф отметил широкое распространение по всей лесной части Южной Америки классификационной системы родства, браков между лицами разных поколений, кросс-кузенных браков²; длиннейший список свидетельств, говорящих о распро-

¹ Frazer, 1910, III, стр. 557 и след.

² Kirchhoff, 1931, стр. 85.

странении матрилокального брака, привел Роберт Бриффо³. Тем не менее в сводке Р. Олсона (1933 г.) матрилинейная родовая организация отмечена только у береговых племен между устьями Ориноко и Амазонки и по верхнему течению рек Токантинс и Шингу, патрилинейная родовая организация — на северо-востоке Бразилии, в Венесуэле, по верховьям Амазонки и по берегу Атлантического океана⁴. Вся центральная часть Бразилии остается белым пятном. Неудивительно, что при таком положении вещей мы мало знаем о дуально-родовой организации. К счастью, открытия самых последних лет несколько дополнили наши сведения. В недавно вышедшей работе венского ученого Иосифа Геккеля⁵ называется уже более полутора десятков племен, имеющих дуально-родовую организацию. Геккель отмечает, что у большинства племен, принадлежащих к группам араваков, карибов, тупи-гуарани, дуальная организация до сих пор не найдена. В типичной форме она представлена среди трех групп племен: 1) в центральной и северо-восточной части Бразилии у жес (рамкокамекран, шеренте, кайнганг), лингвистически изолированных бороро Мату-Гросу и у говорящих на языках тупи мундуруку, паринтинтин и тембе; 2) у племен Андов; 3) у занимающих окраинное положение паликур Гвианы и тукуна Амазонки (и те и другие араваки).

В наиболее яркой форме дуально-родовая организация была открыта недавно у племени каниелла, или, как оно называет само себя, — рамкокамекран. Это племя входит в группу крэн, составляющую подразделение большой и широко разбросанной лингвистической семьи жес. Оно населяет травянистые степи Мараньяна на северо-востоке Бразилии. Каниелла не умеет строить лодки, не знает гончарства и ткачества, преимущественно занимается охотой и собирательством. Земледелие у них на втором плане. Деревни всегда имеют круглую форму. Этими культурными признаками они отличаются от соседящих с ними лесных жителей тупи (земледельцев) и караджа (рыболовов)⁶. Бразильский исследователь Нимуендажу, посетивший в 1929 г. поселок этого племени, пишет, что он нашел там настоящий этнографический музей. Здесь бытовала еще дуально-родовая организация и справлялись празднества, в которых фратриальное деление играло заметную роль. Население этой деревни состояло из 300 человек, обитавших в квадратных хижинах, расположенных кругом, с выходом, обращенным на центральную площадь. Социальные отношения основаны на матриархате. Женщина — собственница дома. Брак матрилокален, а иногда и дислокален. Мужчины часто остаются в домах своих матерей, где они пользуются большим уважением, чем мужья их

³ Briffault, 1927.

⁴ Olson, 1933, стр. 382—389.

⁵ Haeckel, 1939, стр. 426—454.

⁶ Основные источники: Sneath, 1931, стр. 205; Nimuendaju, Lowie, 1937, стр. 565—582; Nimuendaju, 1929, стр. 670—671.

сестер. Вдовцы или разведенные возвращаются в дома своей родни. Супружеская чета может иметь свою отдельную хижину, но в случае нужды она поселяется в доме матери жены. Каждая замужняя женщина имеет участок земли, на котором она разбивает плантацию. Все племя делится на две матрилинейные экзогамные половины, одна из которых называется «людьми Солнечного Восхода», другая — «людьми Солнечного Заката». Члены каждой половины находятся между собой в близком родстве. Особенно большую роль эти половины играют во время дождливого сезона, когда исполняется целый ряд сложных церемоний и обрядов. Все явления природы поделены между двумя половинами племени: к половине Солнечного Восхода принадлежат восток, солнце, день, сухой сезон, огонь, земля, красный цвет, красные растения и животные, маис, маниок, к половине Солнечного Заката — запад, луна, ночь, дождливый сезон, дерево для добывания огня, вода, черный цвет, черные растения и животные, сладкий батат, тыква. Каждая племенная половина — мы смело можем назвать ее фратрией — имеет выборного вождя. Если он одновременно является главой дома, то последний служит обычным местом сбора фратрии. Одна фратрия татуируется красной краской, другая — черной. Каждая фратрия имеет свой военный клич и образует партию во всех состязаниях, соревнованиях, церемониях. Когда племя уходит на охоту, то каждая фратрия выступает отдельно, в сопровождении женщин. По возвращении устраивается обмен женщинами⁷. С началом жатвы маиса мужчины обеих фратрий в сопровождении сыновей своих сестер собираются на центральной площади деревни; люди Запада бросают на площадь связки стеблей маиса, люди Востока — початки; затем они хвастаются друг перед другом своими племянниками.

В течение сухого сезона года не устраивается каких-либо церемоний, в которых фратрии играют заметную роль.

Наряду с матрилинейными фратриями канелла имеют другую форму дуальной организации, которую, очевидно, правильнее всего рассматривать как переход от материнского права к отцовскому. Все мужчины племени (к женщинам это не относится) делятся на неопределенное число возрастных классов, которые образуют две серии, носящие, подобно фратриям, названия «группа Запада» и «группа Востока». Членство в них определяется обладанием особыми личными именами, распределенными между двумя сериями возрастных классов. Каждая серия включает в свой состав людей обеих фратрий. Каждая серия распадается на три группы с тотемическими названиями, функции которых связаны с инициацией. К. Нимуендажу, исследовавший племя канелла,

⁷ Остается неясным — идет ли речь об обмене девушками, которые являются потенциальными женами мужчин противоположной фратрии, или об обмене женами, который в таком случае принимает инцестуозный характер.

полагает, что эти группы суть «пережитки древнего кланового деления экзогамных фратрий», но мы полагаем, что это скорее зачатки складывающихся патрилинейных кланов, пока охватывающих только мужчин. С возникновением патриархата связано также образование возрастных классов, о которых автор дает очень глупые сведения.

Матрилинейная дуально-родовая организация открыта также у бороро. Бороро хотя знакомы с земледелием, но в своем пропитании зависят больше от охоты. Бороро могут быть причислены к типично матриархальным племенам. Брак матрилокален, женщина сама выбирает жениха, распоряжается хозяйством и детьми⁸.

Деревня восточных бороро (Рио Вермело) расположена на берегу реки, на небольшой поляне, окруженной со всех сторон лесом и кустами. На небольших, с великим трудом расчищенных полях индейцы возделывают маниок, маис и рис. На опушке бродят свиньи и куры. Деревня состоит из двадцати шести семейных домов и одного мужского дома. Все население деревни делится на две экзогамные матрилинейные фратрии: фратрию Тугаре (Сильную) и фратрию Черы (Слабую). В первую фратрию входят четыре рода, два из которых носят тотемические имена: род Ежа и род Гусеницы. Вторая фратрия состоит из шести родов, часть которых также носит тотемические названия: род Ибиса, род Тапира, род Попугая Арара. Расположение жилищ отражает социальную организацию племени: дома образуют круг, в центре которого находится мужской дом. Линия, проведенная с юго-запада на северо-восток, делит деревню на две половины: юго-восточная часть занята домами фратрии Тугаре, северо-западная — домами фратрии Черы. Функции фратрий особенно заметны во время погребальной церемонии, которую проводят люди фратрии, противоположной фратрии умершего, церемонии инициации, выполняемой также фратрией, противоположной фратрии иницируемого, наконец, в ритуальном обмене пищей, происходящем в мужском доме⁹. Сходную картину мы находим у бороро. И здесь поселение образует круг домов, южная половина которого населена Тугаре (Сильные), северная часть — Эгере (Слабые). Каждая фратрия делится на семь кланов, многие из которых носят тотемические имена. Фратрии экзогамны, матрилинейны, раньше между ними существовало соперничество. Во время различных церемоний фратрии оказывали взаимные услуги¹⁰.

⁸ Haesckel, 1938, стр. 432.

⁹ Levi-Strauss, 1936, стр. 269 и след.; Haesckel, 1938, стр. 432—434.

¹⁰ Haesckel, 1938, стр. 434—437. У бороро так же, как у рамкокамекран, матрилинейная дуальная организация осложнена вторичным дуальным делением, пересекающим матрилинейные фратрии. Так, у бороро, живущих на Риу-Гранди, деревня делится еще на две группы — Верхнюю и Нижнюю (Красную и Черную), расположенные не по северной и южной частям круга, как матрилинейные фратрии, а по восточной и западной частям. Мы

Взаимоотношения фратрий регулировались определенными нормами поведения: когда девушка одной фратрии встречала юношу другой фратрии, она закрывала лицо. Души умерших одной фратрии, по поверью, отправлялись на восток, другой — на запад; на западе живет герой Пакорор, принадлежащий к Сильной фратрии, на востоке — герой Итубори, принадлежащий к Слабой фратрии. Их представителями на земле являются вожди, по одному в каждой фратрии. В мифологии оба героя действуют как братья и находятся в состоянии борьбы. Мифологической борьбе соответствует антагонизм, существовавший раньше между фратриями¹¹.

Матрилинейные фратрии отмечены у ряда племен Южной Америки: шеренте, тембе, тукуна¹², патрилинейные — у паликур, паринтинтин и мундуруку (правые притоки Амазонки). Сведения о дуальной организации этих племен чрезвычайно отрывочны и сплошь и рядом сводятся к констатации факта. Так, известно, что племя шеренте делится на фратрию Сидекран и фратрию Синтото. Члены первой фратрии во время праздника делают на шею татуировку в виде куста, члены второй фратрии — в виде черного круга. Каждая фратрия имеет своего специального татуировщика, на обязанности которого лежит праздничная раскраска членов противоположной фратрии. Должность татуировщика наследственна. Фратрии экзогамны и, по словам индейцев, введены для того, чтобы избежать браков между родственниками и поддержать в племени дух соревнования. Фратрия Сидекран считается более «знатной», чем фратрия Синтото. Когда умирает кто-либо, то хоронят его люди противоположной фратрии¹³. О паликур известно только, что они делятся на семь патрилинейных родов, которые сгруппированы в две фратрии; одна называется фратрией Верха, другая — фратрией Низа¹⁴. Непогим больше известно о фратриях мундуруку. Мундуруку — когда-то крупное племя, говорящее на языке тупи-гуарани, живет по рекам Тапажос и Мадейра. В течение почти 150 лет оно находится в сношениях с европейцами, в особенности миссионерами, и успело уже утратить многое из своей самобытной культуры. Мундуруку — мотыжные земледельцы. Они возделывают главным образом маниок. Наряду с земледелием они занимались охотой и собирательством. Мундуруку делятся на 34 патрилинейных тотемических клана. Каждый клан имеет животный или растительный тотем. Некоторые кланы имеют по несколько тотемов. Запрет убивать тотем отсутствует.

полагаем, что эти подразделения связаны с возникающим отцовским правом.

¹¹ Там же, стр. 436—437.

¹² Nim u e n d a j u, 1929, стр. 671.

¹³ Olson, 1933, стр. 388. Нимуендажу, в отличие от Олсона, на материалах которого основано наше изложение, считает, что фратрии шеренте патрилинейны (см. Ha e s c k e l, 1938, стр. 431).

¹⁴ Olson, 1933, стр. 383; Kir c h h o f f, 1931, стр. 147—148.

Кланы распределены между двумя фратриями, одна из которых называется Белой фратрией, другая — Красной фратрией. Фратрии строго экзогамны и связаны обязательными дуально-брачными отношениями. Этого желает Карусакайбе, культурный герой мундуруку.

Предание рассказывает, что в древние времена все мундурукские роды жили в отдельности и вели войны между собой до тех пор, пока Карусакайбе не объединил их в одно племя¹⁵. Вот все, что известно о дуальной организации мундуруку.

Нужно надеяться, что дальнейшие исследования откроют дуальную организацию еще у ряда примитивных племен Южной Америки, среди которых она до сих пор остается неописанной*. Тогда возможно будет дать более полную ее характеристику. Пока же мы вынуждены следующим образом суммировать ее характерные черты: 1) разделение деревень на два экзогамных поселка; 2) символическое раздвоение мира между фратриями (распределение явлений природы, стран света, верха и низа, цветов, правой и левой стороны, взгляд на одну фратрию как на старшую, на другую — как на младшую, на одну — как на сильную, на другую — как на слабую); 3) соперничество между фратриями; 4) подшучивание; 5) взаимность церемониальных функций.

Экономическое значение фратрий не отмечено в литературе, но наличие его кажется вероятным, особенно принимая во внимание дуальное деление поселков.

И. Геккель, отметив ближайшие совпадения между дуальной организацией южно- и североамериканских индейцев, предположил, что дуальная организация была принесена с севера. Вероятно, он прав в этой части своей гипотезы. Можно думать, что первые поселенцы южноамериканского континента, пришедшие туда с севера, были организованы в матрилинейные фратрии, которые они и разнесли по разным частям страны. Но невозможно согласиться с Геккелем в той части его гипотезы, где он доказывает, что «двухклассовая система проникла в Южную Америку через центральноамериканский путь и прежде всего появилась в Андах и что двухклассовая система бразильских жес, бороро, мундуруку и других групп происходит, вероятно, из области Анд, где корни ее следует искать в среднем (аграрном) слое высокой культуры кечуа и аймара, слое, как раз оказавшем влияние на Бразилию еще до экспансии араваков, карибов и тупи-гуарани»¹⁶. Это построение идет в русле культурно-исторической школы, как раз настаивавшей на связи «двухклассовой системы» с мотыжным земледелием. Между тем нет никаких положительных доказательств того, что земледелие попало в Бразилию из Анд; еще слабее обоснован тезис о связи дуальной организации с земледельче-

¹⁵ Kruse, 1934, стр. 51—57.

¹⁶ Haesckel, 1938, стр. 451.

ской культурой. Мы достаточно часто находили ее у племен охотников-собираателей, чтобы иметь право настаивать на ее доземледельческом возрасте и рассматривать ее как универсальную форму раннеродового строя.

Близнецный миф

Близнецный миф известен, вероятно, всем племенам Южной Америки, среди которых он встречается в чрезвычайно интересных и полных формах. Именно вследствие широкого распространения нет нужды проследивать его границы. Достаточно сказать, что он известен карибам, аравакам, тупи-гуарани, жес, огнеземельцам, культурным народам западного побережья и многим другим племенам.

Характерные черты близнецного мифологического комплекса достаточно полно установлены Эренрейхом в его классической работе «Мифология южноамериканских индейцев»¹. Однако с выводами Эренрейха в некоторых случаях нельзя согласиться. Стоя на позициях натуралистической школы, Эренрейх видел во всех героях южноамериканской мифологии персонификацию небесных тел. Мифы, по его мнению, есть наивное, полудетское восприятие явлений природы, производивших глубокое впечатление на воображение первобытного человека. «Кери и Кама,— говорит, например, он про героев бакаирского эпоса,— это солнце и месяц. Это вытекает не только из прямого значения их имен, но и из всех их действий, в которых отчетливо выступают черты солища и месяца»². Например, рассказ о путешествии в подземный мир, откуда братья возвращаются, обросшие волосами, навеян закатом солнца и восходом его в обрамлении лучей. Когда женщина-луна носит светлый плащ, когда дочь солнца натирает лицо ослепительной мазью или оказывается столь горячей, что ее муж не в состоянии прикоснуться к ней,— все это толкуется как простые описания блеска и жара небесных светил. Эренрейх предполагает, однако, что астральные имена и представления, свойственные первой ступени мифологического развития, исчезают довольно рано, будучи заменены и вытеснены образами антропоморфных героев.

Критикуя концепцию Эренрейха, Лоуи выдвинул иное толкование первобытных мифов. По его мнению, первоначальными героями мифов были люди, быть может даже исторические личности, лишь впоследствии получившие солярные и лунарные имена³. Нам кажется, что оба автора правы лишь частично. Историческая последовательность явлений подмечена правильнее Лоуи. Перво-

¹ Ehrenreich, 1905.

² Там же, стр. 575.

³ Lowie, 1908, стр. 105—134.

начально герои южноамериканского фольклора мыслились, безусловно, в антропоморфной форме. Солярно-лунарные черты они приобрели относительно поздно. Но сами мифы по своему содержанию далеки от прагматической истории. Они — и в этом прав Эренрейх — порождены примитивным, «детским» умом, созданы для объяснения внешнего мира, социальной и естественной среды племен. Очевидно, прежде всего первобытный человек начал интересоваться происхождением своей социальной организации* Если судить по океанийским параллелям, то основной и первичной функцией братьев-близнецов считалось разделение племени на фратрии, т. е. мифологические образы братьев-близнецов возникли как отражение и объяснение дуально-родовой организации. Ни в одном из известных нам собраний южноамериканских мифов не говорится о введении дуальной организации, что, возможно, обусловлено неполнотой наших сведений в отношении этой последней. Близкий мотив отмечен только в мифе индейцев гуарани, записанном в XVI в. французом Теве. У одного великого чародея, рассказывается в этом мифе, было два сына, которых звали Тамендонаре и Ариконте. Первый обрабатывал землю, имел жену и детей, был примерным мужем и отцом. Не таков был брат Ариконте. Он занимался только войной. Однажды Ариконте напал на брата. Тот в досаде с такой силой топнул ногой, что пробил в земле дырку, из которой полилась вода, затопившая весь мир. Из всех живших на земле людей спаслись от потопа только Тамендонаре и Ариконте со своими женами. От этих двух пар после потопа произошли два различных «племени», которые постоянно враждуют и воюют друг с другом. Принадлежащие к «племени» тупинамба, желая хвастнуть и показать свое превосходство над соседними «племенами», говорят: «Мы приходим от Тамендонаре, а вы — от Ариконте», разумея при этом, что Тамендонаре был лучший человек, чем Ариконте⁴. Племена эти давно вымерли, а социальный строй их остался почти неизученным. Но приведенная легенда — довольно типичный вариант мифа о происхождении фратрий от братьев-близнецов; в нем налицо моральная оценка братьев: один добрый, другой злой; налицо борьба между братьями; он содержит, наконец, указание на соперничество и насмешки между членами двух «племен». Все это заставляет полагать, что тупинамба в данном случае не племя, а фратрия. Кажется вероятным поэтому, что миф о введении дуальной организации братьями-близнецами бытовал и в Южной Америке. Во всяком случае близнецам повсеместно приписываются функции социального благоустройства и культуртрегерства. Повсеместно они приобретают огонь, вводят земледелие и культурные растения, танцы и обряды. Прежде всего они устроители общества, мыслящиеся в антропоморфной форме. Такова, очевидно, их первоначальная

⁴ См. Фрезер, 1931, стр. 93—94.

чальная функция. Значительно позже они приобретают функции космогонические, а вместе с тем наделяются солярными и лунарными чертами.

В наиболее примитивной форме близнечный миф записан у карибов. В карибских мифах отсутствует рассказ о сотворении мира, который мыслится готовым с самого начала, вместе с людьми, животными и растениями⁵. Английский натуралист Бейтс передает следующий разговор со своим проводником-карибом: «Я спросил Виненте, что, по его мнению, производит молнию и гром. Он отвечал мне: „Тимоа ичокуа“, т. е. „не знаю“. Он об этом никогда и ни минуты не думал. И так во всем остальном. Я спросил его — кто создал солнце, звезды, деревья. Он тоже не знал и не слышал, чтобы в его племени говорили об этом предмете»⁶. Неудивительно поэтому, что главные герои мифологии карибских племен (у туалипанг, арекуиа, макуши) — Макунайма⁷ и его брат Циге, известный также под именем Пиа и некоторыми другими именами, — никогда не участвуют в сотворении мира. Сфера деятельности мифологических братьев ограничена: это, по большей части, малозначительные шутки и похождения, вызывающие не столько уважение и любовь, сколько смех и веселье. Только в одном мифе Кох-Грюнберг нашел упоминание, что Макунайма создал всех животных и рыб. В других мифах важнейшие похождения братьев связаны с мировым деревом и великим потопом. Макунайма, младший брат, рисуется более хитрым и обладающим большей магической силой; Циге — старший брат — менее расторопен и ловок. Их культурантрегерская деятельность несложна: они «открывают» разные вещи, открывают, что можно есть фрукты на деревьях, находят огонь, учатся ловить рыбу. Во многих мифах Макунайма выступает как великий «превратитель». Он превращает людей в животных, а иногда, из любви к шуткам, в камни. Часто он рисуется злокозненным и вредным парнем. Не слушаясь разумных советов своего брата, он валит дерево, соединявшее небо и землю. Он крадет рыболовный крючок у человека, ловящего рыбу, а самого человека превращает в камень, поныне стоящий в горах. Он отравляет жизнь своему старшему брату: он похищает его жену и колдовством переносит огород и дом брата на вершину недоступной горы. Брат близок к голодной смерти. Тогда Макунайма дает ему пищу, не переставая издеваться над его жалким

⁵ Основной источник: Koch-Grünberg, 1924, стр. 4—259; Koch-Grünberg, 1921, стр. 78—81. Араваки вапишана также не имеют предания о сотворении мира, но полагают, что мир начался в готовом виде и состоял первоначально из земли, воды, воздуха и неба (Nieuwenhuis, 1933, стр. 93).

⁶ Бейтс, 1865, стр. 269.

⁷ Имя «Макунайма» на языке карибов обозначает: «тот, кто работает во тьме» (Roth, 1915, стр. 130). В связи с этим необходимо вспомнить калифорнийский миф о братьях, сотворивших мир в непроглядной, первичной тьме.

положением. Однако и дальше он живет с женой своего брата. Затем, чтобы повредить брату, Макунайма создает колючего ската и ядовитую змею. По одному рассказу, Макунайма по собственной глупости был проглочен гигантской ящерицей. Его спасает его брат Манане, убивающий ящерицу. Отрицательные черты характера Макунаймы отчетливо выступают в этом рассказе: будучи освобожден из утробы чудовища, он хвастливо спрашивает брата: «Видел ты, как я расправился с этим зверем?». Другой раз Макунайма, несмотря на предупреждение Манане, отправляется по следам великана Плаимасу, который убивает его отравленными стрелами и разрывает на куски. Манане спешит на помощь, колдовством умерщвляет великана, собирает части тела своего брата и оживляет его (сравни с мифом об Озирисе). Таким образом, отношения между братьями — Макунайма и Циге или Макунайма и Манане — колеблются от товарищеских до полувраждебных. В некоторых случаях Макунайма и Манане наделяются солярными чертами — происходят от солнца или отождествляются с солнцем и месяцем. Характерен следующий вариант: давным-давно жила женщина, которая понесла от солнца близнецов Пиа и Макунайма. Однажды Пиа, еще будучи в утробе матери, сказал ей: «Пойди поищи нашего отца. Мы укажем тебе путь, идя по которому ты сорвешь для нас цветы». Женщина пошла на запад искать мужа и то тут, то там срывала цветы. По дороге она часто оступалась и падала. Она ругала своих детей, причину своих неудач. Тогда нерожденные еще близнецы рассердились и перестали показывать ей дорогу. Она заблудилась и, наконец, измученная и усталая, после долгих скитаний пришла к дому странного вида. Дом этот принадлежал дождевой лягушке, матери ягуара. Узнав, куда она попала, женщина испугалась. Хозяйка дома спрятала ее в большой горшок. Вскоре вернулся с охоты ягуар, понюхал воздух и сказал: «Я слышу чужой запах. Кто здесь?». Он полез в горшок и вытащил испуганную женщину. Убив ее, он нашел у нее в животе двух еще не рожденных близнецов. Лягушка уговорила ягуара взять их на воспитание. Близнецов положили в хлопок, и они стали быстро расти. Когда они научились стрелять из лука, мать ягуара велела им уничтожить птиц Повис — якобы убийц их матери. Каждый день братья убивали по птице Повис и истребили их всех, кроме одной. Эта последняя птица рассказала им, кто действительный убийца их матери. Близнецы рассердились. Они убили ягуара и его мать⁸. В варианте этого мифа, записанном у гуарани, имеются любопытные детали. Старуха, приютившая женщину (в этом рассказе не мать, а бабушка ягуара), хочет поджарить близнецов, вынутых из живота матери, но огонь становится холодным. Тогда старуха захотела истолочь их в ступке, но истолкла вместо того свою собственную ногу. Убедившись,

⁸ Roth, 1915, стр. 133—135.

что близнецов нельзя съесть, старуха решила их воспитывать⁹. Этот эпизод наглядно показывает бессмертие близнецов, которые изображаются людьми, наделенными большей силой, чем простые смертные. Очевидно, уже в поздних вариантах Макунайма и Манаше наделяются солярными чертами — происходят от солнца или отождествляются с солнцем и месяцем, но первоначально они не выступают в роли богов, творцов и созидателей вселенной¹⁰. Конечно, с течением времени и развитием культуры и у карибов начали складываться элементы собственно космогонических представлений, образы близнецов стали наделяться более отвлеченными и возвышенными чертами. По словам Шомбурга, которые, однако, нельзя целиком принимать на веру, карибы и араваки признают высшим существом, создателем неба и земли, Макунайму, а его антиподом — злого духа Эпеля. После того как великий и добрый дух Макунайма создал землю со всей растительностью и деревьями, рассказывает Шомбург, он влез на дерево, срубил с него кусок коры и бросил его вниз, в воду. Из этого куска коры он создал всех животных. Затем он сотворил мужчину и женщину. Затем вследствие деятельности злого духа произошел потоп¹¹. Рассказ этот облечен в выражения, далекие от собственно индейских, и в известной мере христианизирован. Но все же в основу его легло подлинное индейское предание, возможно, действительно наделявшее Макунайму функциями мифологического творца мира. Во всяком случае у бакайри народные герои близнецы Кери и Каме также являются творцами. Главным действующим лицом всех приключений выступает здесь Кери. Приняв образ тапира, он крадет у коршуна солнечный мяч, с которым тот летал по небу. Он создает созвездие Персея, он получает во владение солнце, рассеивает вечный мрак, дает людям огонь, сон, пляски, табак, маниок и многое другое. Сделав это, он удалился на восток, для того чтобы больше никогда не возвращаться. На востоке находится его дом, в доме горшок, которым Кери прикрывает солнце. Каме, в отличие от Кери, простачок и хозяин луны¹². В мифе араваков чане братья-близнецы выступают в роли Прометея. Чане рассказывают: жили два брата и сестра одни на свете. У них были тыквы и маис и они хотели поджарить их, но у них не было огня. Тогда явился к ним старик Солнце с горящей головой. Он испек одну тыкву, съел ее и ушел, унося огонь. Он не хотел дать его братьям. Тогда старший брат решил украсть огонь. Когда старик

⁹ Стрельников, 1930, стр. 306.

¹⁰ Между тем миссионеры, например Бретт (Brett, 1868), постоянно рисуют Макунайму верховным богом, «всеведущим, великим, невидимым».

¹¹ Schomburg, I, 1847, стр. 319. Интересно указание Шомбурга, что хранительницами мифологии у карибов являются старые женщины (там же, стр. 320).

¹² Штейнен, 1931, стр. 120—125. В легендах некоторых соседящих с бакайри племен герои меняются ролями: Каме — герой, Кери — простак. См. также Koch-Grünberg, 1924, стр. 216—222.

пришел вторично и начал печь тыкву, старший брат ударил его по голове дубиной, так что искры полетели в разные стороны. Старик поспешно собрал искры и исчез, снова унеся огонь. Но одну маленькую искорку братья нашли под куском тыквы и развели огонь. Хуами, птица-ткач, посоветовала им постоянно следить за огнем, чтобы он никогда не потухал. Она же сказала, что если огонь потухнет, то его можно будет добыть трением двух палок. Затем младший брат женился на своей сестре. Старший же сделал женщину из тыквы и женился на ней. От этих двух пар произошло все племя¹³. Здесь миф вплотную смыкается с меланезийскими мифами о происхождении фратрий от близнецов, но, к сожалению, прямых указаний на этот момент в тексте нет.

В мифологии яганов главную роль играют братья Иоамах. Старший брат пассивен и глуп, младший умен, ловок, способен. Еще умнее их сестра, у которой они постоянно спрашивают совета. Иоамах считаются первыми людьми на земле и в то же время культурными героями, сделавшими множество открытий и изобретений. Они дают человечеству огонь, наконечники стрел, гарпуны, учат людей половым сношениям, вводят менструацию у женщин и т. д. Все дела они делают вместе: старший брат начинает, а младший, более ловкий и искусный, завершает и усовершенствует. При этом они постоянно ссорятся¹⁴. Точно так же у тембе (группа жес) записан миф о близнецах, которые отправляются на поиски своего отца; они изобретают множество полезных вещей, в чем им помогает их дядя ягуар¹⁵. Обычно в южноамериканских мифах близнецы изображаются первыми людьми, обитающими на пустынной еще земле. Перед ними проблема: где найти женщин, чтобы продолжить род человеческий? В мифе племени тарума рассказывается, что братья имели смутную идею о том, что где-то должны существовать женщины. От лягушки они узнали, что женщины живут на дне водоемов¹⁶, и младшему брату удалось выудить одну из них. Он женился на ней, и от этого брака пошел род человеческий¹⁷.

У индейцев сипайа этот же сюжет развивается более драматично. Здесь два брата живут в одном доме со своей сестрой. Младший из них влюбляется в сестру и каждую ночь украдкой проби-

¹³ См. Nordenskiöld, 1912, стр. 252—253; далее у чаче записана целая серия мифов (там же, стр. 260—285), главными персонажами которых являются Агуаратунта и Татутуниа. Хотя в мифах не указывается их родство и они не называются братьями, но по характеру своему и действиям они, несомненно, относятся к близнецному циклу. Агуаратунта первый посадил фруктовое дерево, поймал белого кондора; он прилежный и работающий, напротив, Татутуниа — бездельник. Они ссорятся из-за девушки, и первый убивает второго.

¹⁴ Gusinde, 1930, стр. 689, и след.; Schmidt, 1931, II, стр. 937.

¹⁵ Nimuendaju, 1915, стр. 281 и след.

¹⁶ То же самое в южноавстралийском мифе.

¹⁷ Nieuwenhuis, 1933, стр. 93.

рается к ней. Когда сестра забеременела, то старший брат допытывается, как это случилось. Каждую ночь, говорит девушка, ко мне приходит мужчина, лицо которого я не вижу в темноте. Тогда брат советует намазать неизвестному мужчине лицо краской. Сестра следует совету, и все открывается. Старший брат в ярости забрасывает младшего на небо, где он становится месяцем, а сестру превращает в ташира¹⁸.

У племени апопокува (гуарани) близнечный миф развивается в довольно сложную дуалистическую космогонию. Вот подлинный текст: «Нандерувугу возник один, среди тьмы он открыл себя одного. Бессмертные летучие мыши боролись друг с другом во тьме. В груди Нандерувугу было солнце. И он принес прочный деревянный крест, положил его „головой“ к востоку и на нем утвердил землю. И поныне деревянный крест служит основанием для земли. Затем принес он воду. Затем рядом с собой нашел он Нандеру Лебаэчу — своего помощника». Дальше рассказывает, что Нандерувугу сделал женщину из глиняного сосуда. Он приказал Лебаэчу дефлорировать ее, и она стала их общей женой. Женщина забеременела близнецами. Тогда Нандерувугу послал ее за маисом, им созданным. Но она стала спорить с ним и сказала ему, что беременна не от него, а от Лебаэчу. Все же она пошла. В ее отсутствие оскорбленный Нандерувугу улетел при помощи двух крыльев на небо. Вернувшись домой и не найдя своего мужа, женщина пошла по его следу и была разорвана ягуаром, но близнецы чудесным образом спаслись и отомстили ягуару за смерть матери. Близнецы не имеют имен, они называются просто «те, которые вдвоем». Один называется «наш старший брат», другой — «наш младший брат». Старший во всем превосходит младшего. Он изобретает огонь и вводит традиционные танцы. Подвиги их связаны с борьбой против ягуара. Однако, будучи объединены общей идеей, они борются друг с другом. Братья связаны с солнцем и месяцем, которые часто отождествляют с близнецами, старшего брата — с солнцем, младшего — с месяцем¹⁹.

Миф апопокува очень близок мифу карибов. Смерть матери в лапах ягуара, чудесное спасение близнецов, месть, похищение огня, идентичное похищению солнца у бакайри — все эти моменты целиком совпадают. Но миф апопокува усложнен космогоническим введением, отсутствующим у карибов. К близнечному мифу как бы пристроен второй этаж, тоже близнечный по существу. В мифе апопокува соединено два близнечных варианта — один известный нам по карибам, другой — по тарума. Самое соединение этих сюжетов возникло в связи с развитием космогонических представлений, и Нандерувугу и Лебаэчу появились, для того чтобы объяснить возникновение мира и рождение близнецов.

¹⁸ Nimuendaju, 1921—1922, стр. 1010, 1011.

¹⁹ Nimuendaju, 1914, стр. 317—366.

В южноамериканской мифологии, так же как в мифологии других народов, космогонические мифы образуются из сочетания и слияния близнецных мифов и местами обнаруживают тенденцию к перерастанию в дуалистические космогонии с борьбой злого и доброго духов. Впрочем, во всех последних случаях трудно судить, имеем ли мы дело с действительно дуалистической космогонией, пропитанной борьбой доброго и злого божеств, или просто с очень неточным изложением примитивного близнецного мифа. На самом деле, все подобные версии происходят из показаний старых авторов, точность выражений которых оставляет желать лучшего. Выше мы видели, что Макунайма, типичный культурный герой карибов, превращен Шомбургом в великого духа-творца. Весьма вероятно, что то же самое произошло с огнеземельскими и патагонскими близнецами. Адмирал Фицрой и некоторые другие старые путешественники²⁰ сообщают, что религия алакалуфов и яганов состоит в вере в злое и доброе божество: злое божество представляется в виде большого, черного человека, который всегда бродит по холмам и лесам и вызывает дурную ногуду, голод, болезни и прочие несчастья; образ доброго существа менее определен и более пассивен. Позднейшими авторами, наблюдения которых отличаются значительно большей точностью и более глубоким ознакомлением с индейской культурой, установлено, что у огнеземельцев отсутствует представление о высшем существе как добром, так и злом, за исключением мифа о братьях-близнецах, изложенного выше. Остается предположить, что в рассказах Фицроя и прочих старых авторов мы имеем дело только с неточной передачей близнецного мифа. То же толкование верно, очевидно, по отношению к патагонцам. Д'Орбиньи пишет: «Они признают два верховных существа — одно доброе, другое — злое. Доброе, смотря по разным племенам, называется или Токичен — правитель народа, или Сайчу — главное лицо страны крепких напитков, или Гуайава Сиппу — божество смерти; божество это имеет товарищами других благодетельных богов, из которых каждый покровительствует одному семейству и которые обитают в пустынях, пещерах, озерах и холмах. Злой же дух Гуаличу, или Хючува, скитается вне жилищ, повелевает многими другими злыми духами, бродящими по свету; он есть причина и начало всех зол человеческих²¹. Добрый дух рассматривается как создатель всего сущего, покровитель людей, дающий им за их моления все, что они пожелают²². Патагонско-арауканский миф действительно рассказывал о двух героях, одном добром, другом злом, которым приписывалось создание земли. Но борьба их в индейской мифологии не достигла такой остроты, как в изложении д'Орбиньи. О со-

²⁰ См. Соорег, 1917, стр. 146.

²¹ D'Orbigny, 1839, II, стр. 364.

²² Там же, стр. 184, 220. В сущности, д'Орбиньи черпает свои сведения у Фолкнера (Falkner, 1787, II, стр. 74).

временных арауканах известно, что они почитают в качестве высшего божества олицетворение грома, молнии, огня, причем последний считается создателем всей жизни. Это божество, Пиллан, живёт на вершинах Анд, в вулканах и облаках. Позднее Пиллана появился на свет Ману, создатель земли, и Пиллан стал его врагом; Пиллан создал все злое, он ввел болезни среди индейцев и наслал мор на скот²³. Несомненно, что у натагонцев и арауканов добрый и злой братья мыслились уже в виде творцов мира и наделялись нантеистическими атрибутами. С ними связывали известные моральные понятия. Но в такой форме дуалистический миф — продукт длительного развития, конечный продукт эволюции южноамериканских дуалистических представлений*. На почве перуанской единодержавной деспотии он приобрел еще более ярко выраженные солярные черты, но обнаружил в то же время тенденцию к молотоизму (см. «Древнее Перу»).

Подведем некоторые итоги. Как показал Эренрейх, миф о братьях-близнецах составляет основной мотив южноамериканского фольклора. Он характеризуется следующими основными чертами: 1. Братья обычно являются близнецами, иногда братьями только по отцу или по матери. Братские отношения являются древнейшими и там, где, как, например, у мундуруку, они только товарищи: налицо позднейшая утрата первоначально братских отношений. 2. Первоначально братья-близнецы наделяются антропоморфными образами. Они обладают большей, чем современные люди, силой, но все же это, бесспорно, люди. Все побуждения, действия и похождения их чисто человеческие. Правда, они наделены способностью превращаться и превращать в животных, но превращения эти рассматриваются лишь как временное состояние: в отличие от североамериканского фольклора, в южноамериканских героях антропоморфные черты решительно преобладают над зооморфными (возможно, это связано со сравнительно слабым развитием тотемизма в Южной Америке). К более позднему мифологическому слою принадлежит представление, производящее братьев-близнецов от солнца, выступающего часто в мифах в роли их отца. Иногда их отцом является солнечный герой (восточные районы Перу, тупи, гуарайо), либо мать их принадлежит к роду солнца, в то время как их отец, если только таковым не считается месяц, остается неизвестным. Обычно причиной зачатия близнецов считается какой-либо неодушевленный предмет, проникший в тело матери. В мифе бакайри дедом близнецов с материнской стороны является Камушини, что по-аравакски значит «солнце». Его дочь делает близнецов из кукурузных початков. У юракаре мать близнецов — дочь первого героя Сарарумы. В супруги себе она избирает дерево. В тех, очевидно, наиболее древних мифах, где мать не является дочерью

²³ B ü r g e r, 1909, стр. 89.

солнца, происхождение близнецов остается невыясненным, говоря иначе — совсем не объясняется. Их мыслят существующими с самого начала. 3. Почти обязательной чертой близнецного мифа является тайное зачатие. Оно вызывается либо солнечным лучом, либо в тело матери случайно проникает сосновая игла, перо, наконечник стрелы, либо мелкая рыбешка забирается в половой орган купающейся женщины, либо, наконец (как у тукано), рыба совокупляется с женщиной. 4. Характерным сюжетом, роднящим южноамериканский близнецный миф с североамериканским, является смерть матери. Мать близнецов погибает чаще всего в когтях ягуара, иногда по вине одного из своих сыновей. 5. Вражда братьев, характерная для подавляющего большинства южноамериканских вариантов близнецного мифа, возникает из первоначального различия в характерах, очерченного достаточно ясно. Младший брат обычно более дельный, но встречается и противоположное толкование. В мифах примитивных племен противопоставление характеров начинается с пустяковых проделок и взаимного подшучивания, в мифах индейского круга это перерастает в борьбу, начинающуюся с сотворения и деления мира, и кончается либо смертью одного брата, либо тем, что один из братьев уходит на восток, другой на запад или один на солнце, другой — в подземный мир. Обычно одним из эпизодов вражды и часто прямым следствием деятельности дурного брата является всемирный потоп. В противоположности характеров мифологических братьев заложено начало дуалистического мировоззрения. Со временем эта противоположность начинает восприниматься как борьба солнца с месяцем. «Вражда между братьями, — говорит Эренрейх, — соответствует вообще распространенному противопоставлению солнца месяцу, как убегающего светила — преследующему»²⁴. Однако подобное осмысление, по всей вероятности, довольно позднего происхождения. Первоначальным источником противоположности характеров братьев-близнецов явились различия, проводимые индейцами между людьми двух фратрий. 6. У первобытных народов Южной Америки космогонический миф в собственном смысле слова отсутствует. Творческая деятельность братьев ограничивается открытием некоторых полезных вещей и институтов. Поэтому если пользоваться терминологией североамериканских этнологов, южноамериканские братья-близнецы должны быть зачислены не в категорию творцов, а в категорию «превратителей». Только у более развитых племен гуарани и у племен андийского круга, мифология которых рассматривается далее, близнецы превращаются в подлинных творцов, создателей мира, солнца, луны, наконец, самого человека, которого они творят из земли или какого-либо другого неодушевленного предмета.

²⁴ Ehrenreich, 1905, стр. 55.

ДРЕВНЕЕ ПЕРУ

Дуально-родовая организация

Согласно индейской мифологии, культура и государство инков были созданы Манко Капаком — «сыном солнца» и его сестрой Койей, ставшей его женой. После Манко Капака и до испанского завоевания (1532 г.) предания насчитывают одиннадцать властителей¹, господство которых охватывает период в 300—400 лет. Однако археологические исследования показали, что высокоразвитая культура существовала на территории Перу, Эквадора, Боливии задолго до инков; инкская же культура сложилась к началу II тыс. н. э.² Уже предшествующие инкам культуры характеризуются пирамидами, совершенными текстильными изделиями и зачатками металлургии, стадийно сближаясь с додинастическим Египтом.

Государство инков, выросшее из родового строя, соответствовало еще более высокой ступени развития производительных сил. Основной отраслью производства эпохи инков было земледелие. Земля разрыхлялась палками и лопатами, плуг был неизвестен; возделывали маис, маниок, картофель, томаты, бобы, хлопок. Поля удобряли гуано и навозом и орошали при посредстве сети сложных ирригационных сооружений (террасы, каналы). Из домашних животных крупнейшее значение имела лама, разведение которой составляло главное занятие населения горных областей. Из ремесел значительного развития достигли ткачество и прядение из хлопка и вигоневой шерсти, гончарство без гончарного

¹ По Миясу (M e a n s, 1917), правление Манко Капака началось в 1075 г. Однако дата эта, так же как и личность Манко Капака, несомненно, легендарна.

² См. V e c h a u t, 1912.

круга, обработка золота, серебра, меди, бронзы³. Кузнечные меха не были известны — огонь раздували через медные трубы; не были известны и гвозди — доски связывали ремнями. Высокого уровня достигло строительное искусство. Из камней, вплотную пригнанных друг к другу и сложенных без цемента, возводились огромные здания, укрепления, строились мосты и дороги. Камни, употреблявшиеся при постройках, достигали колоссальных размеров и веса (до 150 тонн). Дороги, соединявшие важнейшие населенные пункты, не уступали древнеримским. Многие из них сохранились и поныне. Вместо письма служили разноцветные шнурки с узелками, так называемые кипу. Золотых дел мастера, медники, плотники, каменотесы, грапильщики, гончары, музыканты, водоносы, ткачи-художники составляли обособленные, наследственные профессии.

Основная масса производителей-земледельцев жила общинами (айлью). Каждой айлью принадлежал земельный надел, называвшийся «марка». Он обрабатывался коллективно всей общиной, но урожай делился посемейно. Две трети всей годной к возделыванию земли принадлежало инкам и храмам⁴. Эти наделы также возделывались общинами. Сверх того община отбывала государственные повинности (постройка дорог, мостов, укреплений и пр.), снабжала правящего инку и его двор припасами, поставляла солдат и рабынь для гаремов, мануфактур инков и для обслуживания храмов. Все население делилось на сотни, тысячи и десятитысячные отряды, находившиеся под надзором чиновников. Сверх того инки держали в своих домах и поместьях домашних рабов — янакунов (буквально — «черные люди») ⁵. Таким образом, можно считать достоверным, что в Древнем Перу, несмотря на сохранность общинных отношений, рабовладельческий уклад играл ведущую роль и что до прихода испанцев общество Перу уже стало рабовладельческим. Если не хронологически, то стадияльно культура Древнего Перу с полным правом может быть сопоставлена с обществами Древнего Востока, в особенности с Древним Царством Египта и с шумерийскими городами III тыс. до н. э. Тем интереснее наличие в Древнем Перу дуально-родовой организации, столь важной и жизненной, что ни один из испанских авторов эпохи конкисты и XVII—XVIII вв. не прошел мимо нее. Несмотря на то, что не только невежественным ис-

³ B e c h a u t, 1912; B u s c h a n, 1922, I, стр. 351.

⁴ Вопрос об общине наиболее обстоятельно разработан у Купова (С u p o w, 1896).

⁵ Инки получали в подарок от племенных вождей медников, художников, певцов, плотников (Garsilaso de la Vega, 1871, II, стр. 22). О гаремах и янакунах см. Vaudin, 1928, стр. 75 и Trimborn, 1927, стр. 303—344. Последний автор показал, что в 1570 г., т. е. через 35 лет после падения власти инков, в Перу насчитывалось еще 47 тыс. янакунов (рабов).

пандам, но и потомук инкской принцессы Гарсиласо де ла Вега неясны были природа и происхождение этой организации, все же основные черты дуально-родового строя совершенно отчетливо выступают из описаний старинных авторов.

Поло Ондегардо, один из наиболее передовых и осведомленных писателей XVI в., начинает свое донесение со следующего заявления: «Прежде всего нужно иметь в виду, что поколение инков делилось на две ветви: одна называлась Хаиап Куско, другая Хурин Куско»⁶. Акоста, Кристоаль де Молина, Гарсиласо де ла Вега, Монтесинос, Сиеса де Леон, Лас Касас, Сармиенто де Гамбо упоминают о делении города Куско, а одновременно и всех прочих городов империи инков, на два квартала: Ханан — Верхний квартал и Хурин — Нижний квартал. Каждый город империи состоял из двух четко отграниченных кварталов, разделяемых широкой дорогой или площадью. В особенности подробно описано это деление для города Куско, архитектура и планировка которого тщательно изучены археологами⁷.

Население Ханан Куско считалось в социальном отношении более значительным⁸, чем население Хурин Куско, но это представление оставалось чисто теоретическим. По словам Гарсиласо, «жившие в Верхнем и Нижнем городах не имели никаких привилегий по отношению друг к другу, так как инка желал, чтобы все были равны как братья, сыновья одного отца и одной матери»⁹. Существовало, очевидно, только идеологическое представление о превосходстве людей Верхнего города над людьми Нижнего города, совершенно аналогичное представлению меланезийцев об умственном превосходстве людей одной фратрии над людьми другой фратрии.

Показания Гарсиласо позволяют предполагать, что два квартала (*barros*), или, как называют их часто испанские авторы, два поколения (*lineage*), на которые делилось все царство инков, были экзогамными фратриями. Гарсиласо рассказывает, что браки заключались, «сохраняя различия между обитателями Верхнего и Нижнего Куско»¹⁰. Большинство исследователей¹¹ видит в этом не вполне четком указании намек на экзогамию «поколений», или «кварталов». Подобное толкование представляется нам единственно возможным не только потому, что верхние и нижние кварталы перуанских городов совершенно отчетливо выступают перед нами как организации, идентичные с экзогамными фратриями североамериканских индейцев, но также потому, что

⁶ Polo de Ondegardo, 1873, стр. 151.

⁷ См. Vechaut, 1912, стр. 654.

⁸ Montesinos, 1910, стр. 29.

⁹ Garsilaso de la Vega, 1869, I, стр. 67.

¹⁰ Там же, стр. 370.

¹¹ Buschan, 1922, стр. 385; Olson, 1933, стр. 378.

деление на экзогамные фратрии, называющиеся Верхняя (Ханан) и Нижняя (Хурин), сохранилось у индейцев аймара до XX в.¹²

Наконец, заключение это подтверждается анализом системы родства племен кечуа и аймара, строго отличающей параллельных кузенов от перекрестных кузенов¹³. Каждая фратрия имела своего вождя, в силу чего во главе каждого племени стояли обычно два почти равноправных предводителя. Племя чанкас, жившее к востоку от Куско, во время войны против инков возглавлялось двумя вождями, один из которых происходил из фратрии Ханан и был главным, а второй — из фратрии Хурин¹⁴.

Автор XVII в. Матиенцо сообщает, что «в каждом районе империи существовало деление народа на две ветви. Во главе каждого подразделения стоял главный вождь, дававший распоряжения другим вождям своего деления, но не имевший власти над вождем другого деления; однако главный вождь анансайя (Ханан) был действительно главным вождем для всей провинции и он почитался главным вождем уринсайя (Хурин), и он стоял выше всех других вождей»¹⁵.

Так называемый род инков, представлявший, очевидно, на самом деле сословие или касту, образовавшуюся из племени завоевателей, делился на те же две фратрии, что и остальное население.

Таким образом, все города и поселки империи инков, все население этой империи, включая касту властителей, делилось на две экзогамные фратрии: Ханан и Хурин. Каждая фратрия имела свой квартал для обитания и своего вождя. Фратрия Ханан считалась высшей и соответственно ее вождь играл руководящую роль. Правящий инка принадлежал, кажется, тоже к фратрии Ханан.

Между фратриями, совершенно так же как в Австралии, Меланезии и у индейцев Северной Америки, существовало соперничество, местами принимавшее характер полусерьезной, полуплуточной, но неизменно церемониальной вражды. «Люди Ханан Куско, — рассказывает Монтесинос, — желали схватиться с людьми Хурин Куско и иногда дело заходило так далеко, что проливалась кровь. А так как все королевство было разделено на эти две секции, то где бы ни находились солдаты, всюду возникало соперничество в доблести между обеими партиями»¹⁶.

Соперничество, а подчас и вражда между людьми разных фратрий отмечены в ряде источников, и некоторые испанские авторы,

¹² См. Bandelier, 1940, стр. 82, 84. Банделье убедительно показал несостоятельность разделяемой некоторыми авторами веры в то, что деление на две фратрии было введено в большей части Перу, Боливии и Эквадора инками. Из приведенных ими документов явствует, что это деление характеризует древнюю организацию андского общества.

¹³ Olson, 1933, стр. 378.

¹⁴ Sarmiento de Gamboa, 1907, стр. 88.

¹⁵ Цит. по: Olson, 1933.

¹⁶ Montesinos, 1920, стр. 47.

разумеется, незнакомые с существом и происхождением фратриального деления, полагали, что оно было установлено инками с целью вызвать между различными частями народа соревнование, соперничество и вражду¹⁷.

В то же время показания Монтесиноса свидетельствуют о наличии фратриального разделения в армии, которая, возможно, и в бою строилась двумя крыльями, соответствующими фратриям.

Разделение на две фратрии красной нитью проходило сквозь всю общественную и церемониальную жизнь перуанцев. «Когда король призывал народ какой-либо провинции или приказывал народу начать какие-либо строительные и общественные работы, тогда Ханан сайас¹⁸ занимали положение, отличное от Хурип сайас»¹⁹.

Во время всех публичных церемоний, празднеств и различных обрядов каждая фратрия и ее вожди занимали особые места, располагавшиеся обычно по разным сторонам центральной городской или деревенской площади. При этом сторона Верхней фратрии (Ханан), соответствовавшая северу, находилась по правую руку от стоявшего лицом к закату солнца, а сторона Нижней фратрии, соответствовавшая югу, находилась по левую руку от стоявшего лицом к закату. При этом вождь фратрии Ханан сидел справа, а вождь фратрии Хурип — слева. Вождь каждой фратрии был главой восьми айлью (род), входивших в его фратрию и имевших своих вождей. Все эти вожди сидели в определенном порядке. Вожди айлью из фратрии Хурип сидели по левую руку от главного вождя, а вожди Ханан — по правую руку²⁰. На ежегодном августовском празднике, устраивавшемся для изгнания зла и неудач из города Куско, четыреста вооруженных воинов образовывали на площади каре. Одна сотня стояла обращенной на запад, другая на восток, третья на юг, четвертая на север. Когда процессия жрецов, вышедшая из храма Солнца, достигала площади, вооруженные воины, составлявшие каре, с криком «Да изыдет зло!» бросались в четыре противоположные стороны, размахивая оружием и как бы изгоняя зло из города. «Люди Хурип Куско подхватывали этот крик»²¹. Люди Ханан

¹⁷ См., например, Montesinos, 1920, стр. 30: «Соперничество и различия во мнениях, порожденные этим разделением [на фратрии], заставляли людей одной части города стремиться отличиться перед другой, и это соперничество делало их преуспевающими в их ремеслах и занятиях».

¹⁸ Сайас — провинция, район.

¹⁹ Montesinos, 1920, стр. 30.

²⁰ Matienzo (XVII в.). Цит. по: Olson, 1933.

²¹ Cristóbal de Molina, 1873, стр. 22. Автор этот, писавший между 1570 и 1584 гг., был первоклассным знатоком языка кечуа. «Он опрашивал туземных вождей и ученых людей, которые помнили империю инков в дни ее процветания, а благодаря своей должности врача в Куско он близко познакомился с характером туземцев», — говорит Маркгам. Им оставлено наиболее полное и точное описание церемоний и религиозных празднеств инков.

Куско, очевидно, в крике не участвовали. Во время другой церемонии «люди Ханан Куско и Хурин Куско соединялись вместе, чтобы очистить побольше места на площади»²². Из этого показания явствует, что во время других церемоний они располагались отдельно друг от друга, образуя две противоположные партии. Во время ноябрьского праздника посвящения молодежи «племени (неточность терминологии, естественная для автора XVI в.— А. З.) Ханан Куско и Хурин Куско рассаживались по предназначенным им местам»²³. Повествуя об этом же празднике, наш источник говорит: «все люди садятся, Ханан и Хурин Куско занимают свои места»²⁴. Затем начиналось музыкальное представление, исполняемое четырьмя музыкантами, двумя от Ханан Куско, двумя от Хурин Куско. Во время декабрьского праздника «все, кто были вооружены как рыцари, так же как все, кто происходил из поколений Ханан Куско и Хурин Куско, выходили на площадь с пращами в руках, и юноши Ханан Куско сражались с юношами Хурин Куско. Их метательные снаряды, добываемые из чертополоха, назывались „коко“. Потом юноши схватывались врукопашную, чтобы испробовать мускулы рук; это продолжалось до тех пор, пока присутствовавший инка не поднимался и не водворял порядок. Они называли это [сражение] „чокопако“, и было делом чести видеть, кто сильнее и доблестнее. Затем они снова рассаживались, занимая места в соответствии с принадлежностью к поколениям»²⁵. Затем юноши, перед тем долго постившиеся, начинали пир; для участия в пире приносили на площадь изображения богов (уак'а) и мумии умерших инков; уак'а и мумии располагались так, что те, кто принадлежал к Ханан Куско, оказывались на той стороне [площади], где стояло их поколение; то же самое с Хурин Куско»²⁶. Наш источник рисует с необыкновеннейшей отчетливостью взаимоотношение и роль фратрий во время главнейших церемоний; все участвующие в церемониях занимают места на площади в соответствии с фратриальной принадлежностью; каждая фратрия выставляет своих богов (уак'а), своих музыкантов, даже мумии своих инков; между юношами противоположных фратрий происходит полусерьезное-получеремониальное сражение. Из этого явствует, как велика была роль фратрий в общественной и религиозной жизни перуанцев. У современных индейцев аймара каждая группа танцоров делится на две партии; во главе каждой партии стоит распорядитель. Одна партия представляет Верхнюю фратрию, другая — Нижнюю фратрию. Каждая партия танцует на своей стороне площади; верх-

²² Cristóbal de Molina, 1873, стр. 33.

²³ Там же, стр. 43.

²⁴ Там же, стр. 44.

²⁵ Там же, стр. 47.

²⁶ Там же, стр. 48.

няя партия — на северной стороне, нижняя — на южной. Если кто-либо из танцоров нарушает границу, разделяющую площадь на две части, происходит стычка.

Во времена инков фратрия, очевидно, не была уже экономической организацией. У каждого отдельного племени, в каждом городе и деревне, фратрия делилась на несколько родов, а часть города, занятая ею, распадалась на несколько родовых кварталов. Так, в городе Куско люди каждой фратрии делились на пять родов (айлью), имена которых сохранились в документах²⁷. Айлью, представлявшие позднейшие подразделения фратрий, выполняли некоторые экономические функции: они были собственниками земли, и члены их были связаны обычаем взаимопомощи. Но в публичной, религиозной, церемониальной и даже политической жизни фратрии играли еще заметную роль.

Не вполне ясным остается вопрос о порядке наследования в перуанских фратриях. Большинство источников эпохи конквисты говорит о патрилинейности. Гарсиласо прямо утверждает, что «инки не ценили родство по женской линии, чтобы их королевская кровь не была бы загрязнена»²⁸. Но это показание относится, во-первых, только к правившей династии, во-вторых, противоречит ряду фактов. Во всяком случае, такие компетентные исследователи, как Банделье и Латчам, высказывались за матрилинейный счет наследования.

По мнению первого, народ перешел от матрилинейного счета к патрилинейному только под влиянием испанских реформ. Латчам, в свою очередь, показал наличие во многих местностях государства инков матрилинейного счета наследования. Многие айлью (роды) назывались «происходящие от сестер»; родовые боги мыслились в женских образах. В некоторых районах чилийского берега должность вождя наследовалась по женской линии²⁹. У чибча должность вождя, должность чиновника и офицера, имущество в знатных семьях наследовались по материнской линии. У арауканов родство и наследование считались по женской линии³⁰.

Даже среди правивших инков наследование не было чисто патрилинейным, как это явствует из трагической истории борьбы двух последних инков, Уаскара и Атауальпы, за престол.

По обычаям инков, главной женой правящего инки должна была быть его родная сестра, носившая титул Койи, и только ее сын признавался законным наследником престола³¹. Дети всех

²⁷ Markham, 1910, стр. 64—65.

²⁸ Garcilaso de la Vega, 1869, I, стр. 97.

²⁹ Сводку вопроса см.: Olson, 1933, стр. 379—381, а также Latcham, 1927, стр. 76—77.

³⁰ Schmidt, 1913, стр. 1056.

³¹ Acosta, 1880, стр. 411. Гарсиласо говорит, что наследный принц должен был жениться на своей старшей сестре. Если этот брак не давал

других многочисленных жен инки не имели прав на престол, а сами жены третировались как наложницы. Это показывает, что среди правящих инков престолонаследование шло по материнской, а не по отцовской линии, и говоря, что инки игнорируют родство по женской линии, Гарсиласо, по всей вероятности, имел в виду потомство жен-наложниц. Иначе невозможно понять, почему дети только сестры и одновременны жены правящего инки были законными наследниками. Нельзя также при допущении патрилинейности счета объяснить возникновение династического обычая жениться на своей сестре. Предания повествуют, что основатель династии Манко Капак принадлежал к фратрии Хурин и что к этой же фратрии принадлежали правящие инки вплоть до девятого инки Канак Юпанки *. Только после смерти последнего верховенство и титул правителя государства перешли к фратрии Ханан ³². Однако имеется и другое указание, кажущееся более правдоподобным: должность правителя переходила от одной фратрии к другой ³³. Если первый инка был Хурин, второй должен был быть Ханан, третий — снова Хурин и т. д. Так и должно было быть при делении народа и династий на две экзогамные матрилинейные фратрии. Инка Хурин женился на женщине Ханан и передавал свою должность сыну, бывшему членом фратрии Ханан. Когда же возникло стремление задержать должность правящего инки в пределах одной фратрии (Ханан), инки ввели обычай брака с собственной сестрой и таким образом закрепили должность за своей фратрией и за своими сыновьями ³⁴. Подобный акт был вполне естественным в обществе, где несмотря на классовую дифференциацию, еще огромную роль играли родовые связи. Таким новатором, учредившим в нарушение экзогамии брак с родной сестрой, возможно, и был Капак Юпанки (XIII в.). Тот факт, что династическое предание приписывает брак со своей сестрой еще основателю династии Манко Капаку, не опровергает нашего предположения, ибо, как будет показано ниже, версия о браке Манко Капака со своей сестрой Койей — позднего происхождения.

Последний единоличный правитель государства Перу инка

детей, то инка женился на следующей по старшинству сестре и т. д. В случае отсутствия сестер он женился на кузине или тетке. «Они говорили, что солнце женилось на своей сестре и предписало так поступать своим детям... Необходимо блюсти чистоту солнечной крови. Нельзя смешивать ее с простой человеческой» (Garsilaso de la Vega, 1869, стр. 308—310).

³² Bouchaut, 1912, стр. 590.

³³ Olson, 1933, стр. 378.

³⁴ Если верить Сармиенто, то это произошло в правление шестого инки Инки Рока (Sarmiento de Gamboa, 1907, стр. 72). Впрочем, Акоста говорит, что если покойный инка имел брата, то последний наследовал престол и только после его смерти престол переходил к сыну первого, т. е. племяннику второго (Acosta, 1880, стр. 411).

Уайна Капак (1485—1525 гг.) женился, согласно обычаю, на сестре своей Маме Кусиримае. Оба они принадлежали к фратрии Ханан. Брак был бездетным. Но до брака Уайна Капак имел сына Уаскара от женщины Ракуа Окло и сына Атауальпу от принцессы Окло Куки. Оба сына принадлежали к разным фратриям³⁵, и это и послужило одним из источников междоусобицы. Ни один из них не был законным наследником. Поэтому, когда тело Уайны Капака было привезено в Куско, Уаскар заставил свою мать Ракуа Окло совершить обряд венчания с мертвым телом, чтобы он стал законным наследником³⁶. В чем заключался этот обряд — неизвестно, но можно думать, что целью его было хотя бы обрядовым путем поставить свою мать на место Койи и хотя бы таким образом получить видимость прав на престол. Если бы счет наследования у инков был патрилинейным, происхождение Уаскара от покойного инки было бы достаточным для законного наследования престола, во всяком случае при условии бездетности Койи, и не понадобилось бы обряда венчания его матери с телом усопшего правителя.

Все это заставляет нас склониться к признанию матрилинейного счета³⁷ во фратриях инков эпохи конквисты, хотя мы далеки от того, чтобы считать вопрос окончательно решенным.

Миф о братьях-близнецах

Перуанская легенда о происхождении дуально-родовой организации, дошедшая до нас в нескольких версиях, целиком принадлежит к циклу первобытных близнецных мифов.

Наиболее распространенная, но и в то же время наиболее стилизованная и переработанная версия передается Гарсиласо: «Наш отец Солнце, — рассказывает Гарсиласо, — увидев людей, пребывающих в состоянии дикости, живущих как дикие звери, совокупляющихся как дикие животные, не знающих ни одежды, ни домов,

³⁵ Это видно из слов Уаскара, сказанных одному из офицеров Атауальпы: «Оставь эти рассуждения. Этот спор между моим братом и мною, а не между партиями Ханан Куско и Хурин Куско» (Sarmiento de Gamboa, 1907, стр. 184). Таким образом, борьба между Атауальпой и Уаскаром была борьбой между фратриями.

³⁶ Juan de Santa Cruz, 1873. Вся эта версия кажется нам более правдоподобной, чем рассказ Гарсиласо, согласно которому Уаскар был законным наследником.

³⁷ По рассказу Гарсиласо, инка Уайна Капак, отдавая своему сыну от принцессы города Кито Атауальпе царство Кито, мотивировал этот поступок, находившийся в противоречии с обычаями и конституцией инков, всегда ревниво следивших за единством государства, между прочим, и тем, что государство Кито принадлежит предкам Атауальпы по материнской линии (maternal ancestors) (Garsilaso de la Vega, 1874, II, стр. 451).

сжалился над ними и послал с неба сына своего Манко Капак¹ и дочь Койю, чтобы они научили людей почитать отца Солнце, дали законы, обучили их строить города, сеять маис и другие растения и жить, как подобает разумным существам, а не как диким тварям. Дети Солнца прошли всю страну, сделали все, что предписал им отец Солнце, и основали первые города. Город Куско они разделили на Ханан Куско (Верхнее Куско) и Хурин Куско (Нижнее Куско). Люди, последовавшие за первым инкой Манко Капаком, поселились в Ханан Куско и по этой причине получили это имя; те же, кто последовал за его сестрой и одновременно женой, поселились в Хурии Куско. Это деление было установлено для того, чтобы не исчезла память, что часть населения была собрана королем, часть — королевой. Манко Капак предписал, чтобы люди Верхнего Куско рассматривались как старшие братья, чтобы обе фратрии были правой и левой рукой, мужским и женским началом. В подражание этому делению сходное устройство было создано в городах, больших и малых, всей империи». Далее Гарсиласо передает, что Манко Капак, населив города, научил людей земледелию, дал им металл, зерна, ирригацию, ввел брак, установил законы и обряды, а его сестра обучила женщин ткать и прясть, шить и кроить, исполнять все домашние работы².

Версия Гарсиласо поучительна сочетанием древнейшего близнечного мифа с позднейшими морально-политическими тенденциями. Нельзя забывать, что Гарсиласо был сыном испанского конкистадора и принцессы из дома инков. Свои сведения он черпал от родственников по материнской линии, сохранивших в своей среде предания и традиции правящей династии. Версия о происхождении государства инков и деления на фратрии, сообщаемая Гарсиласо, является официальной версией правившей в Перу династии. Отсюда вытекает красной нитью проходящее через нее стремление вывести все главнейшие общественные институты государства, в том числе и деление на фратрии, прямо от верховного бога инков Солнца, а самих инков выдать за детей Солнца. Это типичная для господствующего класса раннерабовладельческого общества презумпция, строго необходимая для укрепления молодого еще государственного устройства. Достаточно ярко выражена она в идеологиях Древнего Востока (хетты, Вавилон). Для оформления этой тенденции инками был использован древний народный миф о происхождении культуры. Братья-демиурги, творящие землю и культуру в мифологии всех первобытных народов, были превращены династической традицией в основателей самой династии. Не приходится сомневаться в том, что Манко Капак, подобно греческому Кекропсу, — чисто мифологический образ, а не

¹ Латчам расшифровывает имя «Капак» с языка аймара как название одного из видов сокола, считавшегося атрибутом солнца, и имя «Манко Капак» связывается с тотемизмом (см. Latcham, 1927, стр. 68).

² Garsilaso de la Vega, 1869, I, стр. 67.

ния реального царя. Не может быть сомнений в том, что его сестра Койя мыслилась первоначально как его брат. Только при этом допущении становится понятным изложенное нами выше место, которое мы воспроизведем вторично и текстуально: «Он [инка] приказал, что должно быть только одно различие между ними [фратриями] в отношении превосходства, а именно люди Верхнего Куско должны рассматриваться как высшие и уважаться как старшие братья, а люди Нижнего Куско как младшие братья». Цитата эта находится в несомненном противоречии с изложенным выше текстом мифа, выводящем людей Верхнего Куско от Манко Капака и людей Нижнего Куско от его сестры Койи. Почему люди, происходящие от брата, должны рассматриваться как старшие братья, а происходящие от сестры — как младшие братья, неясно. В гораздо большей степени с требованиями логики и здравого смысла согласуется даваемое Гарсиласо отождествление одной фратрии с мужским, другой — с женским началом.

Противоречие это, однако, легко разрешается на почве нашего предположения. Древний миф выводил, как мы видим, у примитивных племен Америки и Меланезии одну фратрию от старшего брата, и поэтому люди ее должны были рассматриваться как старшие братья, а другую фратрию — от младшего брата, и поэтому люди ее должны были рассматриваться как младшие братья. Когда же происхождение племени от двух братьев стало казаться нелепым, когда понадобилось приснособить древний миф к династическим интересам, когда, наконец, нужно было идеологически обосновать введенную инками в целях сохранения должности верховного инки в одной фратрии практику брака с сестрой, тогда младший брат близнечного мифа был вытеснен сестрой — женой³. Но поздняя переработка мифа не уничтожила следов первоначальной концепции и, казалось бы, случайная оговорка Гарсиласо приподняла завесу, открыв перед нами древний сюжет мифа*.

Другая версия, сохраненная Кристобалем де Молина, придает нашей догадке характер достоверного факта. Кристобаль де Молина, в совершенстве владевший языком кечуа, получил свои сведения путем расспроса целой группы родовых вождей и стариков, специально собранных для этой цели. Записанный им космогонический миф почерпнут от народа, а не из кругов правящей династии. В нем нет следов дворцовой переработки, он не приписывает сотворение всей культуры инкам, он не берет столицу инков Куско как прообраз и образец социального строя. Миф, сообщаемый де Молина, — настоящий близнечный космогонический миф первобытных племен, сохранившийся в народе и позволяющий разобраться в противоречиях династической версии.

³ Не приходится говорить, что символическое восприятие племени как сочетание мужского и женского начала — позднего происхождения. Представление о том, что в воспроизведении человеческого рода должны принимать участие оба пола, принадлежит уже патриархальной эпохе**.

Первоначально, рассказывали индейцы де Молине, творец имел двух сыновей: одного звали Ямаймана Виракоча, другого — Токана Виракоча. Желая обеспечить племена и народы языками и снабдить их одеждой, творец приказал одному сыну спуститься с неба на землю на луне, другому на звезде. Старший сын, Ямаймана Виракоча, под власть которого были отданы все вещи, отправился по горам и лесам, через всю страну, давая имена большим и маленьким деревьям, фруктам и плодам, уча народ собирать жатву, колдовать, исполнять обряды. Он дал названья всем травам и научил людей отличать лечебные от ядовитых. Второй сын, Токана Виракоча (токана — демиург, мастер) научил тому же людей долин. Так, идя один по горам, другой по долинам, они дошли, наконец, до моря, где и вознеслись на небо. Сходный миф рассказали де Молине индейцы канарио, жившие в подчиненном инкам королевстве Кито⁴. Во времена потопа⁵ два брата бежали на высокую гору, вершина которой выростала по мере того как поднималась вода. На этой вершине они спаслись от потопа. Вскоре у них кончилась пища, и они стали голодать. На целые дни они уходили из своей хижины, чтобы разыскать плоды и корни. Однажды, вернувшись домой голодные и усталые, они нашли в хижине вкусную пищу и напитки. Через десять дней во время их отсутствия запасы пищи возобновились. Тогда братья решили выследить, откуда берется пища. Старший брат остался в засаде, а младший ушел на охоту. Вскоре старший браз увидел из засады двух птиц, одетых в индейские костюмы. Птицы вошли в дом и стали готовить пищу. Присмотревшись, старший брат заметил, что у них женские лица и что они хороши собой. Тогда он выскочил из засады и попытался их схватить, но птицы улетели, не оставив на этот раз пищи. На следующий день оба брата остались в засаде. К концу третьего дня птицы снова прилетели и начали готовить пищу. Братья дождались, пока они кончили работу, а потом захлопнули дверь. Все же одной птице удалось улететь. От пойманной птицы-женщины братья прижили шестерых сыновей и дочь. От сыновей и дочери произошло племя канарио⁶.

Героями вышеизложенных мифов являются два брата, выступающие в качестве создателей культуры и прародителей рода человеческого. Подобно Манко Капаку и Койе они спускаются с неба на землю и вся их деятельность аналогична деятельности Манко Капака и Койи в версии Гарсиласо. В том, что старший брат идет по горам, а младший — по долинам можно видеть намерение разделить людей на Верхнюю и Нижнюю фратрии. Совершен-

⁴ Cristobal de Molina, 1873, стр. 6—7.

⁵ Нельзя согласиться с Банделье, усмотревшим в идее потопа христианское влияние. Как показал Фрезер, идея эта универсальна и попала в библейскую теологию из первобытной мифологии (см. Фрезер, 1931).

⁶ Cristobal de Molina, 1873, стр. 8. Сходная версия у Sarmiento de Gamboa. Цит. по: Olson, 1933, стр. 373—374.

но очевидно, что в династической версии Койя выступает лишь позднейшей заместительницей младшего брата, основателя Нижней фратрии, люди которой, по словам Гарсиласо, должны были подчиниться, «как младшие братья»⁷.

В то же время близнечный миф подводит нас вплотную к разрешению вопроса о происхождении идеи верховного бога среди инков. Основным богом инкского пантеона был Виракоча — высшее существо, творец сущего. В Куско находился храм высшего бога, где совершался тщательно разработанный ритуал почитания Виракочи. Виракоча занимал более высокое место в пантеоне, чем солнце и месяц. Виракоче молились о ниспослании здоровья, счастья, хорошего урожая, об увеличении стад, о победе над врагами и т. д. До нас дошли гимны, воспевавшие Виракочу в следующих словах:

О Виракоча, господин Сущего,
Пребываешь ли ты в мужчине,
Пребываешь ли ты в женщине,
Ты господин рождения,
Где бы ты ни был.
О бог божественного,
Где пребываешь ты,
Ты, могущий быть сверху,
Ты, могущий быть снизу
Или повсеместно вокруг,
Твой блестящий трон и скипетр

и т. д.

С неба, с верхнего, где ты пребываешь,
С моря, с нижнего, где ты пребываешь,
Творец мира,
Создатель всех людей,
Господин всех господ

и т. д.

О, приди сюда,
Великий, как небеса,
Господин всей земли,
Великая первопричина,
Создатель людей⁸.

Жреческие гимны инков рисуют Виракочу в патетических тонах, сильно напоминающих образы древнеегипетских, и в особенности древнеиндийских богов. Но это пантеизация образа Виракочы

⁷ Бальбоа (был в Перу с 1566 по 1576 г.) дает версию, компромиссную между версиями Гарсиласо и де Молина. На землю спускаются четыре брата (в том числе Манко Капак) и сестра Койя, но два брата погибают.

⁸ Markham, 1910, стр. 97 и след.

чи — дело рук династических жрецов города Куско. Мы ничего не знаем о подобных идеях среди народа, взгляды которого на Виракочу — одного из братьев-близнецов — лучше всего отражены в изложенном выше мифе.

Почти достоверно, что Виракоча первоначально был лишь одним из двух культурных героев, мифологические образы которых, хорошо известные нам по фольклору примитивных племен Америки, входили в круг воззрений перуанских индейцев. Только когда возникла династия инков и вместе с деспотическим единоцарством понадобилась идея небесного деспота, для ее воссоздания был использован мифологический образ одного из братьев-близнецов, культурных героев, наделенный жреческой фантазией пантеистическими чертами. Такова в самом схематичном виде дорога от мифологического героя первобытности к единому богу монотеистических религий, дорога, которую проделали все боги земного шара — начиная от Амока и кончая Юпитером и Иеговой, дорога, которую нам еще неоднократно придется прослеживать*.

Со спокойной совестью можем мы отбросить различные домыслы испанских хронистов, усматривавших в фратриальном делении административное нововведение инков⁹. Этнография ясно показывает, что деление на Верхний и Нижний кварталы, проходившее через все города и деревни огромной Перуанской империи, не было создано ни Мапко Капаком (Гарсиласо), ни Тупак Юпанки (Де Кастро), ни Пачакутеком (Лас Касас), ни Инти Капаком (Монтесинос) и никем другим. Оно возникло в отдаленные времена родового строя и сохранилось в эпоху конккисты у индейцев в Перу в еще довольно жизненной форме.

Сведя воедино весь материал, можно сказать следующее.

1. Все население империи инков (аймара, кечуа, чибча и другие племена) делилось на две экзогамные и, по всей вероятности, матрилинейные фратрии**. Одна фратрия, называвшаяся Верхней (Ханан), считалась старшей, главной, северной и рассматривалась как мужское начало; вторая фратрия называлась Нижней (Хурин) и считалась младшей, южной, женским началом.

2. Хотя последние правящие инки происходили из фратрии Ханан, но есть основание полагать, что в более отдаленные

⁹ Можно только удивляться наивности Кунова, полагавшего, что инки искусственно делили покоренные ими племена на две половины и давали каждой своего вождя. «Возможно, что инки преследовали при этом цель поселить соперничество между верховными вождями и таким путем предупредить согласные действия их против инков» (Cunow, 1896, стр. 55). В своей посмертной работе 1937 г. Кунов вообще умалчивает о делении на фратрии. Быть может, доля истины заключается в том, что инки поддерживали деление на фратрии с указанными Куновым целями, но что происхождение этого деления восходит к самым истокам родового строя — не подлежит сомнению.

Представления, связанные среди индейцев обеих Америк с дуальной организацией (по: Olson, 1933)

Племена или районы	Представления о фратриях	Побочные черты
Тева, таос, ислета, лагуна, хемец, акома (хоши, зуньи)	Лето—зима	Юг связан с зимними церемониями и войной (таос) Красная и Черная (ислета) Белая и Желтая или Голубая. Фратрии противостоят в игре в мяч. Сезонное руководство на основе фратрий Гром связан с войной (тева)
Айова	Лето—зима	Фратрии противостоят в игре в мяч. Сезонное руководство на основе фратрий
Маскутеи	Птицы—животные, черная — белая, верхняя— нижняя	Фратрии противостоят в игре в мяч
Манданы, хидатса	Четыре клана— три клана	«Зимний вождь» указывает на следы сезонной дуальности. Тотемы кланов говорят о концепции птицы — животные
Пауни	Север—юг, лето—зима	Связь с цветами, сезонное руководство на базисе дуальности
Навахо	Север—юг, война — мир	Страна мира — на северной части лагеря, страна войны — на южной
Омаха, понка, осэджи, канза, ото	Небо — земля, правая — левая, север — юг, война — мир, мужчина — женщина	Юг, правая сторона связаны с войной. Гром связан с войной (понка и омаха), небо связано с миром. Фратрии противостоят в игре в мяч (осэджи). Посменное руководство (ото)
Виннебаго	Верхняя — нижняя, птицы — животные	Военные функции связаны с Верхней (Птичьей) фратрией. Фратрии противостоят в игре в мяч
Меномини	Верхняя — нижняя, война — мир	Кланы Верхнего Мира и Грома связаны с войной
Кикакпу, саук, фокс	Черная — белая	
Крики	Красная — белая, война — мир	В мифе Белая фратрия — фратрия птиц. Красная фратрия связана с войной. Фратрии противостоят в игре в мяч
Ирокезы	Птицы — животные, мужчины— женщины	Фратрии противостоят в игре в мяч. Взаимные погребения и другие церемониальные функции

Племена или районы	Представления о фратриях	Побочные черты
Калифорния	Черная — белая, красная — черная, земля — вода; вверх по потоку — вниз по потоку	Фратрии противостоят в игре в мяч. Взаимные погребения и другие церемониальные функции
Северо-западный берег Америки	Определенные следы концепции верх — низ или птицы — животные	Взаимные погребения в другие церемониальные функции, церемониальное соперничество. У тлинкитов фратрии противостоят в играх
Лушэ	Птицы — животные, темная — светлая, правая — левая	
Пима и папаго	Красная — белая, коршун — койот, красные муравьи — белые муравьи	Красная сторона связана с землей, Белая — с подземным миром
Опата	Верхняя — нижняя, красная — белая	Фратрии противостоят во время игр в мяч и других игр
Паликур	Верхняя — нижняя	Распределение кланов по фратриям указывает на концепцию птицы — животные
Эквадор	Верхняя — нижняя	
Империя инков	Верхняя — нижняя, старшая — младшая; правая — левая, мужская — женская	Посменное руководство. Взаимные церемониальные функции. Церемониальное соперничество
Шеренте	Старшая — младшая	Церемониальное соперничество. Взаимные церемониальные функции
Рамкокамекран	Соличный восход — солнечный закат, красный — черный	Взаимные церемониальные функции

времена должность правящего инки переходила от фратрии к фратрии.

3. Во главе всех племен, покоренных инками, стояло по два вождя, каждый представлял свою фратрию. Кроме того, каждая фратрия выставляла своих музыкантов и своих танцоров.

4. Каждая фратрия имела своих богов.

5. Все города и села делились на два квартала — квартал фратрии Ханан (северный) и квартал фратрии Хурин (южный).

6. Во время религиозных церемоний каждая фратрия занимала свое особое место на площади.

7. Между фратриями существовало постоянное соперничество, иногда выливавшееся в драки.

8. Фратрии вели свое происхождение от двух мифологических геров — братьев, спустившихся с неба и принесших людям основные элементы культуры.

9. Образ одного из двух братьев был использован династией инков для создания монотеистической идеи и в официальном культе совершенно вытеснил второго брата, память о котором сохранилась в народных мифах *.

АФРИКА

Следы дуальной организации

Трудно указать причины, в силу которых среди африканских народов дуальная организация почти не описана. Тут, вероятно, сыграло роль и позднее проникновение европейцев в Африку, и слабый интерес первых исследователей к социальной организации, и, наконец, высокая ступень культурного развития, на которой стояли многочисленные племена Африки, очевидно, успевшие уже изжить ряд архаических черт, в том числе и дуальную организацию. Может быть, здесь действуют и другие, еще не вскрытые причины. Как бы то ни было, в Африке мы встречаемся только со слабыми следами и разрозненными намеками на дуальную организацию, наиболее полно представленными в кругу хамитических народов. Нельзя не вспомнить в этой связи о высокой степени сохранности дуальной организации в Древнем Египте, население которого в значительной части состояло из хамитических элементов. Очевидно, для хамитических народов, несмотря на богатство и высоту их культуры, характерно сохранение столь архаической черты социального строя, как дуальная организация*.

Разделение племени на два больших экзогамных рода почти нигде не сохранилось в Африке. Оно отмечено очень кратко и без сообщения подробностей у галла, о которых Чарльз Нью писал: «Они имеют особые брачные обычаи. Они делятся на два племени, или класса, Беретума и Харузи; мужчина каждого такого племени выбирает себе жену из другого; Беретума женится на Харузи и наоборот. Брак внутри своего племени считается, вследствие близости родства, крайне нежелательным»¹. Пауличке также го-

¹ New, 1873, стр. 273.

ворит о разделении галла на две группы, называющиеся Луба и Вата и заключающие взаимные браки².

Племена нуба, во многом близкие к галла, делятся на две экзогамные группы — Ури Туре и Шил Ири, более детальная информация о которых отсутствует. Известно только, что с дуальной организацией здесь связана особая обрядовая борьба между девушками двух фратрий. Борьба происходит на площади, расположенной посреди деревни. Две шеренги девушек становятся друг против друга, выстроенные в соответствии с ростом, с самой высокой в центре шеренги. Их окружает толпа, в особенности хохочущие и кричащие молодые женщины с детьми на руках. Они шумят, вопят, жестикулируют, возбуждая участниц. Начинается борьба. Старые женщины выводят из каждой шеренги по девушке равного роста. Каждая девушка обхватывает свою противницу «передним поясом», и они начинают бороться. Победительницу приветствуют радостными криками и танцами женщины ее фратрии. После индивидуальных схваток следует борьба шеренги против шеренги³. Таким образом, дуальная организация нуба, племени в основе своей патриархального, связана с ритуальной борьбой девушек, представляющих разные фратрии.

Имеются сведения, что племя масаев также делится на две экзогамные патрилинейные фратрии. Так, Фоккен рассказывает следующую масайскую легенду. Послал бог двух мужчин с женами на землю и от них произошли масаи. Одного человека звали Масани, другого Найтергов. Жена первого была связана с красным цветом, жена второго — с черным цветом. Послав этих людей на землю, бог сделал солнце, месяц, звезды, чтобы он мог видеть масаев на земле. Масани имел от своей жены четырех сыновей и пять дочерей, Найтергов — трех сыновей и четырех дочерей. Сыновья одной пары вступили в брак с дочерьми другой пары и наоборот. Семь сыновей первых двух пар стали прародителями семи масайских родов, которые делятся на две группы, носящие имена их праматерей: Красную группу — Надолмони, и Черную группу — Нарокитен. Группы эти экзогамны⁴.

Экзогамные фратрии встречаются кое-где на западном берегу Африки. Так, в Северной Нигерии поселение Тамполенсе состоит из двух экзогамных групп, каждая из которых, в свою очередь, разбивается на два рода. Одно подразделение состоит из родов Леопарда и Красного Голубя, другое — Лошади и Змеи. Эти две группы взаимно обмениваются женами⁵. У племени туркано (Центральная Африка) дуальная организация сохранилась, очевидно, еще матрилинейной экзогамной форме. Так, Эмлей

² Paulitschke, 1893, стр. 202.

³ Seligman, 1932, стр. 375, 391.

⁴ Fokken, 1916, стр. 240—247; Merker, 1904.

⁵ Rattray, 1932, стр. 517. М. О. Косвен упоминает, без ссылки на источник, дуальную организацию у ашанти. К сожалению, нам не удалось разыскать в источниках соответствующее указание (см. Косвен, 1934).

рассказывает, что племя это делится на два класса — Ирита (камень) и Имуру (леопард). Каждый ребенок в силу рождения становится членом одного из этих двух классов. Сын мужчины Имуру становится членом класса Ирита, а сын мужчины Ирита становится членом Имуру, что возможно только при матрилинейном счете наследования. По словам Эмлея, возможна перемена класса, для чего необходимо заплатить выкуп, состоящий из одного быка. В этом можно видеть начало патриархата: очевидно, отец путем выкупа старается сохранить ребенка в своем классе. Каждый класс племени туркано имеет свои украшения, свою татуировку и песни. Так, люди одного класса носят павианьи шкуры, черные страусовые перья и бусы; люди другого класса — леопардовые шкуры, светлые страусовые перья и подвески⁶.

Гораздо чаще встречаются в Африке указания на дуальное разделение племени без сведений об экзогамности. В некоторых случаях это можно приписать неполноте сведений, но в других экзогамия действительно не существует и фратрии сохраняются как социальные, религиозные и церемониальные единицы, не имеющие связи с браком. Так, племя овамбо делится на «два класса или касты», функции которых совершенно неясны и один из которых считается благороднее другого⁷. Племя данакил делится на Красных людей, составляющих якобы господствующую группу, и Белых людей, составляющих «покоренную группу». Племя сара делится на Сара-лгунов и Сара-праведников. Одно из рифских племен — темсамана — делится на две группы — Тругут и Хатиты. Племя бата (Северная Нигерия, центральная суданская группа языков) распадается на две группы, называемые «аса». О происхождении этого деления рассказывается следующая легенда. Жили два брата-близнеца. Старший решил убить младшего, но младший бежал, унес с собой священный горшок, вместилище племенного культа дождя. Старший преследовал его, но беглец успел перебраться на другой берег реки Бенуе. Тогда старший схватил длинный кусок ткани и бросил его через реку. Младший брат подхватил один конец этой ткани, а старший брат удержал другой конец. Затем старший брат разрезал ткань пополам, сказав: «Отныне будешь жить ты на северном берегу, а я на южном. Мы не должны больше смотреть друг другу в лицо. Ты будешь сидеть дома и исполнять религиозные обряды, а я буду сражаться с нашими врагами». С тех пор люди одного подразделения являются главными исполнителями религиозных церемоний⁸. Легенда эта носит ряд типичных черт дуалистических сказаний, и фратриальная природа аса едва ли вызывает сомнение. Но никаких указаний на экзогамию нет. По всей видимости, экзогамия исчезла и фратрии уже нейтральны к браку. Племя сук (восточная часть

⁶ Frazer, 1938, стр. 114—115.

⁷ Одуэн-Дюбре, 1929, стр. 64—65.

⁸ Меек, 1931, стр. 1—2 (I).

Экваториальной Африки) делится на две группы — Касауриа и Киплегит. Третья группа, называемая Качерибква, составляет в действительности ветвь Киплегит. Эти группы разбиваются на большое число тотемических экзогамных кланов, соблюдающих различные пищевые и брачные запреты. Бич, исследовавший сук, полагает, что Касауриа и Киплегит составляли раньше экзогамные фратрии, но с течением времени утеряли эти функции⁹.

Нейтральные к браку фратрии особенно полно описаны у кабилы. Кабилы селятся небольшими, замкнутыми общинами с почти полным самоуправлением. Каждая община распадается на два подразделения — «софа». Софы составляют организацию, выходящую далеко за рамки деревни. Они поддерживают тесные взаимоотношения с софами соседних общин, вследствие чего каждое племя оказывается разделенным на два софа; более того, солидарность софов силовь и рядом выходит за рамки племени и простирается на несколько соседних племен. Фактически все кабилы делятся на два больших софа: соф Уфелла — Верхняя партия и соф Буадда — Нижняя партия. У некоторых племен они носят названия «соф Запада» и «соф Востока», или «соф Середины» и «соф Окраины». Каждый соф представляет собой организацию взаимной защиты и взаимной помощи, охватывающую целый ряд случаев жизни. Соф функционирует и во время мира и во время войны. Каждый человек заботится об интересах софа больше, чем о своих собственных, и соф его никогда не покидает. Если человек находится в опасности, если затронуты его интересы, если случилось с ним несчастье — он никогда не останется в одиночестве.

Если происходит столкновение между двумя людьми разных софов, то друзья их, не вникая в причину ссоры, становятся рядом с ними, и драка делается всеобщей. Драка, начинающаяся с кулаков, часто переходит в настоящее сражение с применением камней, сабель и ружей, которое прекращается только после вмешательства женщин. Последствия таких сражений, нередко сопровождающихся разрушением домов и огородов, ликвидируются общими усилиями на общие деньги софа. Каждый соф имеет своего вождя, называемого головой софа, и каждый соф отдельно исполняет религиозные обряды. Кабилы рассказывают, что деление на софы происходит от двух братьев — Букхетуша и Уркху, которые поссорились между собой и решили разойтись в разные места. Вскоре ссора между ними переросла в войну, и все кабилы разделились на две партии, сражавшиеся друг против друга. Последователи Уркху образовали соф Уфелла, последователи Букхетуша — соф Буадда.

Таким образом, кабилские софы представляют собой всеобъемлющие социальные, военные и религиозные организации.

⁹ Veesh, 1911, стр. 5.

сохраняющие все черты настоящих фратрий (связь со странами света, соперничество и драки между софами, дуальное деление племени, происходящее от двух братьев) за исключением экзогамии, на которую нет никаких указаний. Очевидно, экзогамия попросту исчезла.

Этот процесс исчезновения фратриальной экзогамии, столь типичный для Африки, можно проследить на материалах племени бемба (северо-восток Родезии). Племя это делится на 40 экзогамных кланов. Эти кланы попарно или группами входят в особые оппозиционные отношения (банунге) и обозначают друг друга термином «враги». Основой таких объединений являются клановые тотемы. Для каждого клана банунге является тот клан, тотем которого связан функциональными отношениями с его собственным тотемом. Например, кланы Крокодила и Рыбы — банунге друг другу, ибо крокодил питается рыбой; то же самое кланы Дождя и Гриба, ибо гриб не может расти без дождя. Клан Дождя — банунге всем кланам с растительными тотемами; клан Рыбы — банунге клану Дождя, ибо рыба мечет икру только во время дождя. Клан Железа считает своим банунге кланы Льва, Слона, Леопарда и прочих животных, которых убивают железными копьями и стрелами. Однако кланы Льва и Леопарда считают своим банунге не только клан Железа, но и клан Козла, и т. д. Здесь отсутствует строгая парность в группировке родов, и поэтому отсутствует дуальная организация племени, но можно думать, что раньше таковая существовала. Это видно из того, что с отношениями банунге связаны обязательства, обычно распространяющиеся именно на противоположные фратрии, прежде всего обязательство взаимных погребений. Погребение умершего составляло обязанность его банунге. По окончании погребального обряда родственники умершего обязаны были поколотить своих банунге. Вообще традиционные отношения между банунге строились на принципе взаимной ритуальной вражды и одновременно взаимных услуг. При встречах банунге постоянно подшучивали друг над другом и переругивались. Член клана Крокодила, встретив человека из клана Рыбы, кричал ему: «Эй, ты! Моя пища! Пойди сюда, я отдам тебя моей жене! Пускай изжарит тебя!» В ответ человек из клана Рыбы имитировал тяжелую и неуклюжую походку крокодила, медленно выползающего на песок. Во время некоторых празднеств устраивалось ритуальное сражение между кланом Крокодила и кланом Рыбы, и люди клана Собаки защищали людей клана Рыбы от нападений членов клана Крокодила.

Несмотря на полшучотную вражду, банунге были тесно связаны некоторыми взаимными обязанностями. Раньше они обменивались женами. Между родами, связанными отношениями банунге, заключался кросс-кузенный брак¹⁰.

¹⁰ Richards, 1937, стр. 188—192.

Все эти черты заставляют связывать институт банунгве с дуальной организацией, для которой типично взаимное подшучивание и ритуальная вражда фратрий, в то же время связанных обменным кросс-кузенным браком. Можно думать, что племя бемба делилось раньше на две экзогамные фратрии, отдельные роды которых были связаны между собой попарно особенно тесными экзогамными браками. С течением времени эта связь между родами стала столь прочной, что фратриальная экзогамия потеряла свое значение, и в конце концов фратрии исчезли; сохранилась только тесная связь родов, входивших в противоположные фратрии и раньше соединенных между собой брачными отношениями. Таким образом, отношение банунгве — остаток дуальной организации.

Отмечаемая среди африканских племен тенденция к исчезновению фратриальной экзогамии и к превращению фратрий в социальные, церемониальные и религиозные группы, нейтральные к браку, с течением времени приводит к возникновению совершенно особого типа социальной организации, еще мало изученного и исследованного, но, несомненно, характерного для многих африканских племен. Этот тип, будучи прямой противоположностью дуальной организации, тем не менее генетически восходит именно к ней.

Сущность его заключается в разделении племени на две эндогамные, обособленные, часто враждебные части. Так, племя кузае (Северная Нигерия) распадается на два эндогамных клана — Набт и Руос. По преданиям, раньше они были экзогамны¹¹. Племя гереро, социальная организация которого была предметом чрезвычайно подробных и основательных исследований, делится на две части: Овагереро и Овамбандиеру, которые ошибочно принимаются многими исследователями за два самостоятельных племени. Овагереро называются Черными людьми, людьми Запада; Овамбандиеру — Красными людьми, людьми Востока. Согласно мифу, предки племен вышли из расщепившегося дерева Омамбуронга, расположенного где-то на северо-востоке. Они принесли в жертву быка. Тогда одна из женщин взяла себе и своим детям печенку быка; от нее произошли Черные люди (Овагереро); другая женщина съела ляжки и выпила кровь, от нее произошли Красные люди (Овамбандиеру). По другому преданию, Овагереро и Овамбандиеру произошли от двух братьев, один из которых был задирой, другой — мирным человеком. Между этими группами существует соперничество, даже вражда. Овагереро считаются обладателями священной шкуры и скота, Овамбандиеру только претендуют на это. Первые характеризуются как веселый, бодрый народ, вторые — как обманщики и мошенники. Первые считаются высшими и действительно обладают большим количеством скота,

¹¹ Rattray, 1932, стр. 374—375.

вторые считаются низшими по происхождению, и скота у них меньше¹². Мифологические и генеалогические представления, полуритуальная вражда, предполагаемые различия в характере, связь со странами света, символика цветов, наконец, белый бык в качестве тотема Овагереро и муравьятник* в качестве тотема Овамбандиеру — все это признаки типичной дуальной организации. Только два признака не позволяют говорить о дуальной организации у гереро: эндогамия обеих групп, на которые распадается племя, и связанные с этими группами имущественные различия.

Однако реконструкция истории социальной организации гереро, предложенная голландским исследователем Люттигом, удовлетворительно объясняет появление этих моментов. Еще до перехода к скотоводческому хозяйству гереро делились на экзогамные матрилинейные фратрии — Овагереро и Овамбандиеру. Тотемом Овагереро считался священный бык Омуси, который, согласно мифам; был заколот и съеден первыми людьми. С переходом к скотоводству та фратрия, которая имела в качестве тотема быка, стала считаться «вышей», а фратрия Овамбандиеру, связанная с муравьятником, — «низшей». К этим идеологическим представлениям прибавились в скором времени и более реальные различия. Так как рогатый скот был тотемом Овагереро, то они не могли убивать его. Действительно, и теперь во время ритуала убиения священного быка люди Овагереро не едят его мяса, которое отдается Овамбандиеру. Овагереро же получают только священную шкуру. Тотемический запрет способствовал стремительному увеличению стад одной фратрии, вскоре далеко обогнавшей другую по размерам богатств. Это вызвало зависть и вскоре превратило полуритуальную вражду, издревле существовавшую между фратриями, в нечто более серьезное. Ко всему этому прибавился еще один чрезвычайно существенный фактор — стремление сохранить имущество, прежде всего скот, в рамках семьи. Эта тенденция пришла в противоречие с экзогамией и скоро уничтожила ее. Имущественные различия между фратриями обусловили переход их к эндогамии¹³. Дуальная организация оказалась удобной формой для возникновения классовых различий. Чувство тесной солидарности, объединившее членов каждой фратрии, представления о физических и психических различиях между людьми разных фратрий, полуритуальная вражда между ними — все это служило прекрасной идеологической формой для возникающих классовых и имущественных различий. Завершение процесса трансформации дуальной организации в классово-кастовый строй можно наблюдать у туарегов, которые делятся на две ветви, или на две касты, — Имайегхан и Имхад. Первые составляют высшую

¹² Luttig, 1934, стр. 46—47.

¹³ Там же, стр. 56.

касту, руководящую всеми политическими и военными делами; они владеют многочисленными рабами и скотом. Имайегхан не эндогамны, но тенденция к эндогамии существует. Имхад считается низшей кастой и находится в состоянии зависимости от Имайегхан. Но положение их своеобразно и, как замечает один из наблюдателей, «не имеет параллелей в Европе»¹⁴. Имхад свободны в большей части своих поступков, они имеют рабов и скот, часто они богаче и обычно активнее Имайегхан, от которых они зависят, однако, во многом. Но зависимость эта коллективная. Не индивид зависит от индивида, а все Имхад племени зависят от всех Имайегхан племени. Имхад не могут сами начинать войны, они не могут порвать эти отношения зависимости, они должны отдавать часть своей брачной платы. Часто они ведут торговлю от лица Имайегхан, которые оказывают за это им покровительство. Очевидно, Имхад и Имайегхан первоначально были двумя фратриями, которые подверглись той же трансформации, что и фратрии племени гереро; но только они дальше продвинулись по пути превращения в кастовые деления и утратили те отчетливые следы дуальной организации, которые сохраняются у гереро.

Сведем воедино материал. В Африке отсутствуют примитивные формы дуальной организации. В большинстве случаев дуальная организация потеряла свое первоначальное значение и связь с браком. Фратрии утеряли экзогамию, превратившись в культурные, церемониальные, общественные и военные единицы. У некоторых племен они были использованы в качестве формы для процессов классовобразования, сделались эндогамными группами, связанными с социальными и имущественными различиями.

Дуалистические космогонии

Африка — классическая страна культа близнецов, образ которых весьма часто встречается в мифах. Если, однако, африканские мифологические близнецы сравнительно редко фигурируют в этнологической литературе, то причиной тому слабое развитие космогонического мифа, не принимающего нигде в Африке столь красочных и ярких форм, как в Океании или Америке. Африканский фольклор наполнен интереснейшими и яркими сказаниями о похождениях животных, о их проделках и уловках. В нем отчетливо проступают морализующие и нравоучительные тенденции, но не заметно того интереса к происхождению вещей, к началу всех начал, который столь характерен, скажем, для океанийского фольклора. Неверно было бы думать, что космогонические и генетические сюжеты начисто отсутствуют в африканском фольклоре,

¹⁴ R o d d, 1926, стр. 141.

они имеются и здесь, но как бы оттеснены на второй план фольклорного комплекса, уступают первенство животному-эпическим мотивам, распространение которых, вероятно всего, связано с их социально-этической ценностью.

Чисто космогонические мотивы, т. е. рассказы о подлинном начале мира или о его сотворении, вообще редки в Африке. Там, где они известны, например у пангве, они связаны с дуалистическими началами. Пангве рассказывают, что бог Ксамбе создал живые существа, земля же возникла сама. Весь мир возник из яйца — небо, звезды, земля, луна и т. д. Праматерь родила близнецов, от которых произошли и люди и боги¹. Вообще же подобные сюжеты, так же как миф о потопе, очень редки в Африке². Однако дуалистические представления о богах, вера в двух противоположных по характеру, враждебных друг другу богов или высших духов, часто изображаемых близнецами, наконец, мифы о похождениях братьев-близнецов, культурных героев и смельчаков, распространены по Африке довольно широко. Согласно африканским мифам, род человеческий не был сотворен — он возник самопроизвольно. Два брата, а в некоторых случаях — две сестры вышли из дерева и дали начало человечеству³. Так, гереро ведут свое происхождение от дерева Омумборомбонга, из которого вышли их предки и священный скот. Дерево это считается двуполым: оно и мать и отец. Согласно одному из вариантов, из него вышли две сестры — Полдневный Зной и Своячейница Солнца. От этих двух сестер произошли дочери, основавшие матрилинейные кланы племени гереро. Миф рассказывает, что сестры-родоначальницы ссорились между собой. От них произошли две основные древние матрилинейные фратрии гереро⁴. В более позднем, уже патриархальном по структуре варианте сестры эти заменяются супружеской четой, дающей начало человеческому роду. В фольклоре племени овамбо люди вышли из дерева, называемого Омукку. Дерево это расположено где-то в восточных степях. Однажды дерево это расщепилось пополам, и из него вышли двое мужчин и две женщины, от одной из которых произошло племя овамбо, а от другой — южные соседи этого племени. Сомали также считают своими прародительницами двух женщин, одну красивую, другую черную⁵. Такое же распределение цветов связано с фратриями гереро, происходящими от двух сестер; поэтому можно думать, что и сомалийские сестры были когда-то основательницами фратрий. Впоследствии они замещаются либо супружеской четой, либо братьями-близнецами. Последние являются героями многих африканских мифов. Так, в мифах племени ленду и хима

¹ Вауманн, 1936, стр. 191.

² Фрезер, 1931.

³ О происхождении из деревьев см. Вернер, 1925, стр. 145 и след.

⁴ Luttwig, 1934, стр. 65.

⁵ Вернер, 1925, стр. 226.

(к юго-западу от озера Альберта) действуют два божественных брата-близнеца — Калаба (полубог) и Интжиа (отец людей). Калаба унес с земли жизнь, оставив землю во мраке и холоде. Но Интжиа создал солнце, месяц и петуха; он принес семена тыквы и огонь и, как настоящий Прометей, спас людей⁶. У племени бата (Северная Нигерия) сохранилось предание, что разделение племени на фратрии возникло вследствие ссоры двух братьев-близнецов, ставших учредителями обеих фратрий⁷. По мифу кизиба, бог послал на землю двух женщин, одна из которых родила разнополых близнецов — людей, другая разнополых близнецов — телят. От этих близнецных пар произошли люди и скот⁸. В мифе масаев рассказывается: были у мужа две жены. Одна из них была бесплодна. Другая родила близнецов, и велика была ее радость, когда она узнала, что оба они — мальчики. Позавидовала другая жена. Ночью она отрубила мальчикам мизиицы, намазала спящей матери губы кровью и, положив мальчиков в барабаи, бросила их в воду. Утром взбешенный отец прогнал мать, «съевшую своих детей». Но близнецы не погибли. Рыбак выловил барабан, вырастил мальчиков, которые стали отважными воинами и охотниками, нашли свою мать и наказали злую бесплодную жену⁹. В фольклоре кпелле близнецы — главные, почти единственные герои. Они рождаются обычно при особых обстоятельствах, в кустах, после того как мать была оскорблена и изгнана отцом. Они делают всякие необычайные вещи и чудеса, которых добиваются при помощи колдовства. Один из них рождается, когда небо имеет черный цвет, другой — когда небо имеет красный цвет¹⁰. Связь близнецов с черным и красным цветом позволяет думать, что красный и черный боги, занимающие главное место в религии многих африканских племен, мыслились когда-то близнецами. В пантеоне масаев ведущая роль принадлежит доброму черному богу и красному злому богу, между которыми происходят постоянные ссоры. Черный бог намеревается помочь людям, а красный бог — мешает¹¹. Черный бог живет на небесах, посылает дождь, покровительствует людям и скоту. Красный бог живет в земле и ищет способы погубить людей. Черный бог связан с западом, красный — с востоком. Они связаны также с масайскими фратриями, а по одному из вариантов считаются братьями¹².

Таким образом, масайская мифология указывает на тесную связь близнецных представлений с дуалистическими воззрениями и с дуальной организацией. По всей видимости, к этому же

⁶ Baumann, 1936, стр. 360.

⁷ Meek, 1931, стр. 1—2 (I).

⁸ Baumann, 1936, стр. 247.

⁹ Hollis, 1905, стр. 177—178.

¹⁰ Westermann, 1921, стр. 362.

¹¹ Hollis, 1905, стр. 264—265.

¹² Fokken, 1916, стр. 240—241; Luttig, 1934, стр. 57.

комплексу представлений восходят пары враждебных божеств, встречающиеся в пантеоне многих африканских племен. Так, у племени туркано, сохранившего также и дуальную организацию (см. выше), верят в двух богов — Агиие, доброго бога, живущего в небесах, и безымянного злого бога, обитающего в скалах, горах, реках, подземном царстве, насылающего на людей и скот эпидемии. Когда случается гром, это происходит оттого, что боги дерутся между собой и то один, то другой стремится поразить противника молнией. Динка противопоставляют доброму богу Туркану, или Дэнг-диту, злого духа подземного мира, вызывающего молнию и засухи. В мифе рассказывается, что Дэнг-дит собрался сотворить людей, для чего заготовил масло. Тогда пришел злой дух, съел часть масла, а из остатков сделал людей, но сделал очень скверно. Затем он уничтожил дорогу, связывавшую небо и землю, и тем самым спасся от гнева Дэнг-дита¹³.

Баганда считают верховным богом небожителя Мукаса. Это милостивый бог, не требующий человеческих жертвоприношений, довольствующийся жертвоприношениями животных; он врачует души и тела людей. Он — бог изобилия, дающий людям детей, хлеб, пищу. Полная противоположность ему — его младший брат Кибука. Он — злой бог войны, требующий человеческих жертв. Он занимает подчиненное место в иерархии богов, но этому не приходится удивляться, ибо религия баганда — это религия жрецов и царя-деспота, т. е. религия, в которой тенденция к моитеизму приобрела глубокие социальные основания¹⁴.

Весьма отчетливо дуалистические представления выражены в религии готтентотов. Здесь на первом месте стоит доброжелательное божество Тсуи-Гоаб, великий племенный герой. Тсуи-Гоаб — великий вождь, знаменитый воин безграничной физической силы, мощный колдун. Он создал людей, дал им огонь, копые, лук и стрелы; он очень мудр; он умирал несколько раз и каждый раз воскресал. Он — хранитель здоровья, источник процветания и изобилия, хозяин дождя и погоды. Ежегодные церемонии вызывания дождя — наиболее значительный обряд племенной жизни — посвящены ему. Кроме того, к нему обращаются с молениями о хороших пастбищах и обильной пище. Тсуи-Гоаб живет на Красном небе и отождествляется с месяцем. Его враг — Гаунаб, злое существо, живущее на Черном небе и причиняющее людям неприятности. Тсуи-Гоаб и Гаунаб находятся в состоянии непрерывной войны. Первоначально победителем из этой борьбы выходил Гаунаб, но с каждым разом Тсуи-Гоаб становился все сильнее и сильнее и, наконец, одолел своего противника¹⁵.

¹³ Baumann, 1936, стр. 247 и след.

¹⁴ Roscoe, 1911, стр. 291.

¹⁵ Scharera, 1930, стр. 577 и след; Scharera, 1933, стр. 17—18; Schmidt, 1933, IV, стр. 627—637; Ланг, 1901, стр. 102.

Очень близкие представления характеризуют религию бушменов, полагающих, что небесный герой Хуве, посылающий изобилие, дождь, охотничье счастье, находится в постоянной борьбе со злым духом Кхауном, приносящим несчастье, болезни, непогоду, грозу *¹⁶.

При всей своей скудости и отрывочности, африканский материал позволяет все же связать дуалистические представления и близнечные мифы с дуальной организацией. Последняя в Африке, так же как и во многих других частях света, связана с классификацией внешнего мира: одна фратрия считается восточной, другая — западной, одна — красной, другая — черной. Согласно мифам, фратрии часто происходят от братьев-близнецов, ссорящихся друг с другом и, подобно фратриям, связанных с красным и черным цветом. Однако братский близнечный миф на территории Африки не является древнейшим типом представлений о происхождении фратрий. Ему предшествовал чисто матриархальный по структуре миф, по которому родоначальницами фратрий явились две сестры, вышедшие из треснувшего дерева и основавшие матрилинейные фратрии. Лишь впоследствии, под влиянием патриархальных воззрений, сестры-учредительницы были вытеснены братьями-близнецами, основателями патрилинейных фратрий. Однако братский близнечный миф сохраняет на себе еще явные отпечатки матриархальности: братья-близнецы по большей части также выходят из дерева или из тростника, либо рождаются женщиной при чудесных обстоятельствах, без вмешательства мужчии. Столь же чудесным способом являются на свет первые люди, так же по большей части готовыми выходящие из земли, деревьев или камыша. Торжество подлинно патриархальных идей связано в Африке, как и во многих других частях земного шара, с идеей первичной пары, от которой произошло человечество ¹⁷.

Братья-близнецы в позднейшем развитии мифологии и религии уступают свое место прародителям человечества Адаму и Еве, каковы бы ни были имена этих последних; но зато они занимают командные позиции в пантеоне богов. Образы злого и доброго богов, борющихся между собой, генетически восходят к образам двух братьев-близнецов, отрицательного и положительного героев первобытных мифов и сказок. Таким образом, эволюция мифологических сюжетов шла в Африке теми же путями, что и в других частях света.

¹⁶ Schmidt, 1933, IV, стр. 568.

¹⁷ Об этом мифологическом сюжете см. Baumann, 1936 и Фрезер, 1931.

ИНДИЯ И ИНДОНЕЗИЯ

Дуальная организация

Индия, Индокитай, Индонезия — районы чрезвычайно сложных этнических взаимоотношений. Здесь налегают друг на друга многочисленные исторические и этнографические пласты, разобратся в последовательности и порядке которых подчас весьма затруднительно. Этнографов с давних пор интересовали сложившиеся здесь взаимоотношения этногенетического порядка, в силу чего вопросы социальной организации оставались в тени. Социальный строй многих сотен племен до сих пор остается неисследованным. К тому же большая часть индийских, индокитайских и индонезийских племен в те или иные исторические периоды включены были в рабовладельческие и феодальные государства и, естественно, утеряли многие важные черты родовой организации. Наконец, к сожалению, множество специальных местных изданий остаются недоступными для нас.

В силу этого наши сведения о дуальной организации Южной и Юго-Восточной Азии отрывочны и случайны.

В наиболее яркой форме дуальная организация сохранилась у ассамских нага¹. Эта группа племен представляет собой настоящий этнографический музей. Они обитают на Ассамских холмах, говорят на тибето-бирмаиских языках и принадлежат к монголоидной расе. Их описывают как красивых, мускулистых, крепко сшитых и ладно скроенных людей. Нага занимаются мотыжным земледелием, знают железо, ведут обширную торговлю рабами. Они — смелые воины, свирепые охотники за головами, не знающие ни страха, ни жалости. Они воздвигают мегалитические памятники и приносят человеческие жертвы*. Их религия и их социальный строй хранят чрезвычайно древние архаические чер-

¹ К сожалению, нам осталась недоступной работа: J. R o s e. Dual Organization in Assam.— «Journal of the Department of Letters. University of Calcutta», 1934.

ты. Будучи весьма многочисленным народом, нага распадаются на ряд племен; каждое племя, в свою очередь, делится на роды и фратрии. Племя аонага делится на фратрии Монгсен и Гонгли, которые отличаются друг от друга некоторыми обычаями и языковыми оборотами, употребляемыми в разговоре. Согласно преданию, фратрии раньше жили отдельно и поселились в одной деревне сравнительно недавно. Они даже не вступали между собой в брак, пока не случилась следующая история. Когда они поселились вместе и заняли разные части одной и той же деревни, юноша и девушка, происходившие из разных фратрий, влюбились друг в друга и, несмотря на предупреждение старших, заключили брак. Ночью они умерли без видимых причин. Согласно обычаю, их тела были помещены в домах их родителей и подвергнуты окуриванию. Два столба дыма, поднявшиеся над крышами домов, направились друг к другу и соединились в воздухе. В этом люди усмотрели знак свыше, предписывавший членам разных фратрий вступать между собой в брак. С этой поры фратрии стали экзогамны. В настоящее время фратрии аонага патрилинейны, занимают обособленные части деревни и имеют отдельные рисовые поля. Следовательно, фратрии не потеряли здесь экономического значения. Членам фратрии Монгсен запрещено есть собак и один из видов обезьян². Племена маррингс, чирус, танкхул, входящие в группу нага, также делятся на экзогамные патрилинейные фратрии, которые, в свою очередь, распадаются на шесть родов каждая. По разным деревням фратрии носят разные названия. Часто одна считается «старшей», другая «младшей». В каждой деревне имеется двое старшин, принадлежащих к разным фратриям³. Ангами-нага делятся на две фратрии, которые раньше были экзогамны. По преданию, они произошли от двух братьев, вышедших из недр земли. От старшего брата произошла фратрия, известная под именем Кепецома, от младшего — фратрия Кепефюма. В языке этих фратрий наблюдаются некоторые различия. Члены фратрии Кепецома называют отца «ано», мать — «ацо», члены фратрии Кепефюма называют отца «апву», а мать — «апфю». Люди Кепефюма считаются красивыми, но слабыми, люди Кепецома — некрасивыми, но сильными⁴. Племя сангтам-нага делится на шесть родов, которые разбиты по три между двумя фратриями: Чонгли и Лемтур. Функции их неизвестны⁵. В работе Роза, известной нам только по рецензиям, дуальная организация отмечена у других ассамских племен — анал, ланганг, мантак, марринг, мезии.

Следы дуальной организации находим мы не только в Ассаме, но и в самой Индии. Так, мука дора или конди дора, примитивное

² Smith, 1925, стр. 50—51, 110.

³ Hodson, 1911, стр. 74, 89.

⁴ Hutton, 1921, стр. 110, 112; Fürer-Heimdorf, 1932, стр. 12.

⁵ Kaufmann, 1939, стр. 219.

племя холмов, говорящее на языке телугу, занимающееся земледелием и мелкой торговлей, делится на фратрию Коро-вамсан, которая почитает солнце, и фратрию Нага-вамсан, которая почитает кобру. Ортодоксальной формой брака у мука дора считается брак с дочерью брата матери⁶. Вообще среди дравидийских племен Индии кросс-кузенный брак чрезвычайно широко распространен⁷. Это дало Фрезеру право заключить, что дравиды, практикующие весьма широко обычай кузенного брака, унаследовали его от тех времён, когда их предки делились, подобно многим современным австралийским племенам, на две экзогамные половины, или класса⁸. Индийский исследователь Гури подкрепил это заключение анализом дравидийских систем родства⁹. Сверх того он привел кое-какие факты, которые можно более тесно увязать с дуальной организацией. Так, по его словам, каста йерракала, входящая в состав племени телугу, делится на 14 патрилинейных родов, распределяющихся для брачных целей по двум брачным классам; в пределах классов браки воспрещены.

Другая каста телугу, называемая голла (по профессии: «голла» — пастухи), распадается на восемь эндогамных групп. Каждая такая группа делится на семь экзогамных «готра» (родов), имеющих растительные тотемы. Все семь готра сгруппированы по двум фратриям: в одну фратрию входят четыре, в другую — три готра. Фратрии экзогамны. Такие же фратрии, часто носящие название «даюда», Гури отмечает у племени ушпилиан, корава, гондов¹⁰. В Майсоре общины земледельцев и ремесленников образуют особые гильдии, называемые «фана». Каждая фана разделяется на две половины, одна из которых называется Балаган (правая рука), другая — Иедаган (левая рука). Каждая половина имеет особые права и обязанности во время общественных церемоний и обрядов. Нарушение этих прав противоположной половиной ведёт к ожесточённой драке. Точно так же некоторые общины найров распадутся на две партии, одна из которых называется Белой партией, другая — Черной¹¹.

В связи с дуальной организацией находится, очевидно, деление племени на две группы — Тартар и Тейвал. Группы эти эндогамны, мужчина Тартар обязан жениться на женщине Тартар, мужчина Тейвал — на женщине Тейвал¹². Лишь изредка заключаются браки вне своей группы. Но некоторые черты указывают на то, что раньше эти деления были фратриями, а следовательно, соблюдали экзогамию. Между этими группами существует известная

⁶ Thurston, 1909, V, стр. 103—104.

⁷ См. Rivers, 1907, стр. 611—640. Обзор фактов: Frazer, 1910, II, стр. 228; Ghurye, 1923, стр. 90.

⁸ Frazer, 1910, II, стр. 228.

⁹ Ghurye, 1923, стр. 79—91.

¹⁰ Там же, стр. 90.

¹¹ Peggy, 1923, стр. 278—279.

¹² Rivers, 1905, стр. 34.

специализация, некоторые степени жречества замещаются только членами группы Тейвал¹³. Различия в обрядах проходят через все церемонии, связанные с рождением, браком и смертью. Наиболее интересно, однако, существование взаимных, обратимых обязательств. Во время погребения Тейвал некоторые обряды, в том числе обряд бросания первой земли на тело, исполняют люди Тартар и наоборот¹⁴. Но взаимное погребение, как мы знаем, как раз типично для фратрий. Существует также предположение, что люди Тартар занимают более высокое, люди Тейвал — более низкое социальное положение; отмечены между ними различия в языке и обособленность поселений¹⁵. Все эти свидетельства сами по себе еще не говорят о том, что Тартар и Тейвал были когда-то двумя фратриями племени тогда. Но все же отношения между этими социальными группами очень напоминают отношения между Овагереро и Овамбандисру, Имхад и Имайегхан в Африке. Поэтому возможно высказать в качестве гипотезы предположение о происхождении этих подразделений из фратрий, ставших впоследствии эндогамными. Предположение это тем более законно, что Тартар и Тейвал исполняют взаимный погребальный обряд, что типично как раз для фратрий.

Следы дуальной организации можно усмотреть и в эпических произведениях индусов, а также в государственной организации южноазиатских царств. Так, в «Махабхарате» рассказывается, что в прежние дни жили знаменитые в трех мирах братья Сунда и Упусунда. Жили они вместе и не могли быть убиты никем. Только друг друга могли они убить. Они правили одним и тем же королевством, жили в одном и том же доме, спали на одной и той же постели, сидели на одном и том же сиденье, ели с одного блюда. Одним словом, они были братьями-близнецами. Другая пара близнецов-царей, упоминаемая в «Махабхарате», — это правитель птиц Гаруда и правитель змей Нага. Они находятся между собой в состоянии постоянной борьбы. Эти мифологические сюжеты, по всей вероятности, отражают дуальную организацию древнеиндийского общества. Позволительно даже высказать предположение, что Куру и Пандавы, солнечная и лунная династии, война которых описана в «Махабхарате», были не чем иным, как древнеиндийскими фратриями.

Во всяком случае, в некоторых государствах Южной Азии сохранилась двойственность власти, объясняемая только из дуальной организации, и мифы, рассказывающие о небесном происхождении братьев — основателей государств. Так, княжество Ахом (группа Шань), по легенде, было основано двумя братьями — Кхунлунг и Кхунлан, которые спустились с неба¹⁶. В Сиаме и Камбодже

¹³ Rivers, 1905, стр. 39—41.

¹⁴ Там же, стр. 683.

¹⁵ Там же, стр. 679—692.

¹⁶ Perry, 1923, стр. 279.

во главе каждого государства стояли два короля, один из которых считался старшим, другой — младшим¹⁷.

О дуальной организации в Индонезии известно также очень мало. Если оставить в стороне свидетельства, связанные с кросс-кузенным браком и собранные в последнее время весьма полно¹⁸, то прямых описаний дуальной организации остается очень немного.

Минангкабау Суматры сохранили не только деление на матрилинейные суку (роды) с матриликальным браком, но и дуальную организацию. Все племя, или, вернее, весь народ, делится на две фратрии — ларас, носящие имена родов, которые входят в их состав. Ларас уже не экзогамны и не играют экономической роли. В повседневной жизни они целиком оттеснены на задний план родовыми подразделениями и домашними матрилинейными общинами. По легенде, они возникли для того, чтобы предотвратить инцест, а затем расщепились на четыре суку (рода). В настоящее время одна ларас считается старшей, аристократической. Ее вожди принадлежат к одной семье одного из суку и передают свои должности по наследству. Другая ларас считается младшей и демократической, она выбирает своих вождей на общем собрании. Между членами разных ларас практикуется освященный обычаем перебранка¹⁹.

Батаки сохранили характерные пережитки дуальной организации: деревенский раджа выбирается у них всегда из членов определенной семьи; следовательно, должность эта замещается на основе примитивной комбинации наследственного права и выборности. Семья, из членов которой избирается раджа, входит в так называемый правящий род, главный род деревни. Жена его должна всегда происходить из другого рода, мужчины которого обязаны брать жен в роде раджи. Эта система представляет собой пережиток того времени, когда батаки делились на два рода²⁰. Другим пережитком дуальной организации является любопытная форма уплаты за невесту, применяя принятый в русской этнографической литературе термин — калым. Размер калыма не зависит от возраста, красоты и прочих качеств девушки; он всегда одинаков с калымом, уплаченным за ее мать и за бабушку. Следовательно, отец невесты получает ту самую сумму, которую он уплатил за свою жену. По всей вероятности, это происходит из дуальной организации: два первоначальных рода обменивались девушками, а калым был часто символическим и поэтому всегда равноценным даром, переходившим от фратрии к фратрии²¹.

Весьма вероятно существование дуальной организации на Солорских островах (Малые Зондские острова). Здесь население де-

¹⁷ Friederici, 1929, стр. 451—452.

¹⁸ Fischer, 1936, стр. 359—372.

¹⁹ Cole, 1936, стр. 25—26; Loeb, 1935, стр. 103.

²⁰ Loeb, 1936, стр. 39.

²¹ Там же, стр. 58.

лится на две партии, называющиеся Демон и Паджис и находящиеся в исконной вражде. Функции этих партий не описаны, но записаны мифы о происхождении вражды. «Когда образовался мир и возникла земля, появились двое людей — мужчина и женщина. У них родились близнецы — девочка и мальчик, которых родители посадили на вершину кокосовой пальмы. В это время погибли все люди, кроме близнецов, которых охраняли змея и олень. Близнецы вступили друг с другом в брак, от которого родились два брата-близнеца, Демон и Паджис, и одна девочка. Демон и Паджис немедленно заспорили друг с другом — кому жениться на сестре. Они рассорились и разошлись в разные стороны. От них произошли люди группы Демон и люди группы Паджис; вражда, начатая братьями, передалась их потомкам. В других вариантах этого мифа, очень близких к только что приведенному, близнецы ссорятся из-за груди матери, из-за колыбели, из-за воды.

В настоящее время вражда между людьми группы Демон и людьми группы Паджис очень сильна и, несмотря на взаимные браки, часто заканчивается свалками, драками и убийствами²². Несмотря на то, что исследователь, описывающий Солорские острова, не говорит о брачных функциях партий Демон и Паджис, все же совершенно ясно, что мы имеем дело с двумя фратриями. Миф о происхождении этих групп содержит характерные черты дуалистических мифов о происхождении фратрий: появление первой пары, рождение у них близнецов, вероятно, потоп, уничтожающий все человечество; спасение близнецов на пальме под охраной змеи и оленя (вероятно, тотемов фратрий); рождение еще одной пары близнецов, на этот раз братьев, ссора между ними и основание двух социальных групп, и ныне продолжающих вражду. Все это не позволяет сомневаться в том, что на Солорских островах имела место дуальная организация.

По некоторым сообщениям, она была известна также сакам. Следы ее заметны в государственных образованиях Южного Целебеса. Государство Макассар состояло из двух частей — Гова и Талло — и, образуя одно государственное целое, имело двух правителей: один, представлявший Гова, считался царем, другой, представлявший Талло, считался визирем. Ниже визиря стояли два чиновника, состоявшие в родстве с правителем; затем два главнокомандующих войсками, два начальника мореходства. Все эти лица были принцами королевской крови. Легенда следующим образом объясняет эту двойственность должностей: первый король Гова имел двух сыновей, Батар Гова и Каренг Талло, которые стали правителями Гова и Талло и учредили двойственность должностей. Другое государство Южного Целебеса — Колака, по легенде, основано двумя братьями, спустившимися с неба и разделившими его на две части. В некоторых княжествах Южного Целебеса правят

²² Arndt, 1938, стр. 1—58.

одновременно два вождя — один в мирное время, другой — в военное²³. Следы подобной двойственности вождей прослеживаются по всем Малым Зондским островам, однако сведения слишком отрывочны, чтобы на них можно было основывать прочные и достоверные выводы. Все же несомненна связь двойственности должностей с дуальной организацией, особенно настойчиво подчеркиваемая мифами о происхождении царей и дуальной организации от двух братьев. Действительно, в индонезийских мифах братья, по большей части близнецы, выступают как основатели фратрий и государств и как небожители, творцы мира и земли, как главные божества индонезийского пантеона. Так, даяки рассказывают о сотворении земли следующим: сначала не было ничего, кроме бесконечной поверхности воды, по которой плавали два духа — Ара и Ирак, похожие на птиц. Они ныряли вглубь и достали из воды два кусочка тверди, величиной и формой с куриное яйцо каждый. Из одного куска Ара создал небо, из другого Ирак создал землю. Сравнивая свои творения, они нашли, что край земли выдается очень далеко за край неба. Тогда они сдавили землю, вследствие чего возникли горы и долины. Деревья и прочие растения выросли сами из земли. Ара и Ирак попытались сделать людей из деревьев (отголосок древнего мотива о происхождении людей из деревьев), но из этого ничего не вышло. Тогда они вылепили из глины мужчину и женщину, от которых произошли даяки²⁴.

На Центральном Борнео рассказывают, что с солнца на землю упал тяжелый меч, глубоко ушедший в почву. Из него выросло дерево, а из дерева вышли близнецы — мальчик и девочка, прародители людей²⁵. По мифу, записанному на острове Ниас, первоначально существовал только хаос, безымянный и незримый. Затем хаос расщепился и из него возникла богиня Ина да Самихара Луво, которая создала мир. Хотя она не имела мужа, она родила четырех детей, две пары разнополых близнецов, которые поженились между собой. Младший сын, Ловаланги, стал господином неба, старший сын, Латура, — правителем подземного царства. Вскоре они поссорились, и Ловаланги в течение девяти дней бросал камни с неба на землю. От брака Ловалаиги с сестрой произошли люди²⁶. Этот интересный миф позволяет перебросить мост от близнецных мифов к распространенным в Индонезии представлениям о двух верховных богах — боге неба и боге подземного царства. Так, даяки северо-западной части Борнео верят в двух духов, один из которых правит нижним, другой — верхним царством (землей и небом)²⁷. По представлениям каро-батаков, на небе живет Отронд-

²³ P e r r y, 1923, стр. 285—287.

²⁴ S c h m i d t, 1909, стр. 7.

²⁵ Там же, стр. 8.

²⁶ L o e b, 1935, стр. 150—151.

²⁷ S c h m i d t, 1909, стр. 5.

Батур, под землей Отронд-Дебат. Дочь Дебата вышла замуж за Батура, и от нее произошли люди²⁸. По представлению макассаров, верховный бог Топалирове — творец мира и владыка неба. Ему противостоит его младший брат Гури на Салланг, владыка подземного царства. Оба бога имели по сестре-близнецу, которыми они обменялись, для того чтобы вступить в брак²⁹. Таким образом, дуалистические верования индонезийцев корейятся в близнечном мифе, тесно связанном с дуальной организацией. Зависимость от последней отчетливо заметна также в макассарском рассказе о двух богах, обменивающихся сестрами. К тому же кругу представлений тяготеет пресловутый прамотеизм семаангов. У группы семаангов джакаев, по словам Шебесты, верховным существом является некий Карей, который производит гром и живет на небе. Он, подобно человеку, является как бы начальником, или князем, над малайцами, он все создал и требует от людей кровавых жертв. У него есть жена Мапонд, живущая глубоко под землей, и дети — Топедн, Бегрег и другие³⁰. Однако дальше, в противоречии с собственным изложением, Шебеста говорит, что все создал Топедн, Карей же ничего, что Топедн добрый, Карей — злой, любит человеческую кровь и потому убивает людей молниями или болезнями. Карей дал людям законы, за исполнением которых он следит. Если преступивший закон хочет избежать наказания, он должен принести кровавую жертву. Если Карей переходит меру своего гнева и слишком сильно гремит, то Топедн вступает за своих внуков и сдерживает его.

Уже эти сообщения наводят на мысль, что в толковании Шебестой образов Топедна и Карей не все благополучно. Концепция единого бога Карей существует только в воображении Шебесты. В действительности же Карей и Топедн по меньшей мере равноправны; предпочтение отдается скорее Топедну, представляющему доброе начало. Топедн, а не Карей — подлинный творец Вселенной; Карей только дает людям законы. Все это позволяет подозревать в Топедне и Карее двух братьев-творцов, совместно создающих, по мифологии семаангов, так же как по мифологии других первобытных народов, культуру и Вселенную. Действительно, по признанию самого Шебесты, некоторые группы семаангов считают Топедна и Карей братьями³¹.

²⁸ Schmidt, 1909, стр. 49.

²⁹ Там же, стр. 55.

³⁰ Шебеста, 1928, стр. 46.

³¹ Там же, стр. 62.

НАРОДЫ СИБИРИ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Дуальная организация народов Сибири

До последнего времени сибирские народы занимали обособленное место в этнологической теории. Принято было думать, что у народов Сибири плохо выражены или вовсе отсутствуют такие общераспространенные, свойственные почти всему человечеству институты, как тотемизм, дуальная организация, даже родовой строй*.

Распространению подобных представлений особенно способствовали работы «культурно-исторической школы», сконструировавшей понятие особого «патриархально-большесемейного круга» (Шмидт) или «примитивного культурного круга арктических народов» (Гаас)¹. Этому культурному кругу приписывается патриархат без тотемизма и кровнородственная система без каких-либо брачных классов². Правда, Шмидт и Гаас не отрицают наличия некоторых матриархальных элементов в Сибири, но объясняют их появление влиянием южной «матриархально-земледельческой» культуры, рассматривая их как малозначительные и случайные.

Вильгельм Копперс попытался в 1930 г. установить понятие «псевдототемизма», связанного в Сибири с почитанием птиц (филин, орел, гусь, ворон и т. д.), представляющего собой якобы совсем молодое явление³. В более поздней работе он писал: «В остальной Азии (Древний Китай, Древняя Япония, Северо-Восточная Азия, Центральная Азия, Сибирь) отчетливого тотемизма не найдено. Древний Китай совершенно свободен от него,

¹ Schmidt, Koppers, 1925, стр. 195 и след.; Gals, 1928, стр. 231—269.

² Там же, стр. 259.

³ Koppers, 1930, стр. 395—396.

в Древней Японии в отдельных случаях встречаются тотемические элементы. В Северо-Восточной Азии, у юкагиров и чукчей, мы находим вещи, *напоминающие* тотемизм, однако надо прежде всего задать вопрос: являются ли они остатком или чем-то наносным? Таково же положение вещей в Центральной Азии и Сибири. Вопреки Золотареву, здесь отсутствуют ясные признаки тотемизма. Когда устанавливают как для тюркских, так и для угорских племен, что род почитает какое-либо животное, и этот род одновременно является экзогамным, то при чисто *внешнем рассмотрении* [sic!] это выглядит [!?] как тотемизм. Но это с трудом убеждает, даже не убеждает вовсе [!]. Почитание некоторых животных, я полагаю, стоит в ясной связи с культом некоторых лунарно-мифологических животных, как то медведь, волк, ворон и т. д., для которого, однако, должно быть принято в расчет не тотемическое, а скорее материнско-правовое происхождение. Обычно культ таких животных весьма недвусмысленно является племенным, а иногда перерастает границы племен (культ медведя). Связь этих культов с родом должна рассматриваться как исключение из правил.

Родовое устройство и родовая экзогамия имеют свою первоначальную родину, без сомнения, в области оседлых скотоводов. Но я охотно допускаю, что в рассматриваемых областях отсутствует тотемизм. Предыдущее изложение имело свою цель показать, что имеющиеся до настоящего времени попытки установить там настоящий тотемизм не являются убедительными⁴. Для Копперса, целиком находящегося во власти предвзятой теории, относящей центр возникновения тотемизма куда-то в Южную Индию, факты кажутся неубедительными или «выглядящими» как тотемизм, но все же не тотемизмом! Разумеется, подобная логика, позволяющая в отношении любого явления заявить: «оно только выглядит как...», слишком удобна для априорных концепций и совершенно не может быть оспариваема или опровергнута.

Однако благодаря работам ряда советских ученых, а также в результате анализа старинных сообщений, собралось такое количество материала по материнскому роду, дуальной организации и тотемизму у народов Сибири, что для «примитивного культурного круга арктических народов» не остается места.

Новейшие материалы и исследования ясно показывают, что в своем развитии сибирские народы следовали по тому же пути, что и индейцы обеих Америк или племена Океании и Африки, что большая часть их к эпохе колонизации миновала уже ту ступень общественного развития, для которой характерны дуальная организация, материнский род и тотемизм, но остатки и следы этих институтов сохранились, хотя и в пережиточной форме, однако в таком изобилии и в столь характерных сочетаниях, что, вопреки

⁴ К о п п е р с, 1936, стр. 168.

Копперсу, не приходится сомневаться в их первоначальном значении.

Дуальная организация, составляющая тему нашего исследования, оказалась особенно полно представленной, вопреки ожиданиям, в Западной Сибири (ханты, манси, ненцы, селькупы и т. д.), а также и у бурят и якутов. В остальной Сибири сохранились только разрозненные остатки и глухие воспоминания. Впрочем, несомненно, что подобная дислокация хотя бы в известной мере связана с неполнотой источников.

Наиболее обстоятельно дуальная организация изучена среди хантов, затем ненцев, селькупов и кетов. Разумеется, уже в эпоху первого соприкосновения с русскими эти племена стояли на сравнительно высокой ступени развития. Жили они в условиях патриархального рода, в рамках которого, в особенности у ненцев, а также и у хантов, успело развиться имущественное неравенство и появилось рабство. С давних пор они находились в тесных культурных и торговых взаимоотношениях с южными степными народами, с кочевниками Алтая, со Средней Азией и Ираном, болгарями, татарами, наконец, русскими. Как показал В. Н. Чернецов, этнический состав хантов и манси, воспринявших в свою среду группу южных, угорских кочевников, весьма сложен⁵. Не приходится сбрасывать со счетов многовековое русское влияние. И если при этих условиях дуальная организация сохранялась в достаточно отчетливой форме у народов Западной Сибири еще в XIX в. и в начале XX в., то это доказывает только, что в течение многих тысячелетий она составляла основу социальной жизни, вошла в кровь и плоть, в обычаи и нравы, в религию и фольклор народа, чем и объясняется ее живучесть. Она была прочна еще в конце XIX в., и только вторжение товарно-капиталистических отношений довершило ее разрушение и превратило из жизненной системы в пережиток.

Честь открытия дуальной организации у обских угров принадлежит Гондатти, еще в 1888 г. отметившему, что ханты и манси делятся на два поколения — Мосьхум и Порхум, и что «теперь большей частью, а прежде обязательно, брачные договоры совершаются между людьми, принадлежащими к разным поколениям»⁶. Он же сообщил легенду, объясняющую происхождение деления на Мосьхум и Порхум: поколение Мось происходит от людей, которые, будучи во время варки мяса атакованы врагами, обратились в бегство, захватив и съев сырое мясо; поколение Пор происходит от другой части людей, продолжавших жарить мясо, несмотря на атаку врагов. Они отделились разбитыми носами и получили название Порхум. О разделении манси на два поколения писал В. Павловский, добавивший к сведениям Гондатти указание, что поколение Мосьхум произошло, по легенде, от высшего духовного суще-

⁵ Чернецов, 1937, стр. 340—367.

⁶ Гондатти, 1888, стр. 64.

ства, а поколение Порхум — от сожительства какого-то мужчины с женщиной Мось, девой-духом, напоминающим русалку⁷.

Более поздний автор М. Б. Шатилов указал, что ваховские остяки считают своими предками двух братьев-богатырей. Братья жили первоначально вместе, но затем поссорились из-за золотого орлиного пера и разошлись в разные стороны. За одним братом последовала одна половина племени, за другим — другая. Одного брата звали Сайгли — что значит «гоголь». От него происходит род ларьякских Прасиных; другого — Кулькояк-Чебак, от него пошел род гамкиных Прасиных. Эти роды считаются среди ваховских хантов основными, а все остальные роды распределяются по этим двум подразделениям⁸.

Описав таким образом достаточно ясно и отчетливо дуальную организацию манси и хантов, названные авторы не поняли ее значения, несмотря на то что еще в 1904 г. в сводной статье И. Н. Смирнов определил «поколения» хайтов и манси как фратрии⁹.

Впервые развернутую характеристику дуальной организации обских угров дал И. И. Авдеев, пользовавшийся материалом В. Н. Чернецова. Он указал, что манси делятся на фратрии Пор и Мось и что каждая фратрия имеет свой набор тотемов. К числу тотемов фратрии Пор относятся Гагара, Чайка, Ястреб; к тотемам фратрии Мось принадлежат Лягушка, Орел, Утка-Крохаля, Соболь и др. Каждое животное почитается отдельным родом, обычно живущим в одном поселении и соблюдающим табу на убийство тотема. Наряду с родовыми тотемами Авдеев отмечает существование фратриальных тотемов; так, медведь считается родственником фратрии Пор и жители Вежакарских юрт принадлежат к фратрии Пор, ведут свое происхождение от медведя и не смеют охотиться на него.

Тот же автор отмечает, что манси распространяют фратриальное деление на мир духов: лесные духи (мис-хуми, по-хантийски мыш-йох) принадлежат фратрии Пор, чудовища менки — фратрии Мось¹⁰. Наконец, обстоятельную характеристику дуальной организации обских угров дал В. Н. Чернецов, посвятивший этой теме специальную, в высшей степени интересную работу¹¹.

По его сведениям, все племена обских угров делились на две фратрии, состоявшие из нескольких родов каждая. Специального термина для обозначения фратрии не существует. Обычно

⁷ Павловский, 1907, стр. 5.

⁸ Шатилов, 1931, стр. 79—80; Ине-хон, 1935, стр. 99—100.

⁹ Смирнов, 1904, стр. 137—138. Сопоставление это, безусловно, делает честь Смирнову, который допустил, однако, заметную небрежность: «Эти группы представляют собой, стало быть, нечто вроде тех фратрий, которые исследовал у полинезийцев (?) Леннан (?)». Разумеется, у полинезийцев нет фратрий; кроме того, они никогда не изучались Мак-Леннаном.

¹⁰ Авдеев, 1936, стр. 7, 20—28.

¹¹ Чернецов, 1939, стр. 20—42.

в значении «фратрия» употребляется слово «махум» (местные люди) или слово «сыр» (род).

Члены фратрии считали друг друга кровными родственниками, братьями и сестрами и вели свое происхождение от общих предков. При первом знакомстве люди до сих пор осведомляются, к какой фратрии принадлежит их собеседник.

Значение фратриальных названий точно не известно. В. Н. Чернецов, сближая термин «мось» с финно-угорскими самоназваниями племен, переводит его как «человек», а термин «пор» связывает с названием водяного растения — пори. Г. Н. Прокофьев иначе толкует эти термины. «Мось-махум» в его истолковании означает «Земляные люди», «Пор-махум» — Небесные люди. Подобные значения фратриальных названий широко распространены в Северной Америке, что может служить дополнительным аргументом в пользу толкования Прокофьева. Последнее подтверждается также сведениями Чернецова, согласно которым люди фратрии Пор называли себя «Торсыр-хум» (люди Небесного рода), или «Тарсыр-коль» (люди Небесного дома). Кроме того, они имели тотемическое название «Медвежья фратрия», «фратрия Когтистого Старика». В легендах медведь рисовался культурным героем, сыном Торума, принесшим людям с неба огонь и лук. При таких условиях мы готовы были бы принять предложенный Прокофьевым перевод терминов «мось» и «пор», если бы не наши личные наблюдения, противоречащие подобному толкованию.

По нашим сведениям, именно фратрия Мось носила название «Торсыр-махум» — «люди Небесного рода», а фратрия Пор называлась «Мы-махум» — «Земные люди». Фольклор рисует предков фратрии Мось именно как небесных людей. Так, по одной записанной нами легенде, Мось-ху (ху — мужчина) был сыном Торума. После того как его старший брат Урт создал людей и научил мужчин строить дома, а женщин — готовить пищу, шить одежду и выполнять различные хозяйственные работы, Мось-ху был послан отцом на землю, чтобы научить людей рыбной ловле и охоте. Старшая сестра Мось-ху, спустившаяся с ним с неба, вышла замуж за земного человека; однако узнав, что люди не бессмертны, она бросила мужа и верилась на небо, но на земле остались ее дети, которые получили от матери частицу небесных свойств и передали их своим потомкам, людям фратрии Мось. По поверьям хантов, Мось-ху и его сестра Мось-не и сейчас живут на небе, где они имеют свой дом — созвездие из семи звезд, носящее название Мось-ху-хот — дом человека Мось. В темные ночи Мось-ху охотится на зверей, пуская из своего лука огненные стрелы. Млечный путь — это дорога, по которой Мось-ху гнался за шестиногим лосем¹². Таким образом, фратрия Мось возводит свою генеалогию к Торуму и считается фратрией Небесных людей.

¹² Последнее из Гондатти, 1888, стр. 71.

Фратрия Пор ведет происхождение от того древнего населения земли, которое жило еще задолго до создания людей, от кровожадных менков. По сведениям Карьялайнена, Пор-не (женщина Пор — прародительница фратрии) живет в каменном доме, иногда в водоемах и именуется в фольклоре «каменноглазой». Это коварная людоедка и сварливая баба¹³. Васюганские хаиты считают, что Пор-не живет по берегам рек и озер, где питается змеями и лягушками. Ненцы, обитающие к востоку от Оби, представляют Пор-ие в виде женщины, обитающей глубоко в земле под болотами. В шаманских песнях она называется «Пор-не-пгаа»; под именем «пгаа» у ненцев известна смерть, владычица подземного царства. У канинских ненцев известно поверье о народе Пор-не, живущем под землей¹⁴. Все это показывает, что Пор-йох — фратрия Пор — несомненно, фратрия Земли, а не неба, как полагали Чернецов и Прокофьев; напротив того, Мось-йох считают себя Небесным родом, Небесными людьми.

По наблюдениям Чернецова, медведь был фратриальным тотемом Пор-йох. Кроме того, эта фратрия считала своими тотемами кедр, лиственницу и растение пори.

Тотемом фратрии Мось была женщина, представляющаяся в виде зайца; она же изображалась в виде гуся, а ее атрибутом была береза, считавшаяся священным деревом Мось-йох.

Праздник медведя, справлявшийся обскими уграми по поводу каждого убитого зверя, Чернецов рассматривает как фратриальное празднество Пор, на которое не допускались члены фратрии Мось¹⁵. Он предполагает, что раньше существовало также ритуальное поедание зайца, исполнявшееся фратрией Мось. Эта часть построения В. Н. Чернецова носит гипотетический характер и нуждается в дальнейшем подтверждении. Достоверно, что на протяжении последних десятилетий медвежий праздник справлялся вне связи с фратриальной принадлежностью, а какие-либо указания на праздник зайца в литературе отсутствуют.

Достоверно, однако, что каждая фратрия имела свой культовый центр. Культовый центр фратрии Мось находился на Оби, в Белогорье, куда он еще в XVIII в. был перенесен из Кондынска, когда там был построен монастырь. Об этом святилище (Медный Гусь, божество птиц) упоминает Григорий Новицкий¹⁶.

Культовый центр фратрии Пор находился на правом берегу Оби, против деревни Вежакары; здесь обитал бог под именем Тылесьунсампохон — «солнца и месяца глаза», когтистый старик, посватанный за дочь солнца, выступавший часто в образе

¹³ Karjalainen, 1922, II, стр. 378—379.

¹⁴ Lehtisalo, 1924, стр. 17.

¹⁵ Этому противоречат цитированные выше сведения И. И. Авдеева, утверждающего, что люди Пор из Вежакар вообще не охотятся на медведя.

¹⁶ См. Абрамов, 1857, стр. 3—5. Медный Гусь — очевидно, мансийский бог Найангмайохнехон.

медведя. Это было место фратриальных сборов, устраивавшихся периодически в следующем порядке.

Праздник начинался в конце февраля или начале марта и продолжался 21 ночь. Он повторялся в течение семи лет подряд. После окончания этого периода опять наступал семилетний перерыв, по истечении которого съезды возобновлялись на новые семь лет. Обряды, исполнявшиеся на этом празднике, носившем название Елпусойкаяк, напоминают в общих чертах «медвежий праздник»¹⁷, но совершались в несравненно более крупном масштабе. Каждую ночь все съехавшиеся собирались в общинном доме и исполняли сложные танцы и песни, посвященные определенному божеству. В течение 21 ночи перед зрителями проходил в комедийно-драматическом исполнении весь пантеон хантыйско-мансийских богов.

Наконец, по словам Чернецова, для обских угров характерно соблюдение фратриальной тайны обрядов и священных сказаний. Так, на годовые празднества представители противоположной фратрии не допускались. Запрещение распространялось и на фратриальные сказания, в число которых входили священные сказки о происхождении фратриальных героев и об установлении различных обрядов.

К изложенной выше характеристике фратрий мы можем добавить несколько моментов, основанных на личных наблюдениях.

В настоящее время фратрии уже не экзогамны, но все же идея фратрий живет в умах хантов и манси. Они считают людей разных фратрий людьми разных пород. Так, на вопрос о происхождении Пор-йох и Мось-йох мы получили следующий характерный ответ: «Порода такая была; от лошади человек не родится, от Мось Пор не родится. Наверно, порода такая была».

Это различие пород, возводимое, как мы указывали выше, к различию в происхождении (Пор — от менков, Мось — от сына небесного бога Торума), связано в представлении хантов и манси с различиями в характере, поведении и искусствах. Фратрия Мось считалась старше фратрии Пор, а члены ее более искусными в лесном промысле, ибо именно Мось-ху — сын Торума научил людей лесному промыслу. Люди Мось поэтому постоянно смеялись над людьми Пор, упрекая их в неумении ловить зверя и охотиться. Особым образом сложив ладони рук, они показывали неуклюжий «каскан» — сеть для ловли птиц, которым пользовались люди Пор. Люди Мось насмеялись также над Пор, попрекая их людоедством. Действительно, в сказках и мифах людям Пор приписывается этот порок; так, в одной сказке три сестры фратрии Пор съели своих сыновей, за что были жестоко наказаны своими мужьями. В другой сказке старуха Пор пытается съесть

¹⁷ Согласно В. Н. Чернецову. По нашим сведениям, праздник, называвшийся Елпусойкаяк, не был связан с какой-либо из фратрий.

любимого героя хантыйско-мансийского фольклора Эквашыреса, а вместо этого съедает своих собственных детей. В третьей сказке сестры Пор рисуются страшными обжорами, пожирающими даже бруски и точила:

Но есть у людей Пор и достоинства: они храбрецы, смельчаки, богатыри-разбойники. «Пор-ху — удалой, боевой человек, во всяком деле он не отстанет». Пор-ху бесстрашен («собачьи глаза мороза не боятся»). Между Пор и Мось практикуется своеобразное подшучивание, характерное для дуальной организации многих примитивных народов. Особенно часто подшучивают друг над другом дети. Таким образом, фратрии и сейчас живут в воспоминаниях, как идея двух «пород» людей, различных по характеру и особенностям психического склада.

Сохранились также отчетливые следы отдельного поселения фратрий. До настоящего времени точно известно, какой фратрией основано каждое поселение. Совместные поселения стали возникать не далее как 30—40 лет назад. Особенно характерную картину можно наблюдать в поселении Тугияны, состоящем из двух деревень: Верхних Тугиян, населенных людьми Мось и расположенных на правом, горном берегу Оби и Нижних Тугиян, расположенных на левом берегу и населенных людьми Пор. Таким образом, обские угры, несмотря на всю сложность их культуры, на разносторонние исторические связи с уграми, булгарами, татарами, русскими и т. д., сохраняли до недавнего времени патрилинейную дуальную организацию. Еще недавно фратрии были экзогамны, имели различные тотемы, фратриальные святилища и жили в обособленных поселках. До сих пор сохранился обычай подшучивания, представления о разнице в характерах и небесном происхождении одной, земном происхождении другой фратрии.

У ваховских хайтов записано предание о происхождении фратрий от двух братьев, вероятно, известное и другим группам хантов. Все это позволяет сказать, что «комплекс дуальности» до недавнего времени весьма полно сохранялся у обских угров.

У восточных соседей хантов, остяко-самоедов (селькупов), дуальная организация была отмечена еще Кастреном, который писал, что «баишенские и карасинские самоеды, т. е. селькупы, распадаются на две больших ветви — Лимбель-гум и Казель-гум». Первое название Кастрен расшифровывает как Орлиные люди, второе — как Окуньи люди. Дальше следует необычайно путанный рассказ, согласно которому Лимбель-гум называются также гусиными, журавлиными, тетеревиными людьми¹⁸. Все же ясно, что Кастрен натолкнулся на подлинные фратрии с тотемическими названиями. Исследования Прокофьева разъясняют этот вопрос с почти исчерпывающей полнотой.

¹⁸ Кастрен, 1860, стр. 340.

Остяко-самоеды, действительно, делились прежде на два экзогамных рода, основанных на кровном родстве по отцовской линии. Оба рода носят тотемное название: один называется «Лимпыл пелокыл тамдыр» (Орла половинный род), другой — «Косыл пелокыл тамдыр» (Кедровки половинный род). Кедровка и орел считаются тотемами фратрий и во многих поговорках и песнях именуются братьями людей, принадлежащих к соответствующим фратриям. Существовал запрет убивать тотем. Иногда кедровка и орел содержались в неволе, в клетках.

Взаимоотношения между фратриями основаны на взаимном подшучивании. Люди Орлы дразнят людей Кедровок: «Мой брат орел ест все — и мясо, и рыбу, и разное другое, а твой брат, кедровка, одни орехи ест. С орехов у него делается запор и он погибнет».

Деление племен на две фратрии красной нитью проходит через все шаманство¹⁹. Так, во время церемонии «оживления бубна» кожу нашивают на бубен обязательно две женщины, из которых одна является представительницей рода Орла, а другая — представительницей рода Кедровки. Железные части бубна изготовляют два кузнеца, один от рода Кедровки, другой от рода Орла.

Топография шамаиской дороги во время шаманского экстаза распадается на путь по реке Кедровки и на путь по реке Орла. Наконец, на самом бубне, как нам кажется, заметны следы символического деления мира и цветов между фратриями. Так, колотушку раскрашивают в два цвета: «черным закрашивается нижняя половина (подземный мир), красным — верхняя половина (надземный мир)»²⁰. Вероятно, существовала какая-то не замеченная наблюдателями связь между фратриями и надземными и подземными мирами, подобно тому, как это наблюдается в Северной Америке.

Дуальная организация, несомненно, существовала и у энцев, но сведения о ней еще более сбивчивы и отрывочны, чем в отношении селькупов. По сведениям Г. Н. Прокофьева, все племя кетов делится на два экзогамных патрилинейных рода — «Огня люди» (Богдо-дег) и «Лыжного посоха кольца люди» (Кегтаандаг)²¹. В. И. Анучин называет те же роды, давая только несколько иную транскрипцию: Богдсет и Хайньтя. По его словам, роды эти экзогамны; кроме того, существуют, вероятно, поверья о физических различиях между членами этих двух родов: Хайньтя якобы характеризуются темными волосами, плоским носом, узкими глазами, Богдсет, напротив, светловолосы и светлоглазы²².

¹⁹ Прокофьев, 1928, стр. 101—102; Прокофьев, 1930, стр. 365—373; Богораз, 1928, стр. 94—95.

²⁰ Прокофьев, 1930, стр. 366.

²¹ Прокофьев, 1928, стр. 101.

²² В. И. Анучин сам этих сведений не опубликовал, и нам приходится пользоваться отчетом корреспондента в газете «Красноярец», 1909 г.,

Финдейзен также подтверждает наличие двух экзогамных фратрий, названий которых он не приводит. Одна фратрия состоит из трех родов, другая из четырех²³. При наличии таких довольно единодушных показаний троих исследователей нельзя согласиться с Б. О. Долгих *, что у кетов существуют четыре равноправных экзогамных рода: Хаита (кольцо на лыжном посохе), Богдэй (огненный), Конзен (хвоя), Ольгыт (водяной)²⁴.

По всей видимости, этот исследователь не заметил дуальной группировки кетских родов.

Авторы XVIII (И. Лепехин) и XIX вв. (Л. Шренк, В. Иславин) приписывали ненцам деление на три основных экзогамных рода — Лагай, Вануйта, Харючи²⁵. От Лепехина и Шренка утверждение это перешло к западноевропейским и американским авторам (Морган, Мак-Лениан). Однако, как показывают новейшие исследования Г. Д. Вербова, число таких основных родов не превышает двух, т. е. фактически и здесь мы встречаемся с дуальной организацией. Результаты исследований Вербова вкратце таковы.

Ненцы делились на множество патрилинейных родов. Каждый род владел особой территорией, имел свои кладбища и жертвенные места. Роды объединялись в две экзогамные фратрии — Харючи и Вануйта, внутри которых браки были запрещены. Фратрии вели свое происхождение от двух прародителей, братьев-богатырей, живших, по преданию, незадолго до потопа на мысу около Обдорска. Затем один из них ушел на Ямал с оленями, другой сделал лодку и уплыл в Гыдану. Первый сделался родоначальником ямальских ненцев, второй — низовых хисаво (народ низовой тундры)²⁶. Фольклор сохранил воспоминания о вражде между Харючи и Вануйта, доходившей иногда до вооруженных столкновений и кровной мести.

Глухие указания на дуальную организацию тавгийцев (нганасанов) содержатся в статье Долгих, по словам которого все тавгийцы делятся на группу Самату и группу Ня. В группу Самату входили тавгийцы, обитавшие в бывших Хантайской и Карасинской управах. Самату считали себя кровным родом, но делились

№ 23, который прямо утверждает, что между Богдегет и Хайньтя имеются указанные выше физические различия. Однако это мало вероятно в условиях взаимных экзогамных браков. По всей вероятности, Анучин говорил о «поверьях», а корреспондент понял его превратно и приписал Богдегет и Хайньтя реальные антропологические различия. Во всяком случае в работе Н. А. Синельникова, основанной на материалах Анучина, нет никаких указаний на подобные различия.

²³ Финдейзен, 1929, стр. 123—129; Findeisen, 1929, стр. 342.

²⁴ Долгих, 1934, стр. 50—51.

²⁵ Лепехин, 1814, IV, стр. 204; Шренк, 1855, стр. 429; Иславин, 1847, стр. 132.

²⁶ Вербов, 1939, стр. 45; Ине-Хон, 1935, стр. 99—100. У Вербова приведен список родов и распределение их по фратриям.

на три мелкие родовые группы: Бай, Мутгади и Лючи. Ня распались на пять родов: Нинонде, Линанчар, Ламтусо, Чунанчар, Момде. Долгих передает также предания о борьбе, т. е. очевидно соперничество Ня и Самату ²⁷.

Из нашего обзора следует, что Приуралье и Западная Сибирь представляли собой ареал, где совсем недавно еще сравнительно жизненной была патрилинейная дуальная организация, обладавшая всеми признаками, типичными для этой общественной формы.

К сожалению, она привлекала внимание только исследователей хантов и манси, давших науке ценный и сравнительно полный материал. В отношении же селькупов, иенцев, в особенности тавгийцев и кетов мы вынуждены довольствоваться отрывочными и случайными сведениями. Быть может, кочевой образ жизни этих племен способствовал раннему разрушению дуально-родовой организации, от которой до нашего времени дошли только бледные воспоминания, но, может быть, повинны тут целиком русские этнографы, не обращавшие достаточно внимания на изучение социальных отношений. Остается надеяться, что еще не поздно собрать недостающие материалы.

Другой народ, у которого сохранились несомненные следы дуальной организации, — это буряты. В эпоху проникновения русских за Урал буряты представляли собой один из наиболее передовых и культурных, быть может, самый культурный народ Сибири. Восточные буряты, преимущественно кочевые скотоводы, находились в непосредственной связи с Монголией, откуда постоянно выселялись отдельные группы, вливавшиеся в состав бурятской народности. Оттуда же проник к ним в XVIII в. ламаизм, завоевавший широкий круг последователей. У восточных бурят отчетливо было выражено классовое расслоение и феодальная иерархия, а в устройстве общества сохранились следы старинной военной организации. У северных и западных бурят, где классовое расслоение достигло меньших успехов, еще в XVIII и даже XIX в. сохранялся родовой строй и улусная община, основывавшаяся на патриархальном домашнем хозяйстве ²⁸. Однако и западные буряты давно миновали ту ступень развития, на которой дуально-родовая организация является вполне жизнеспособным институтом. Сохранилась только память о дуальной организации и следы ее в мифологии и религии.

Рядом исследователей собран среди бурят исключительно интересный и своеобразный материал об облавных охотах зэгэтэ-аба, практиковавшихся в отдаленные времена в широких размерах, а в более узких масштабах сохранявшихся у западных и северных

²⁷ Долгих, 1929, стр. 53.

²⁸ См. Шапов, 1875; Петри, 1924 (I); Петри, 1924 (II); Петри, 1924 (III); Петри, 1925.

бурят еще в конце XIX в.²⁹ Судя по преданиям, зэгэтэ-аба представляла собой огромные облавные охоты, устраивавшиеся, очевидно, целым племенем. В назначенное время племя собиралось в определенном месте, обычно в долине, удобной для облавы. Количество участников колебалось от нескольких сотен до нескольких тысяч человек, причем и девушки участвовали в облаве в качестве загонщиков и стрелков. Облавой руководили шаманы.

По преданиям, было время, когда во главе облавы стояли женщины, занимавшие шаманские должности; несомненно, что женщины, имевшие коней и вооружение, принимали в облавах участие наравне с мужчинами и имели право на добычу. Это свидетельство можно рассматривать как воспоминание о матриархате. Но в то же время предания говорят о начатках социального неравенства. Все население делилось на три группы: высшую группу составляли шаманы и их родственники, затем богатые буряты, входившие посредством браков в родственные отношения с шаманами. Сюда же относились кузнецы. Представители этой социальной группы являлись на облаву конными и хорошо вооруженными. Среднюю группу составляли простые загонщики, т. е. все те, кто имел коня и мог выехать на облаву или войну верхом. Наличие коня было знаком гражданского равноправия и давало право на участие в дележе добычи. Низшую группу составляли люди, не имевшие коня. Они не принимали участия в самой облаве; на их обязанности лежало собирание убитых зверей и доставка их в лагерь.

Наконец, особую группу составляли худханши — рабы, содержащиеся на общественный счет; их убивали на могиле шаманов и приносили в жертву злым духам — черным заянам.

Эти предания позволяют отнести облавы зэгэтэ-аба ко времени, совпадающему с концом материнского и с эпохой отцовского рода, когда в обществе начинают складываться первые формы имущественного неравенства, появляется патриархальное рабство, укрепляется власть шаманов, но в то же время сохраняются отчетливые пережитки матриархата.

В эту же эпоху существовала дуально-родовая организация, отчетливое воспоминание о которой сохранилось в преданиях.

Все участники облавы делились на два крыла, правое и левое, обособленные не только во время облавы, но и в религии и культе. Каждое крыло не только двигалось отдельно во время загона, но имело свой особый лагерь. «Между двумя лагерями зэгэтэ-облавы были враждебные отношения и междоусобные войны»³⁰, т. е., очевидно, полуритуальная вражда, типичная для дуальной организации и вылившаяся в воспоминание о междоусобных

²⁹ См. Хангалов, 1888, стр. 1—27; Клеменц, Хангалов, 1910; Хангалов, 1890; Вамбоцыренов, 1894; Кроль, 1895.

³⁰ Клеменц, Хангалов, 1910, стр. 131.

войнах. Не могли же быть настоящие междоусобные войны между членами одного племени постоянным и распространенным явлением, как повествует об этом предание.

Во главе каждого крыла стоял шаман — галши, распорядитель охоты, должность которого была первоначально выборной, а потом сделалась наследственной. Кроме того, каждое крыло имело своего газарши — проводника. Для координации действий обоих крыльев служил тобши (пуговица).

Хангалов сообщает, что пункты сборов для зэгэтэ-аба были одновременно местами заключения браков, причем для заключения браков требовалось согласие обоих галши³¹. В этом мы усматриваем указание на фратриальную экзогамию. Однако с несравненно большей отчетливостью выступает связь двойственного деления зэгэтэ-аба с дуально-родовой организацией в мифологическом предании о его происхождении. В прежние времена, повествует предание, западные и восточные тэнгрии были вместе, нераздельны и между ними не было никаких раздоров. Все 100 тэнгриев были благожелательны к людям и назывались белыми тэнгриями, все они вместе покровительствовали людям, жившим на земле. Когда умер старший Асаранги — тэнгрий, которому подчинялись все остальные, то Хан-Тюрмес и Ата-Улан заспорили между собой о том, кому теперь быть старшим. В результате тэнгрии раскололись на две группы — одну составил Хан-Тюрмес и 54 тэнгрия, другую Ата-Улан и 43 тэнгрия. Хан-Тюрмес и группа его сторонников стали западными, или добрыми, тэнгриями, Ата-Улан и его группа — восточными, или злыми, тэнгриями. «Так образовались западные и восточные тэнгрии, которые постоянно враждуют между собой. Западные тэнгрии называются также белыми, т. е. добрыми; они покровительствуют людям, а восточные — черные — стараются всячески вредить»³². От белых, западных тэнгриев происходило правое крыло загонщиков в зэгэтэ-аба, от черных, восточных тэнгриев — левое крыло загонщиков. И так же, как враждовали тэнгрии на небе, враждуют загонщики на земле³³. Это генеалогическое предание, записанное Хангаловым и, к сожалению, сильно испорченное в изложении совершенно превратно понимавшего его Клеменца, все же с несомненностью указывает на происхождение левого и правого крыла зэгэтэ-аба соответственно от черных и белых тэнгриев. Говоря иначе, оно позволяет приписать правому крылу запад и белый цвет, левому крылу — восток и черный цвет, т. е. поставить это деление в связь с дуалистической классификацией мира, повсеместно вырастающей на основе дуальной организации.

Действительно, бурятскую классификацию богов и духов трудно понять и истолковать иначе как отражение древней

³¹ Хангалов, 1888.

³² Клеменц, Хангалов, 1910, стр. 130—131.

³³ Там же.

дуальной организации общества, аналогичной даже в деталях (распределение стран света и цветов по фратриям) с североамериканской.

По представлению балаганских бурят, главные божества — тэнгрии, — общим числом 99, обитают на небе. Все они делятся на две большие группы, постоянно враждующие между собой; их дети, второстепенные зайны и хаиы делятся на те же две взаимовраждующие группы. Первую группу составляют западные, добрые, белые тэнгрии, зайны и ханы, вторую — восточные, черные, злые. Западные тэнгрии и ханы покровительствуют людям, защищают их от злых восточных зайнов. Все они связаны с небом и с астральными явлениями. Так, Эсэгэ-Малан — посредник между небом и землей, Зада-Саган управляет ветром, дождем и снегом, Ясал-Саган — громом и молнией и т. д. Другие западные тэнгрии покровительствуют хозяйству: Урак-Саган посылает богатство и изобилие, Уха-Салбоп — покровитель лошадиных табунов, Хуратэ-Багин одаряет богатством, многочисленными потомками и скотом и т. д. Западные ханы, дети западных тэнгриев, также покровительствуют людям, защищая их от восточных враждебных ханов; они спустились на землю, чтобы помочь людям. Предания повествуют, что западные тэнгрии сотворили людей, которые первоначально жили в мире. Тогда восточные тэнгрии послали на них восточных ханов. Люди стали болеть и умирать. Тогда западные тэнгрии послали людям на выручку западных ханов. Западные тэнгрии считались создателями не только людей, но и кузнечного искусства и ряда других ремесел. По одной легенде, вражда между восточными и западными тэнгриями возникла как раз из-за того, что сын западного неба Бохо-Муя и сын восточного неба Бохо-Тэли совместно изобрели кузнечество, но Бохо-Муя отнял кузницу у Бохо-Тэли³⁴.

Таким образом, все западные божества и духи, вне зависимости от иерархической ступени, являются белыми, доброжелательными духами и находятся в состоянии борьбы с восточными, черными божествами и духами.

Напротив, восточные тэнгрии считаются злыми и враждебно относящимися к людям, на которых они посылают разные несчастья, раздоры и всевозможные заразные и незаразные болезни. Восточные тэнгрии имеют своих ханов и зайнов, которые по их приказанию вредят людям. Самый старший восточный хан Ата-Улан. Далее следуют Гужир-Бомо-тэнгри и другие. Хожиринги-Долон-тэнгри посылает всевозможные заразные болезни на людей, Эхин-Хара-тэнгри поражает женщин и мужчин бесплодием, Гансу-тэнгри насылает беснование и т. д. Несмотря на непрерывную борьбу, западные и восточные тэнгрии не могут одержать победы друг над другом и считаются равными по силе.

³⁴ Агапитов, Хангалов, 1883, стр. 2.

Восточные и западные тэнгри вступают в браки между собой. Так, Гужир-Бомо-тэнгри выдал свою дочь замуж за одного из восточных тэнгриев. В приданое своей дочери он дал рыжего коня и красную корову. Поэтому кудинские буряты приносили в жертву восточным тэнгрям рыжего коня и красную корову. Наличие браков между враждебными западными и восточными тэнгрями говорит в пользу нашего толкования. Мы усматриваем в браках между западными и восточными тэнгрями глухое воспоминание о фратриальной экзогамии и вытекающей из нее взаимной брачной связи двух первоначальных родов.

Бурятские генеалогические мифы сохраняют отчетливые черты близнечных мифов, живо напоминающая предания многих первобытных народов о происхождении фратрий от братьев-близнецов. Впервые версия этого мифа опубликована Спасским в 1824 г. по рукописи 1789 г. «Но сами буряты о происхождении своем баснословят различно: кочующие на западной стороне Байкала рассказывают, будто они произошли от двух младенцев, мальчика и девочки, спущенных с неба на находящуюся близ устья реки Жунко гору, которой поныне приносят они жертвы, состоящие в разных съестных припасах и заколотых баранах, полагаемые на вершине сей горы; будто младенцы сии вскормлены были диким кабаном и племя их впоследствии столько размножилось, что достигло до самого Китая, где будто бы два брата — Монгол и Бурят — разделились, и из них Бурят откочевал к северу и дал свое имя перешедшему с ним народу»³⁵. Миф этот, поразительно напоминающий миф о Ромуле и Реме, несомненно, принадлежит к циклу близнечных. Вероятно, первоначально он повествовал о происхождении двух фратрий, лишь впоследствии замещенных народами — бурятами и монголами. Действительно, в другом варианте братья-близнецы Эхирит и Булагат рождаются от Буха-Нойона, вступившего в связь с царской дочерью, и дают начало северобайкальским бурятам³⁶. По варианту, сообщаемому И. Любимовым, эхириты являются потомками мальчика Чоно, выкормленного волками, почему они и получили имя чонорудских, т. е. волчьих бурят³⁷. Известно также сказание о двух сыновьях царя Хон-Тайгзин Цэрэн-Галдаие и Чоно-Баторе. Оно рассказывает, что младший, Чоно-Батор (т. е. волк), был удачлив и умен, старший — неудачлив, завистлив, зол³⁸.

Другой вариант еще углубляет сходство анализируемого сказания с мифом о Ромуле и Реме. Он рассказывает, что мальчики были найдены на берегу Байкала двумя шаманками и воспита-

³⁵ «О происхождении бурятов...», 1824, стр. 1.

³⁶ К с е н о ф о н т о в. Эллойада (рукопись).

³⁷ Л ю б и м о в, 1912, стр. 901.

³⁸ К о н с т а н т и н о в, 1912, стр. 184—190; мотив двух братьев, из которых один умен и ловок, другой глуп и незадачлив, довольно часто встречается в бурятском фольклоре (К о н д а к о в, 1905, стр. 14—18).

тельницей Эхирита была коза. От Булагата произошли тункинские, аларские, кудинские, консальские, балаганские и китойские буряты, от Эхирита — верхоленские, ольхонские, ленские³⁹. Здесь предание принимает законченную форму мифа о происхождении двух фратрий от близнецов и даже указывает распределение бурятских волостей по фратриям.

Несомненно также, что Булагат и Эхирит соответствуют Бохо-Муя и Бохо-Тэли мифа о происхождении кузнечества, рассказанного нами выше. Бохо-Муя представляет западное небо (Булагат) — творца и покровителя бурят, от него произошли западные ханы; Бохо-Тэли представляет восточное небо. В заключение легенды братья превращаются в быков и, подобно Эхириту и Булагату, борются между собой, причем Бохо-Тэли терпит поражение⁴⁰.

Исходя из бурятских мифов, можно попытаться установить даже соответствие между разделением бурят на потомков Булагата и Эхирита и между делением тэнгриев на западных, белых и восточных, черных. Так, по Агапитову и Хангалову, западные тэнгрии пользуются предпочтением у бурят балаганских, в то время как у кудинских и ольхонских важнейшую роль играют восточные тэнгрии⁴¹. Как указывалось выше, балаганские буряты считаются потомками Булагата, ольхонские — Эхирита, и в силу этого хочется потомков Булагата отождествлять с Западной, Белой фратрией древнебурятского общества, а потомков Эхирита — с Восточной, Черной фратрией. Стройность подобной конструкции нарушается, правда, кудинскими бурятами, почитающими западных тэнгриев, но происходящими от Булагата, а не от Эхирита. Но нельзя забывать, что мифы эти записаны в ту позднюю эпоху, когда воспоминания о дуальной организации уже стерлись и вместе с тем выветрился из народной памяти порядок распределения отдельных групп между фратриями. Во всяком случае, несомненно, что Булагат и Эхирит — это мифологические братья-близнецы, первоначально бывшие предками прародителями бурятских фратрий, а затем по мере исчезновения и отмирания фратрий превратившиеся в племенных прародителей*. Как и все мифологические братья-близнецы, они борются между собой, приняв личину быков, а кабан, коза, волк являются их покровителями, кормильцами, воспитателями, в далеком прошлом, вероятно, тотемами.

Реконструируем картину дуальной организации бурят в целом. Не только в эпоху матриархата, но и позже, в эпоху патриархата, каждое бурятское племя делилось на две фратрии — Западную, Белую фратрию, ведшую свое происхождение от Эхирита,

³⁹ «Сказания бурят...», стр. 95—98; Хангалов, 1890, стр. 20—25; Потапин, 1883, стр. 25. Варианты см. также: Забанов, 1929.

⁴⁰ Агапитов, Хангалов, 1883, стр. 2—3.

⁴¹ Там же, стр. 3.

и Восточную, Черную, ведущую свое происхождение от Булагата. Во время зэгэтэ-аба Западная фратрия образовывала правое крыло загонщиков, Восточная — левое крыло. Каждая фратрия располагалась отдельным лагерем. Во главе фратрий стояли шаманы. Судя по преданиям о браках восточных и западных тэнгриев, а также по обычаю заключать браки во время сбора обеих фратрий на зэгэтэ-аба, фратрии были экзогамны.

Деление на фратрии отложило глубокий отпечаток на все мировоззрение бурят и повело к разделению всех богов на западных, белых, добрых и восточных, черных, злых. В этой классификации получил отражение свойственный первобытному дуалистическому мировоззрению символизм цветов, сказалась связь фратрий со странами света и представление о господстве добродетельного начала среди людей одной фратрии и злокозненного начала среди людей другой фратрии⁴².

Наше толкование бурятских преданий подводит нас к разрешению еще одной, до сих пор неразрешенной проблемы — проблемы черного и белого шаманства. Разделение шаманов бурятских и якутских, а вместе с ними и кузнецов, на белых и черных известно давно и упоминается многими авторами, но количество первоисточников, говорящих об этом делении, крайне невелико и показания их чрезвычайно отрывочны и глухи⁴³. То же самое относится к разделению якутских шаманов и кузнецов на белых и черных⁴⁴. Объясняется это, вероятно, тем, что в эпоху, когда началось изучение якутов и бурят, деление на белых и черных шаманов было забыто и потеряло свое значение. Память о нем сохранилась в смутных преданиях, по которым, конечно, нелегко восстановить его первоначальную сущность.

Во всяком случае, несомненно, что когда-то различия между белыми и черными шаманами проводились довольно строго, хотя в функциях их было много общего, благодаря чему с течением времени и забвением первоначального значения сделалось возможным слияние белых и черных шаманов.

Обратимся к рассмотрению источников.

Агапитов и Хангалов сообщают следующую легенду о появлении шаманства: сначала людей не было и существовали только

⁴² Слуды этого деления мы усматриваем в бурятском героическом эпосе, где рассказывается, что царство Аламжи Мерген делится на две части: одна принадлежит «черному грозному дядюшке, народами ведающему на теневой стороне», другая — «желтому грозному дядюшке, народами ведающему на стороне передней» («Аламжи Мерген», 1936, стр. 22).

⁴³ Агапитов, Хангалов, 1883, стр. 8, 41—46; Хаангалов, 1890, стр. 38—40, 83—84; Потанин, 1883, IV, стр. 68; Потанина, 1912, стр. 16; Sandschejew, 1928, стр. 540, 976.

⁴⁴ См. Горохов, 1882, стр. 39; Трошанский, 1902, стр. 32—33, 111, 123—125, 149; Пекарский, Васильев, 1910, стр. 95; Ионов, 1918, стр. 162; Ксенофонов, 1929, стр. 69; Ксенофонов, 1928, стр. 41—42.

небесные духи — тэнгрии, делившиеся на восточных и западных. Западные тэнгрии создали людей, которые в первое время жили счастливо, не знали ни болезней, ни горя. Но впоследствии люди заслужили немилость злых духов, восточных тэнгриев, и начали болеть и умирать. Тогда западные тэнгрии послали им в помощь орла-шамана, но орел не смог помочь людям, так как не понимал их языка. Тогда орел вступил в связь с женщиной, которая родила первого, очевидно, белого шамана ⁴⁵.

О происхождении черных шаманов особой легенды нет, но в других вариантах того же сказания первым шаманом оказывается черный шаман ⁴⁶.

Во всяком случае, белые шаманы являлись служителями белых западных тэнгриев, облагодетельствовавших людей, черные шаманы — служителями восточных злобных тэнгриев. Шаманство у бурят было строго наследственным. Шаманом мог стать человек, имевший среди своих родственников с отцовской или с материнской стороны «шаманский корень». При этом, если предки были черными шаманами, то и потомки становились черными шаманами, если предки были белыми шаманами, то потомки становились белыми шаманами. Правда, Петри пишет, что «иногда шаманы могут менять свое призвание и из белых делаться черными. Что же касается обратного перехода, то таких случаев нет, не было и, как меня уверяли старики — знатоки бурятской старины, и быть не может, так как юго-западные (по Хангалову западные.— А. З.) белые тэнгрии (небожители) не примут служителей своих врагов» ⁴⁷. Однако подобные превращения белых шаманов в черных приходится рассматривать как исключение, как отступление от древнего правила. Едва ли было бы ошибкой признать, что в древности, когда разделение белого и черного шаманства было жизненно, наследственность в обеих ветвях соблюдалась более строго.

Различия в функциях между белыми и черными шаманами не столь ясны, как хотелось бы, и, возможно, Д. К. Зеленин прав в том, что различие это «оказывается большей частью по существу очень ничтожным» ⁴⁸.

Согласно М. Н. Хангалову, черные шаманы причиняют людям вред, насылают различные болезни и несчастья, съедают души людей, что вызывает смерть. Но другие черные шаманы приносят жертвоприношения восточным тэнгриям и ханам, с тем чтобы они, приняв жертвы, не делали людям зло. Многие черные шаманы защищают людей, ходатайствуют перед черными заянами о людях. Таким образом, резкой разницы между черными и белыми

⁴⁵ Агапитов, Хангалов, 1883, стр. 41.

⁴⁶ См. Балдуников, 1927; Дамаев, 1927.

⁴⁷ Петри, 1923, стр. 404.

⁴⁸ Зеленин, 1936, стр. 396.

шаманами не заметно⁴⁹. Можно только отметить известное различие в методах: белый шаман борется со злыми духами, которых насылают восточные тэнгрии, черный шаман ходатайствует перед восточными тэнгриями об отозвании духов, но это различия теологического и догматического характера. Они говорят о различной выучке, различных методах, вероятно, различных церемониале и обрядности, но не о различных функциях. Известно, во всяком случае, что большие в равной мере обращались к белым и к черным шаманам⁵⁰. А. Потанина указывает, что разница между черными и белыми шаманами сказывается в обрядах и в одежде шаманов если не всегда при жизни, то по крайней мере по смерти: «при похоронах черного шамана одевают в синюю шубу, белого в белую»⁵¹. По Хангалову, «непрременной принадлежностью шаманского костюма была шуба, или оргой, которая теперь надевается только умершему шаману и бывает двух цветов — синего и белого. Белый оргой получает белый шаман, служитель богов, а синий оргой назначается черному шаману, главнейшие мистерии которого совершаются ночью, перед лицом ночного неба»⁵². Наконец, обе группы шаманов находились в состоянии непрерывной духовной борьбы друг с другом, состоявшей в том, что шаманы обоих циклов «убивали» друг друга, «пожирали» души друг друга⁵³. Вот в сущности все, что известно о белом и черном шаманстве у бурят. Ясно, что различия между белыми и черными шаманами ничтожны и носят несомненный обрядовый характер.

Примерно то же относится к якутам. Подобно бурятским, якутские шаманы делились на черных злых шаманов (абасыюна) и на добрых, белых шаманов (айбююна). «Первые,— сообщает Горохов,— могут делать добро и зло, но исключительно посредством чертей или получертей, а последние, кроме добра, ничего не делают, да и не могут сделать. Первые поют, возможно, диким голосом, кривляются, бьют в бубен, одеваются в известный наряд, а последние просто говорят заклинания, которые состоят из просьб у Аи-Тоена и благословений»⁵⁴. Из этого показания Горохова, к которому позднейшие авторы прибавили весьма немного, следует, что, во-первых, черные шаманы имели духов-посредников, а у белых шаманов таковые отсутствовали; во-вторых, что черные шаманы надевали костюм, отсутствовавший у белых шаманов, что, наконец, существовали какие-то различия в методах и внешних приемах камланья.

Что плащ был принадлежностью черного шаманства, а белые шаманы пользовались только бубном, подтверждается также дру-

⁴⁹ Хангалов, 1890, стр. 83—84.

⁵⁰ Потанин, 1883, IV, стр. 68.

⁵¹ Потанина, 1912, стр. 16.

⁵² Агапитов, Хангалов, 1883, стр. 42.

⁵³ Sandschejew, 1928, стр. 976.

⁵⁴ Горохов, 1882, стр. 39.

гими исследователями⁵⁵. По В. Ф. Трощанскому, якутские белые шаманы принимали участие в весенних празднествах, в свадебных обрядах, обращались к светлым богам с молениями и жертвами, с просьбой о ниспослании плодовитости, лечили больных, совершали обряды после рождения ребенка, в годовщину рождения ребенка, обряды для возвращения ушедшей души, принимали участие в похоронных церемониях. На осенних рыбных ловлях белый шаман зажигал лучину от дерева, разбитого молнией, очищал озера и присутствующих от всякой нечисти и просил у «хозяина» озера дать хороший улов. Все обряды белый шаман совершал днем. Напротив того, черные шаманы для своих действий выбирали темные безлунные ночи. Если приносили в жертву скот, то белые шаманы приносили животных светлой масти, черные шаманы — животных темной масти.

Черные шаманы совершали жертвоприношения на некоторых общественных празднествах в честь злых духов (абасыларов), приносили жертвы при болезнях, вызванных «похищением души». Кроме того, для поддержания своего престижа они проделывали различные фокусы, предсказывали будущее, гадали, рассказывали и драматически представляли свои похождения в стране духов⁵⁶. Г. В. Ксенофонов указывает на еще одну особенность, отличающую белых шаманов от черных: белые шаманы — служители верхних духов, их души воспитываются в особых гнездах (как у птиц). Черные шаманы — служители нижних духов; их души воспитываются в особых колыбельках, и нижние духи кормят их из рожка молоком⁵⁷. Шаманы верхних, светлых духов могут приносить им в жертву скот. Во всех случаях, когда люди болеют дурными болезнями, они не совершают служения⁵⁸.

Как видим, сведения о черных и белых шаманах чрезвычайно отрывочны, неполны, а подчас и противоречивы. В основном, насколько можно понять, различия между ними сводятся к чисто обрядовым и догматическим, быть может, точнее сказать, мифологическим различиям. Белые шаманы вели свое происхождение от светлых, белых, небесных (якуты), западных (буряты) духов; они не имели духов-помощников, не употребляли шаманского плаща, исполняли свои обряды днем, обращались к добрым духам с просьбами о ниспослании удачного промысла, о даровании плодовитости и т. д.

Черные шаманы вели свое происхождение от злых, восточных (буряты), нижних (якуты) духов. Они имели духов-помощников, обладали способностью «пожирать» души людей, посылать на людей всякие болезни. Свои обряды исполняли по ночам, кроме

⁵⁵ Пекарский, Васильев, 1910, стр. 95; Ксенофонов, 1929, стр. 68.

⁵⁶ Трощанский, 1902, стр. 849.

⁵⁷ Ксенофонов, 1928, стр. 41—42.

⁵⁸ Ксенофонов, 1929, стр. 68.

бубиа, пользовались плащом, были фокусниками и прорицателями⁵⁹.

Черные и белые шаманы вели непрерывную борьбу между собой, «пожирая» души друг друга, но в общем сохраняли равенство сил.

Обрядовый характер носило разделение на белых и черных кузнецов. И у бурят и у якутов кузнецы считались средни шаманам («Шаман и кузнец — одного гнезда». Якутская поговорка).

Кузнецов, обладавших чудесной властью над металлом, народная фантазия наделяла и другими сверхъестественными силами, и они приравливались к шаманам. Кузнечество было так же наследственно, как и шаманство. Существовал особый «кузнечный корень», аналогичный «шаманскому корню». Наконец, подобно шаманам, кузнецы делились на белых и черных. Бурятские черные кузнецы ведут свое происхождение от Бохо-Муя, белые кузнецы от Бохо-Тэли; легенда рассказывает, что оба эти героя (как мы видели выше, — братья) считаются изобретателями кузнечного дела⁶⁰. Западным, белым кузнецам покровительствуют западные тэнгрии, между которыми есть западный кузнечный тэнгрий Добан-Холо-тэнгрий. Первым, западным, белым кузнецом был Вожинтой, пославший свою дочь на землю, чтобы она научила людей кузнечеству⁶¹. Восточные, черные кузнецы находятся под покровительством восточных тэнгриев. Первым черным кузнецом, на земле был Хо Хара-дархан, который научился кузнечному делу от восточного тэнгриа⁶².

Белые и черные кузнецы приносили жертвы своим покровителям и имели свои онгоны⁶³. Черные кузнецы, по верованиям бурят, очень злы, и от них постоянно следует ожидать неприятностей. Буряты очень боялись черных кузнецов, приписывая им способность «пожирать» человеческие души. При исполнении публичных обрядов черные кузнецы вымазывали себе лица сажей и «переворачивали свой котел»⁶⁴. В отношении белых и черных кузнецов материал еще более отрывочен, чем в отношении шаманов, но все же несомненно, что различия между черными и белыми шаманами, поскольку они существовали, были различиями в обрядах и церемониале, а не в существе учения.

Как же могут быть истолкованы подобные различия? В литературе отсутствует удовлетворительное объяснение этого явления.

⁵⁹ Серошевский, 1896, стр. 631.

⁶⁰ Агапитов, Хангалов, 1883, стр. 8.

⁶¹ Хангалов, 1890, стр. 40.

⁶² Там же, стр. 53.

⁶³ Там же, стр. 73.

⁶⁴ Sandschejew, 1928, стр. 540. Последнее замечание Г. Д. Санджеева неясно. Вообще Санджеев прав, говоря, что материал о черном и белом кузнечестве совершенно недостаточен. Любопытно, что В. Л. Серошевский вообще не пишет о делении шаманов и кузнецов на белую и черную группу.

Так, В. М. Михайловский ограничивается констатацией факта, не пытаясь его объяснить⁶⁵. Хангалов предположил, что в истории существовали два различных периода — период господства черных шаманов и период господства белых шаманов, сменивших и оттеснивших черных⁶⁶. Д. К. Зеленин формулировал ту же теорию, но несколько в иных выражениях: черное шаманство — это религия народных масс, белое шаманство — религия «господствующего класса»⁶⁷. Толкования эти несостоятельны. Прежде всего, они не опираются на какие-либо факты. В источниках отсутствуют указания, которые могли бы быть истолкованы в духе теорий Хангалова или Зеленина, остающихся абсолютно голословными построениями. К тому же очевидна их логическая несостоятельность. Немыслимо допустить бытие обособленной религии, построенной на почитании только злых или только на почитании добрых сил. Всякая религия по природе своей дуалистична, т. е. допускает борьбу доброго и злого начала. Черные и белые шаманы и черные и белые тэнгрии имеют смысл только как взаимооборотящиеся, взаимосвязанные явления. Существование, скажем, черного шаманства с его верой в черных, восточных, подчиненных тэнгриев, как обособленной религиозной системы какого-либо периода или общественного класса, совершенно немыслимо и беспредметно. Несомненно, что черное и белое шаманство не более как две стороны одной и той же религиозной системы, вместе возникшие, вместе существовавшие и вместе исчезнувшие. Поэтому гораздо ближе к истине, чем Д. К. Зеленин, подошел Троцанский, выводивший разделение на белых и черных шаманов из дуализма добра и зла, свойственного всякой шаманистической религии⁶⁸. Однако и Троцанский не знает, на чем покоится этот дуализм, откуда он проистекает, главное, почему он принял в бурятской и якутской религии столь законченную форму и привел к образованию двух отличавшихся по мифологии и обрядам корпораций шаманов и кузицов.

Предложенное нами толкование эгэтэ-аба разрешает, как нам кажется, и проблему черного и белого шаманства. На самом деле, древние буряты делились на две фратрии — Восточную и Западную; фратрии эти были связаны соответственно с восточными, черными тэнгриями и западными, белыми тэнгриями. Во главе каждой фратрии стоял шаман-руководитель. Поскольку одна фратрия была Белой, Западной и вела свое происхождение от

⁶⁵ Михайловский, 1892, стр. 89—90.

⁶⁶ См. Клеменц, Хангалов, 1910, стр. 150.

⁶⁷ Зеленин, 1936, стр. 396—397.

⁶⁸ Однако В. Троцанский едва ли прав, полагая, что белые шаманы выделялись из глав семей, родов, племен, черные шаманы — из женского шаманства (Троцанский, 1902, стр. 123—125). Подобная гипотеза имеет за собой фактов не больше, чем утверждение ее критика, что «появление в Сибири добрых демонов, в противоположность Троцанскому, мы должны отнести к позднему сравнительно времени» (Зеленин, 1936, стр. 397).

белых, западных тэнгриев, а другая была Черной, Восточной и вела свое происхождение от черных, восточных тэнгриев, постольку проще всего предположить, что белые шаманы, так же выводившие свой шаманский корень от западных тэнгриев, были шаманами Западной фратрии, а черные шаманы, возводившие свою генеалогию к восточным тэнгриям, были шаманами Восточной фратрии. Говоря иначе, каждая фратрия имела своих шаманов, названия которых соответствовали символическим названиям фратрии и их мифологических покровителей. Подобный порядок мы наблюдаем в Северной Америке, где у ряда племен шаманские должности, так же как должности вождя, распределяются по фратриям.

Подобное предположение, основываясь на сравнительно-этнографических фактах, исчерпывающе разрешает проблему. Становится понятным отсутствие принципиальных и резких различий между черными и белыми шаманами. И те и другие были служителями одной и той же религии, следовали одному и тому же мировоззрению, но каждая группа обслуживала лишь своих фратриальных богов. Одни были служителями богов Белой фратрии, другие — служителями богов Черной фратрии, одни поклонялись добрым, другие — злым духам. Одни носили черный (синий), другие — белый наряд, одни одевали специальный плащ, другие обходились без него и т. д.

Наше толкование находит подтверждение в исключительно интересной легенде, записанной Ксенофоновым. Согласно этой легенде якутские шаманы происходят от двух братьев-близнецов Ексеюлээх-Ерген и Джаанай-Вычьскьей, родившихся от якутки, вступившей в связь со старшим сыном бога Хара-Суоруна. Имя последнего значит «черный ворон», а в самой легенде близнецы называются «черными воронятами». Только что родившись, они издают крик ворона и лишь впоследствии превращаются в мальчиков⁶⁹. Таким образом, происхождение шаманства связывается с братьями-близнецами, в мифологии подавляющего большинства первобытных народов выступающими в роли основателей фратрий. Нельзя также пройти мимо ярко выраженного в этой легенде тотемического элемента — рождения близнецов-воронят от ворона.

Все это позволяет весьма прочно связать белое и черное шаманство с дуальной организацией, послужившей подлинным источником разделения шаманов на две категории.

Короче говоря, шаманы делились по фратриям — и только. Дуальная организация наложила глубокий отпечаток и на этот институт общественной жизни. Когда же дуальная организация пришла в упадок, то различия между черными и белыми шаманами, существовавшие как различия между фратриальными культами, потеряли свое значение. Различия в обрядах забылись, гра-

⁶⁹ Ксенофонов, 1928, стр. 46—47.

ни стерлись и постепенно стало возникать комплексное шаманство, если можно так выразиться, «нейтральное» к цвету.

Если все изложенное верно, то разделение шаманов на черных и белых приобретает особый диагностический интерес. Поскольку шаманская идеология и культ живут часто гораздо дольше фратрий, постольку можно искать след дуальной организации в шаманстве народов, саму эту организацию давно утерьявших, прежде всего у якутов. Выше изложены все сведения о белом и черном шаманстве, сохранные источниками. Указаний на разделение якутов на две фратрии, подобные «крыльям» бурятских облавных охот, нет; но законным и вполне логичным остается следующее предположение: если у бурят разделение шаманов на белых и черных возникло на основе дуальной организации, то и у якутов оно выросло на том же базисе. Следовательно, разделение якутских шаманов на белых и черных можно толковать как пережиток дуально-родовой организации, когда-то бытовавшей и у якутов. Генеалогические предания якутов подтверждают наше предположение. Общеизвестен миф об Элсе и Омогое, родоначальниках якутов. Однако толкование этого мифа в литературе обычно идет сугубо по прагматическому пути, причем игнорируется мифологическое содержание предания. Так, Серошевский обращает главное внимание на ту часть, которая рассказывает о переселении с далекого юга. Другие исследователи либо выпячивают этот момент на первый план, либо отодвигают на задний план, обсуждая вопрос об этнической принадлежности обоих героев — Элея и Омогоя, но все проходят мимо одного несомненного и центрального факта: первоначально миф об Элее и Омогое был близнечным мифом, повествовавшим о происхождении фратрий, и лишь впоследствии он подвергся переосмыслению и перетолкованию. Конкретно-историческое значение этого мифа ничтожно, чтобы не сказать равно нулю*. Обратимся к его рассмотрению.

Впервые полно был он записан в середине XVIII в. Линденау⁷⁰, из рукописи которого мы и заимствуем следующий рассказ: «Первый род и его предводитель, который поселился в этой стране (Якутии.— А. З.) носил имя Омогой из рода Батулу. Он не имел наследников. Поэтому он выбрал из своего рода одну девушку и сделал ее наследницей. Когда она подросла, появился как раз один беглый по имени Эрсогодох или, как его часто называют, Элей или Элдей-Батор, и ему Омогой отдал свою названную дочь. Они прижили восемь сыновей и четырех дочерей. Сыновья получили следующие имена: Антантюик, Баркутай, близнецы Кордои и Кугусук, Болотой, Катамалдай, Чериктой, Артобудай...

Эти сыновья Элдей-Батора основали со временем различные роды, которые распространились до Байкальского озера... Омогой

⁷⁰ О Линденау см. Золотарев, 1938.

был сам из рода Батулу. Но его род имел имя одной женщины Энг-Эсели, которая, может быть, была женой Омогоя; во всяком случае, она имела сына по имени Булугуджалгу». Далее Линденау дает родословную якутских родов, из которой видно, что Кангаласский род происходит от Антантюика, Борогонский род — от Баркутая и Чериктоя, Баягантайский род — от близнецов Кордои и Кугусука, Мегинский род — от Болотоя, Батулусский — от Катамалдая, а Намский род — от Энг-Эсели, жены (?) Омогоя.

В то же время сам Омогой причисляется к Батулусскому роду.



Генеалогия эта неясна, незакончена (например, неизвестно, кто происходит от восьмого сына Элея — Артобудая), отчасти даже противоречива (Омогой причисляется к Батулусскому роду, который выводят в то же время от сына Элея Катамалдая)⁷¹. Все же она позволяет сделать ряд далеко идущих заключений. Во-первых, миф об Элее и Омогое ставит своей задачей объяснить происхождение якутских родов; во-вторых, он ставит Омогоя и Элея в положение тестя и зятя, т. е. позволяет видеть в них представителей взаимообрачующихся половин; в-третьих, он, несомненно, противопоставляет потомков Элея — Кангаласский, Борогонский, Баягантайский, Мегинский роды — прямому потомку Омогоя Намскому роду. Совершенно неясным остается положение Батулусского рода, но, как мы убедимся далее, распределению родов по двум группам вообще не следует доверять, ибо мифы записывались в то время, когда древнее дуальное деление было забыто. Важно в данном случае лишь то, что предание сохранило глухое воспоминание о имевшей место когда-то двойственной группировке родов. Об этом определеннее говорится в несколько более поздней, но все же, очевидно, восходящей к концу XVIII в. записи того же мифа. «У них [т. е. у якутов] отличаются от прочих два

⁷¹ В. Л. Серошевский дает распределение родов, совпадающее в основном с Линденау: Намский улус происходит от Омогоя; Кангаласский, Борогонский, Баньрусский, Мегинский и все остальные заречные восточные улусы — от сыновей Элея. В записи В. Л. Приклонского есть много общего с Линденау, но от Омогоя производится Баягантайский улус (см. Приклонский, 1887, стр. 5—10).

поколения. Первое — Батулинское, происшедшее от Омогоя-бая, который неизвестно откуда перешел через лежащую около Иркутска бурятскую землю и поплыл по Лене.... Второе поколение производят от Элея, чаятельно соотечественника Омогоя, который, узнавши об уходе последнего, отважился и сам пустился в такую дальнюю и трудную дорогу. Он приплыл к тому же месту, соединился с Омогоем, приобрел доверенность его дочери, от которой имел двенадцать сыновей»⁷².

Вариант этот содержит более определенные указания на дуальную организацию: разделение якутов на два поколения — Батулинское (Батулууское) и второе, неназываемое, ведущее свое происхождение от Омогоя и Элея. Момент этот трудно истолковать с позиций, отличных от наших. Знаменательна также характеристика Элея и Омогоя. Элей отличается умом, расторопностью, мужеством, силой; он мастер, кузнец, ловкач, изобретатель дымокура⁷³; он вырезал из дерева первый ковш, он «рыскал по тайге серым волком, водил медведей под руку и в воде чувствовал себя щукой»⁷⁴.

Напротив, Омогой — малозаметная, скорее отрицательная фигура, он отличается мятежным и упрямым нравом. Подобное соотношение характеров как раз типично для дуалистических близнецных мифов. И действительно, в позднейших записях Э. К. Пекарского и М. П. Овчинникова Элей называется младшим братом Омогоя⁷⁵. Следовательно, в якутском генеалогическом мифе наличествуют все элементы, характерные для близнецных дуалистических мифов о происхождении фратрий: 1. Героями мифа являются братья, один из которых умеи, ловок, удачлив, другой — неудачливый, отличается тяжелым и угрюмым нравом. Младший удачливый брат в то же время выступает как культурный герой. 2. Братья вступают в отношения сватов, ибо один женится на дочери другого. 3. Между братьями существует известная вражда и зависть, приводящая к расселению в разные места. 4. Братья оказываются основателями двух «поколений» (очевидно, фратрий, распадающихся каждая на ряд родов).

Все эти моменты, вместе взятые, позволяют видеть в мифе об Элее и Омогое дуалистический миф, первоначально повествовавший о происхождении якутских фратрий. С исчезновением последних он был переосмыслен и переделан. Так, Омогоя стали изображать чукчей, бурятом или даже японцем. В то же время с развитием имущественного неравенства первоначально злого

⁷² «О происхождении, вере и обрядах якутов», 1806, I, стр. 119—120. См. сходную, чтобы не сказать идентичную, запись этого мифа в «Описании якутов», 1822, стр. 15, 205—207.

⁷³ «Описание якутов...», 1822, стр. 15, 205, 207; Серошевский, 1896, стр. 183.

⁷⁴ Приклонский, 1887, стр. 5—10.

⁷⁵ Пекарский, 1909, стр. 145—146; Овчинников, 1897, стр. 150.

и иеловкого Омогоя стали изображать богачом-эксплуататором, а Элея — бедняком, наделенным красотой и умом. Именно вопиющая бедность позволяла при новом осмыслении мифа ярче изобразить достоинства Элея, постепенно своим умом выбивающегося из нищеты. В этом сказывается народное переосмысление мифа ⁷⁶.

Следовательно, у якутов обнаруживаются сосуществующими вместе: 1) генеалогическое предание близнецного типа; 2) предание о происхождении двух «поколений» (очевидно, фратрий) от двух братьев, различающихся по характеру; 3) разделение шаманов на белую и черную ветвь. Эти три момента, несомненно, являются пережитками дуальной организации якутского народа, возможно, существовавшей еще в эпоху первых столкновений якутов с русскими*.

Несомненны, хотя и отрывочны и разрознены намеки на дуальную организацию алтайских тюрков. Прежде всего разделение шаманов на черных и белых захватывало райше и Алтай. Белые шаманы не совершали камланий Эрлику и не имели шаманских кафтанов. Черные шаманы, служившие Эрлику, носили специальные кафтаны ⁷⁷.

Следы этого разделения заметны в обрядах. Камлание Эрлику отличалось от камлания Ульгеню. К последнему шаман «подымался» на небо, к первому — «спускался» в подземный мир. При молении Ульгеню шаман обращался на восток, все присутствовавшие принимали деятельное участие в молении, в жертву приносили скот светлой масти.

Эрлику камлали на запад, молился только шаман, в жертву приносили черных животных ⁷⁸.

В этом различии обрядов легко узнать воспоминания о древнем разделении шаманства на черное и белое. Подобное истолкование тем более правдоподобно, что различия в обрядах связаны с жертвоприношениями Эрлику и Ульгеню, идентичным по своему месту в пантеоне бурятским Хан-Тюрмасу и Ата-Улану, якутским Аи-Тойону и Абаасы, т. е. соответственным покровителям белого и черного шаманства.

У качинцев сохранилось следующее предание. Несколько человек из рода Бюрут и рода Каскат были отправлены послами к царю — отнести подать. Род Каскат считался ленивым и нерадивым, Бюрут был в славе. Прежде чем войти в царское жилище, Бюрут стали раскрашивать свое тело охрой, чтобы быть привлекательнее. Каскат же поленились сделать это. Занятый раскраской Бюрут запоздал и получил выговор. Каската же похвалили. С той поры Каскат находится в большой славе ⁷⁹. Бюрут и Каскат, яв-

⁷⁶ См. подобные поздние варианты: Овчинников, 1897, стр. 148—150 и в сб. «Якутский фольклор», 1936, стр. 198—204.

⁷⁷ Анохин, 1924, стр. 33.

⁷⁸ Шведцов, 1900, стр. 85; Потанин, 1884, стр. 10, 265.

⁷⁹ Островских, 1895, стр. 302.

люющиеся основными качинскими родами, по всей вероятности, не что иное, как фратрии, наделяемые, как это обычно бывает, противоположными качествами. О соперничестве между фратриями тот же источник сообщает, что «под веселую руку теперешние представители того и другого рода частенько препираются между собой, восхваляя свой род»⁸⁰.

Наряду с этим среди племен и народов Алтая и близлежащих районов широко распространен миф о двух братьях-близнецах, от которых происходят подразделения костей или племен. Так, сеок мерет происходит от двух братьев-близнецов, зачатых необычным способом. У ног их матери упала градинка, а из градинки выпали два пшеничных зерна. Съев их, мать понесла близнецов⁸¹.

Кумандинцы делились на «верхних» (орегд) и «нижних» (томенги); они произошли от двух братьев, из которых один поселился вверху, другой внизу⁸².

Кыпчакский «род» казахов делился на заднее и переднее подразделения, произошедшие от двух братьев⁸³.

Что дуальная организация была свойственна древним тюркам, свидетельствует рассказ Рашид-эд-Дина об огузских племенах, блестяще проанализированный А. Н. Максимовым. Рассказ этот таков. Шесть сыновей Угуза нашли на охоте золотой лук и три золотых стрелы, принесли их отцу и спросили: «отец, как мы их разделим?». Угуз отдал лук трем старшим, а три стрелы — трем младшим и приказал, чтобы потомки старших сыновей носили имя «Бузук» («разделить на части») и составляли правое крыло войска, а потомки младших сыновей носили имя Учук («три стрелы») и составляли левое крыло войска. Далее рассказывается, что люди правого крыла считались высшими, ибо они получили лук, а люди левого крыла низшими, ибо они получили стрелы, и что юрты лагерей также делились на две самостоятельные ветви⁸⁴. А. Н. Максимов обратил внимание на искусственность всего построения и на вульгарную этимологию названий Бузук и Учук, несомненно, возникшую весьма поздно для объяснения ставших уже непонятными особенностей быта. Но ядро самого рассказа не теряет от этого своей этнологической ценности: оно свидетельствует о наличии у древнетюркских племен деления на две фратрии, на основе которых построено было и ополчение. Характерно также, что оба фратриальных названия оканчивались на «ук», т. е. «род»⁸⁵. Весьма вероятно также, что построение монгольского войска по крыльям также выросло из дуальной организации общества⁸⁶.

⁸⁰ Островских, 1895, стр. 302.

⁸¹ Потанин, 1883, IV, стр. 3.

⁸² Там же, стр. 9.

⁸³ Там же, стр. 6.

⁸⁴ Рашид-эд-Дин, 1888, стр. 22—29.

⁸⁵ См. Владимирцев, 1934, стр. 135.

⁸⁶ Максимов, 1926, стр. 9.

С. П. Толстовым приведена интереснейшая архаическая версия этого предания, в котором рассказывается, что фратрия Бузук произошла от брака Огуза с небесной девушкой. Дети их носили имена Солнце, Луна, Звезда. Фратрия Учук произошла от брака Огуза с земной девушкой, дети которой получили имена Небо, Гора, Море⁸⁷. В этом варианте налицо не только пережитки матрилинейной филиации, но и дуалистическое представление о Небесной и Земной фратриях. Очевидно, дуальная организация была свойственна всем турецким народностям: еще в XIV—XVI вв. малоазиатские турки делились на бело- и чернобаранных, туркмены делились на два основных отдела — Бузук и Учук, киргизы па — «правую руку» и «левую руку»⁸⁸.

Итак, турецкие, монгольские, угрские и самодийские народы Сибири оказались носителями не только вполне развитой, но и довольно хорошо сохранившейся дуальной организации.

В Восточной Сибири, как это ни странно, дуальная организация почти не обнаружена. Из всех авторов, писавших о тунгусах, о дуальной организации сообщает только А. Ф. Анисимов, работавший на Нижней Тунгуске. По словам Анисимова, эвенки Нижней Тунгуски распадались на три племени, а каждое племя, в свою очередь, распадалось на две фратрии, причем каждая фратрия имела своего вождя, и во время игр, войн и состязаний составляла обособленную партию⁸⁹. Как указывалось в литературе, сведения Анисимова в этом вопросе вызывают сомнения⁹⁰. Тем не менее, Анисимову удалось установить один несомненный факт — господство в брачных отношениях эвенков кросс-кузенного брака⁹¹, возникающего как раз на базе дуальной организации, в силу чего допущение былого существования дуальной организации у эвенков делается вполне обоснованным. У племен Амура дуальная организация сохранилась хотя и в пережиточных, но совершенно несомненных формах. У ульчей и гилияков в состав медвежьего праздника входит обряд, носящий название «нгарфа». В этом обряде участвуют двенадцать родов, образующих две партии, между которыми устраивались соревнования в еде. Одна партия садилась по левую сторону дома, другая — по правую. Партия, сидевшая слева, называлась Дуэнтэни или Дуэнте поктони, т. е. Люди тайги или люди Таежного Пути; они считались рядами лучших охотников. Партия, сидевшая направо, называлась Тэмуни или Тэму поктони — люди Воды или люди Во-

⁸⁷ Толстов, 1935, стр. 28—29.

⁸⁸ Там же, стр. 28.

⁸⁹ Анисимов, 1936, стр. 107.

⁹⁰ См. нашу рецензию в журнале «Советская этнография», 1937, № 1, стр. 193—195.

⁹¹ Анисимов, 1936, стр. 20—21; на наличие кросс-кузенного брака как предпочтительной формы у тунгусов указывал также Широкогоров (Shirokogoroff, 1929, стр. 212—214).

дяного Пути — это были роды лучших рыболовов⁹². Этот обряд отражает древнее, уже исчезнувшее из повседневной жизни деление на две экзогамные фратрии, одна из которых называлась Тэмуни — люди Воды, другая — Пуэнгэни — люди Тайги. С фратриями теснейшим образом был связан культ близнецов. Предполагалось, что один близнец — «таежный человек», другой — «водяной человек», т. е. они олицетворяли фратрию Лесных людей и фратрию Водяных людей. В соответствии с дуальным делением общества ульчский дом старинной конструкции имел два очага, один из которых назывался Дуэнтэ тава (таежный огонь), другой — Тэму тава (Огонь воды). Первый был посвящен людям Тайги. За ним очень следили; в нем нельзя было ворошить уголья ножом, жарить рыбу, но зато медвежье мясо варилось только на нем. Такие же два очага находились в гилякских домах. В древних гилякских землянках был один очаг, делившийся, однако, на переднюю и заднюю часть.

У гиляков соревнование в еде между двумя партиями не практиковалось, но оно заменялось соревнованием во время собачьих гонок. Возможно, что смысл собачьих гонок, составляющих неотъемлемую часть каждого медвежьего праздника, и до сих пор совершенно непонятных этнографам, заключался как раз в состязании двух фратрий. Так, по крайней мере, у негидальцев медвежий праздник сопровождается лодочным соревнованием, причем каждая из двух соревнующихся партий, по словам наблюдателя, состоит «из представителей одного какого-нибудь рода»⁹³. Подобные же гонки устраивались гиляками по случаю летнего медвежьего праздника⁹⁴.

Следы дуальной организации сохранялись не только в обрядовой жизни, но и в нормах брачного регулирования народностей Амура. Вся система ульчского, гольдского и ороцкого брака отражает дуально-родовую организацию общества. Преобладает двухсторонний кузенный брак. Одинаковым образом можно жениться на дочери сестры отца и дочери брата матери. Более того, в родственной номенклатуре ульчский термин «эукэ» обозначает жен младших братьев отца и жен моих старших братьев; у гольдов он обозначает также младших сестер матери. Но младшие сестры матери могли оказаться одновременно женами моих братьев только при наличии двух взаимобрачующихся родов, при условии деления племени только на две экзогамные половины, ибо только в этом случае женой младшего брата отца неизбежно оказывается младшая сестра матери, а женой моего старшего брата — старшая сестра жены⁹⁵. Таким образом, у народностей Амура

⁹² Золотарев, 1939, стр. 117—118.

⁹³ Иванов, 1935, стр. 64.

⁹⁴ Все материалы по этим вопросам см. Золотарев, 1939, стр. 135—139.

⁹⁵ См. там же, стр. 58; Штернберг, 1933 (I).

ра сохранялись заметные пережитки дуально-родовой организации.

Северо-восток Азии представляет особый ареал, населенный племенами и народами с деформированным и полуразрушенным родовым строем. К тому же информация о социальных отношениях этих племен совершенно недостаточна, отрывочна, случайна, подчас просто некомпетентна *. При этих условиях неудивительно, что в литературе отсутствуют сколько-нибудь определенные указания на дуальную организацию юкагиров, чукчей, коряков, камчадалов.

По некоторым глухим намекам или даже полунамекам, содержащимся в источниках, можно попытаться только указать следы, по которым будущие исследователи направят свои, быть может, небезуспешные, розыски. Начать с того, что у чукчей было известно разделение шаманов на белых и черных, хотя и в весьма смутной и неопределенной форме. Точнее говоря, шаманы делились на проказливых и благожелательных. На одном из чукотских рисунков, по словам В. Г. Богораза, доброе и злое шаманство изображены рядом, как две одежды — черная и красная, предложенные божеством на выбор человеку. Юкагирские шаманы употребляют магическую доску, одна половина которой окрашена черной, а другая — красной краской, что символизирует доброе и злое шаманство ⁹⁶. Французский исследователь Ленуар в работе, посвященной потлачу, указал на сходство между некоторыми непосредственно связанными с дуальной организацией церемониями индейцев северо-западного берега Америки и некоторыми обрядами чукчей ⁹⁷. К числу таких церемоний относится обряд жертвоприношения оленя, совершаемый в начале августа. В заключение обряда перед ярангами выстраиваются две линии саней, обращенные передками друг к другу. Между этими рядами помещаются огневые сверла и семейные пенаты. Зажигают небольшой огонь, и женщины каждого дома выносят и располагают около своей линии нарт всех принадлежащих им убитых животных. Затем животных свежуют, потрошат, некоторые части бросают в огонь в качестве жертвы. Затем начинается обряд помазания. Кровью жертвенных животных мажут сани, причем каждая семья имеет свой наследственный знак, затем следует трапеза, камлание, угощение съехавшихся гостей, состязание в беге и борьбе и т. д. На третий день, в заключение всего обряда перед входом в загон для упряжных оленей зажигают два огня, между которыми провозят все сани ⁹⁸.

Привлекают внимание два ряда саней и два огня, разделение участников обряда на две группы, что может быть истолковано

⁹⁶ Богораз, 1910, стр. 22; Богораз, 1939, стр. 118.

⁹⁷ Lenoir, 1924, стр. 250—251.

⁹⁸ Bogoras, 1905—1907, стр. 373—375; Богораз, 1939, стр. 75—77.

как отголосок дуальной организации. Подобное же двойственное деление присуще участникам праздника в честь Керетхуна — хозяина моря: во время этого праздника на землю кладут *две* головы моржа, ставят *два* жертвенных сосуда, *двое* мужчин исполняют церемониальные таицы, *двое* бьют в бубны, во время состязаний в беге, *двое* «хозяев бега» наблюдают за порядком. На второй день праздника совершается обряд обмена подарками, при этом Богораз говорит о каких-то «партиях», на которые, очевидно, делится население, но его показания, как всегда, когда дело идет о социальной организации, путаны и расплывчаты. Однако из его показаний все же следует, что партнерами в обмене выступают обычно мужчина и женщина, вступающие затем между собой в половую связь, основанную на праве группового брака. Законные муж и жена этой пары, в свою очередь, заключают между собой временный союз⁹⁹. Создается впечатление, что партнерами обмена являются две фратрии. Конечно, здесь отсутствуют какие-либо прямые указания на дуальную организацию. Можно говорить лишь о том, что церемонии помазания кровью и обмена подарками напоминают подобные же церемонии индейцев северо-западного побережья Северной Америки, действительно основанные на дуальной организации. Два жертвенных сосуда, две моржевых головы, два ряда саней, два огня, два шамана, два танцора, два «хозяина бега» едва ли случайны. Нельзя забывать также, что дуальная организация в форме разделения на фратрию Волка и фратрию Ворона открыта недавно у американских эскимосов¹⁰⁰ и, следовательно, можно ожидать, что она существовала раньше у азиатских эскимосов, а также и у их соседей, чукчей, где не только ворон, но и волк пользуются особым почитанием¹⁰¹.

Следы дуальной организации можно разыскать и у ительменов. В этой связи заслуживает быть процитированным следующий отрывок из Стеллера. «В течение круглого года ительмены имеют один только праздник. Он совершается в ноябре и, очевидно, восходит к древнейшим временам, будучи установлен их предками, с тем чтобы отблагодарить бога за дары... Главное действие состоит в том, что они березу, называемую ими „учаутч“, спускают на ремне в дымовое отверстие юрты. При этом стоящие снаружи держат березу, стараясь помешать втащить ее внутрь, а внутри находящиеся изо всех сил стараются ее втащить. Когда это им

⁹⁹ Bogoras, 1905—1907, стр. 397—400; Богораз, 1939, стр. 88.

¹⁰⁰ Osgood, 1933.

¹⁰¹ См. Золотарев, 1934, стр. 47—48. У коряков волк считается хозяином тундры и оленей; его запрещено называть по имени и о нем говорят иносказательно: «тот, что держится в стороне» (там же, стр. 45). Существование тотемизма у аляскинских эскимосов было известно из показаний Нельсона (там же, стр. 43—44); в отношении азиатских эскимосов дело не шло далее догадок. Однако недавно наличие у них тотемизма подтвердилось наблюдением над эскимосами острова Врангеля, выселившимися в 1926 г. с бухты Провидения (см. Власова, 1935, стр. 61).

удается, то на радостях подымают они страшный шум и крик. Затем готовят из трав болвана, представляющего волка (они называют его „шайху“). Его они очень берегут и поддерживают, чтобы он оберегал ительменскую молодежь от рождения близнецов. Ибо когда у них рождаются близнецы, то ительменцы считают это за страшное несчастье и смертельный грех и приписывают это тому, что волк в лесу недоволен, выбегают все из жилищ, оставив роженицу лежать. Если же родившиеся близнецы — девочки, то грех и несчастье считаются еще большими»¹⁰². Значительно более подробное описание этого праздника дает С. П. Крашенинников. Его рассказ настолько интересен, что заслуживает подробного рассмотрения. Однако, прежде чем обратиться к нему, необходимо отметить, что в каждой камчадалской юрте было по два идола, один из которых назывался «Хантай», а другой — «Ажушак». «Хантай делается наподобие сиреи, то есть с головы по груди человеком, а оттуда рыбой, и ставится обыкновенно подле огнища... Ажушак есть столбик с обделанной верхушкой наподобие головы человеческой; ставится над домашней посудой и почитается за караульщика, отгоняющего от юрты лесных духов»¹⁰³. Таким образом, в каждой юрте имелись два идола — идол водяной и идол лесной. После этого отступления вернемся к празднику. Вслед за борьбой за березу, описанной Штеллером, камчадалы приступали к выделке деревянных болванчиков, которых изготовляли круглым числом 55 штук. Затем они усердно «кормили» болванчиков сараной и брусникой, «...а как болванчики, по мнению камчадалов, уже довольны были, то сарану съели они сами, а болванчиков, надев им на головы травяные колпаки и навязав сладкой травы и тоншичу на шею, связали в три пучка, и каждый пучок на два человека с вошем и плясанием в огонь бросали, а с ними вместе и щепы, которые при делании их нарубили»¹⁰⁴. После полуночи вошла в юрту баба, к спине которой был привязан кит, сделанный из сладкой травы. Все бывшие в юрте малолетние бросились на нее и растерзали кита. На следующий день среди прочих церемоний был совершен обряд, во время которого к двум столбам, что по сторонам лестницы, привязывали по мальчику, после того вошли в юрту два старика и спрашивали у мальчиков, когда приезжает отец их, на что те отвечали: «Зимой». Затем в юрту вползла баба, «у которой под пазухой был сделанный из сладкой травы волк». Волк был растерзан наподобие кита.

По окончании «игры о волке» старик два раза окуривал юрту и затем всех присутствующих. На этом закончился праздник южных камчадалов. У северных камчадалов перед праздником

¹⁰² Steller, 1774, стр. 327; см. также Крашенинников, 1786, II, стр. 89—90.

¹⁰³ Там же, стр. 26—27.

¹⁰⁴ Там же, стр. 91.

женщины сносят в юрту множество съестных припасов, которые принимают от них *двое* мужчин. Затем женщина с девочками-близнецами, спустившись в юрту, совершала обряд очищения близнецов.

«Вскоре потом вышли *два* мужчины из углов, сели по сторонам лестницы с топорами и с деревянными чурками. Служители (т. е. двое, принимавшие у женщин припасы.— А. З.) приносили к ним со всякого угла по пластине юколы, которые они, положи на чурки, топорами надрубляли, приговаривая, чтобы юкола была спора и из балаганов не убавлялась. Надрубленную юколу разносили служители (те же двое.— А. З.) по тем же углам и раздавали обратно, у кого взяли, отлома сперва по малому кусочку и на огища бросая. После того стали они есть, *потчивая друг друга с угла на угол*»¹⁰⁵. Затем дважды совершался обряд очищения. В следующем затем обряде зачерпывали воды в проруби. Основную роль играли *двое* мужчин и *двое* подростков. Затем следовал секретный обряд, во время которого присутствовали те же два человека, которых Крашенинников называет «служителями», и кроме того несколько стариков. Во время этого обряда «в двух углах зажгли по жирнику, а напоследок все старики начали вязать тончик и, *поменявшись друг с другом*, повесили оный на спицы...»¹⁰⁶. Затем последовал ряд исключительно интересных, но не имеющих прямого отношения к нашей теме церемоний, которые мы опускаем. В заключение праздника «бабы, попов несколько наверху, стали опускаться в юрту, а мужики *стояли по обе стороны лестницы фрунтом*, и каждая сторона домогалась сходящих баб перетащить на свою сторону, отчего происходило между ними сражение; и которая сторона перемогала, то бабу как в полон отводила.

Когда случается, что бабы взяты бывают *на противные стороны*, то каждая сторона выкупает своих пленников равным числом завоеванных; а если одна сторона овладеет большим числом, так что другой нечем выкупить будет, то она ходит как бы войною для их освобождения, причем немалый бой происходит»¹⁰⁷.

Все описанное Крашенинниковым празднество насквозь пронизано дуалистическим началом: две партии в борьбе за березу, два идола, двойное очищение юрты, два исполнителя решительно во всех действиях, две партии в обмене тончиком, две партии в борьбе за женщины ие могут быть объяснены простой случайностью. Несомненно, здесь имеется последовательно проведенное разделение двух групп, противостоящих в празднестве. Разделение это может быть понято только как выражение дуальной организации. Сила подобного допущения не только в том, что оно опирается на богатейший сравнительный материал, но также

¹⁰⁵ Крашенинников, 1786, II, стр. 99.

¹⁰⁶ Там же, стр. 102.

¹⁰⁷ Там же, стр. 106.

в том, что оно исчерпывающе объясняет все особенности празднества, к анализу которого мы и обратимся. Прежде всего, во всем празднестве отчетливо выступают черты моления о промысле, для чего и «кормят» деревянных болванчиков. В то же время праздник не освободился еще от ряда примитивных черт, сближающих его с интичиумами. Еще Крашенинников указал, что обряды разрывания волка и кита совершаются для того, «чтобы им прямых китов и волков промыслять и есть, как с травяными поступали»¹⁰⁸. Действительно, обряды растерзания и поедания кита и волка носят все черты тотемического обряда умножения животных, причем возникает предположение, что кит и волк были тотемами двух камчадальских фратрий. Первый был тотемом фратрии Воды, к которой принадлежал идол Хантай, сделанный в форме полурыбы, т. е. бывший, очевидно, «хозяином воды», к другой — идол Ажушак, «хозяин леса»¹⁰⁹. Верно или нет это допущение, однако фратриальная основа празднества остается несомненной: когда исполняется церемония разрубания юколы, то, как видно из рассказа Крашенинникова, участники праздника образуют две партии, располагающиеся по разным углам. Двое мужчин, которых Крашенинников условно называет «служителями» и которые являются руководителями ряда дальнейших обрядов, очевидно, представляют две фратрии. Взаимное потчивание друг друга обеими партиями замечательным образом напоминает обычай индейцев северо-западного берега Америки, потчующих на потлаче гостей противоположной фратрии. Точно так же может быть истолкован обмен связками тончича. Наконец, вся церемония ритуальной борьбы из-за женщин, разыгрывающаяся между двумя партиями, стоящими во фронт по обе стороны лестницы, типична для дуальной организации и не может быть истолкована на другой основе. Чрезвычайно ценно также указание Крашенинникова, что «когда случается, что бабы взяты бывают на *противные стороны*, то каждая сторона выкупает своих пленников». Замечание это свидетельствует о том, что камчадалы выстраивались во фронт по обе стороны лестницы не в случайном сочетании, а в соответствии с какой-то *постоянной* группировкой общества, позволявшей одних женщин считать «своими», других «чужими». Таковой группировкой могла быть только дуально-родовая организация, духу и практике которой как раз соответствуют ритуальные сражения между фратриями, подобные тому, которое описано у Крашенинникова.

Наконец, не случайно наличие в празднестве обряда очищения близнецов. Как указывалось выше, близнецный культ теснейшим образом связан с дуально-родовой организацией.

Таким образом, мы рискуем утверждать, что камчадальское общество в XVIII в. делилось на две фратрии, первостепенное

¹⁰⁸ Крашенинников, 1786, II, стр. 95.

¹⁰⁹ Там же, стр. 26.

значение которых отчетливо проступает в обрядовых и культовых действиях, а также в верованиях камчадалов. Весьма возможно, что одна из этих фратрий имела своим тотемом кита, другая — волка.

* * *

Собранные нами факты свидетельствуют о чрезвычайно широком распространении дуально-родовой организации среди народов Сибири. Она обнаружена нами не только среди хантов, манси, ненцев и родственных им народов, кетов, селькупов, но и у тюркских народностей, в том числе якутов, затем у бурят, у народов Амура, камчадалов, эскимосов, а следы ее встречаются даже у чукчей. У некоторых (например, ханты и манси) она сохранилась еще почти в жизненной форме, у других (буряты, якуты) только в легендах и воспоминаниях, у третьих в отдельных обрядовых пережитках (гиляки, ульчи). В большинстве случаев она плохо описана и мало исследована. Но все же несомненно, что в основных своих формах она идентична дуально-родовой организации океанийских и американских племен. Сохранились следы ее бывшего экономического значения (обособленные фратриально поселения хантов), фратриальные святилища и культы, фратриальные вожди (бурятские галши), соревнование между фратриями, представление о физических и психических различиях между людьми разных фратрий, связь одной фратрии с началом добра, другой — с началом зла, разделение шаманства на белое и черное, классификация богов, духов, стран света, цветов неба и земли между фратриями, наконец, церемониальная борьба и подшучивание — вот типические черты дуально-родовой организации, открытые также в Сибири. Для того чтобы довершить картину, следует указать также на связь фратрий с близнечным культом, на миф о происхождении фратрий от братьев (ваховские ханты), на птичьи тотемы некоторых фратрий (кедровка и орел у селькупов).

Во всей Сибири фратрии основаны были уже на патрилинейном счете наследования. Единственное исключение могут составлять камчадалы, род которых был матрилинейен, а брак — матрилокален, но здесь отсутствуют материалы для окончательного суждения.

Дуалистические космогонии народов Сибири и Восточной Европы

До сих пор мы вели рассмотрение предмета в пределах географически ограниченных районов или этнографических ареалов. Приступая к изучению дуалистических космогоний Сибири, мы вынуждены выйти за ее пределы и включить в круг нашего рас-

смотрения значительную часть Восточной Европы. Диктуется это тем, что сибирские народы с давних пор имеют тесные исторические, культурные и языковые связи с Восточной Европой, наложившие отпечаток на всю их культуру и верования. Вследствие этого здесь открылось значительно более широкое, чем среди первобытных народов Океании и Америки, поле для заимствований и странствований мифологических сюжетов. Поэтому при рассмотрении евразийского ареала невозможно ограничиться простым признанием связи дуалистического мифа с родовой организацией общества. Необходимо расчленив мифологический комплекс на составные элементы, выделить важнейшие мотивы, установить их распространение, отделить примитивные, конвергентным путем возникшие сюжеты от действительно сложных, бродячих сюжетов и только после этих длительных исследований подойти к вопросу о возникновении дуалистических мифов и их связи с дуальной организацией. Путь этот сложен, но миновать его нельзя.

Следуя избранному методу, начнем обзор фактов с северо-востока Азии, где можно ожидать найти наиболее примитивные и наименее подвергшиеся влиянию азиатско-европейских культурных центров системы представлений. К сожалению, космогонические мифы Северо-Восточной Азии изучены очень плохо. Юкагирский миф вообще не записан¹, остальные известны лишь в фрагментах. Тем не менее в дошедших до нас вариантах отчетливо выступают черты примитивной дуалистической космогонии. В некоторых вариантах ее главные герои — две птицы: летающая в вышине над водой и плавающая внизу, по воде. Птицы эти описываются враждебными друг другу: верхняя, летающая, птица стремится создать нашу землю, а нижняя, ныряющая, хочет испортить это создание².

В другом мифе Творец и Тальгит сходятся на земле во времена, предшествующие появлению людей, и борются между собой. Соревнуясь, они делают людей, затем оленей, затем солнце³. В варианте, сильно напоминающем калифорнийский миф, земля представляется существующей с самого начала и речь идет только о сотворении людей. В другом варианте рассказывается, что некогда было темно. Было только две земли — Лурэн и Кэнычвэу. На полуденной стороне сидел Творец и думал, как бы сделать свет. Создал ворона, сказал: «Пойди, продолби зарю!». Ворон продолбил клювом дыру, откуда брызнул свет. Затем ворон похитил у злых кэлэ мячи, в оболочки которых были защиты солнце, луна и звезды, и, расклевав оболочки, выпустил светила наружу. При этом он опалил свои белые как снег перья. Творец посылает

¹ Иохельсон, 1900, стр. XII.

² Богораз, Предисловие к «Вогульским сказкам» В. Н. Чернецова, 1935, стр. 5. В собраниях чукотских мифов, изданных Богоразом, этот миф отсутствует.

³ Богораз, 1900, стр. 167.

ворона и сову проведать землю. Оказывается, там живут уже люди. Творец отправляется к ним и учит их совокупляться⁴.

В некоторых местах ворон выступает в качестве товарища Творца, которому он советует сделать человека. Творец создает человека, покрытого волосами, с огромными клыками во рту. Человек живет припеваючи, догоняет зверей, убивает их зубами, съедает сырыми, ибо не знает огня. Тогда Творец испугался, что человек уничтожит все живущее, и, по совету ворона, снимает шерсть с тела, уменьшает быстроту движений, укорачивает зубы, но наделяет людей домашними олеями и собаками⁵.

Чукотский миф, несомненно, дуалистичен: в нем участвуют почти на равных правах Творец и ворон или просто товарищ. Фактически ни тот, ни другой не творцы, а лишь строители мира, культурные герои; и земля и люди существуют помимо них с самого начала. Борьбы между ними нет; они не считаются братьями, но один из них — ворон — достает свет и солнце. Все эти черты находят ближайшие параллели в американских мифах (похищение солнца, луны и звезд, ворон опаливает шерсть), и поэтому могут считаться исконной чертой чукотского мифа, выросшей на основе древней дуальной организации*. Предположение Богораза о том, что образ товарища Творца заимствован у якутов, едва ли основательно и, во всяком случае, остается недоказанным. Ведь сам же Богораз сообщает вариант, где противоположные силы представлены двумя птицами. Между тем герои-творцы якутской мифологии нигде не принимают птичьего образа, присущего героям индейских мифов. По всей видимости, дуализм чукотских мифов составляет неотъемлемую, исконную, древнюю черту чукотской мифологии. В мифологии камчадалов заметны лишь слабые следы дуализма. Так, из очень неясного сообщения Крашенинникова следует, что Кутку — ворон и главный герой камчатских мифов — снес землю с неба и утвердил ее на море. Помимо Кутки, они признают «бога» Дустехтича и «сатану», т. е. господина подземного царства Кипну, которых почитают за родных братьев⁶. Дальнейшие подробности отсутствуют.

Корякский миф о мироздании известен в двух вариантах. По материалам Йохельсона, Великий Ворон организовал вселенную; он — первый человек и предок коряков. Не вполне ясно, как он появился на земле. Согласно одним мифам, его создало высшее существо, согласно другим — он создал сам себя. По третьей версии, еще будучи очень маленьким мальчиком, он был покинут своими родителями и пока рос в одиночестве, стал сильным человеком. Его жена рассматривается иногда как дочь высшего существа, а иногда как дочь морского бога, имеющего внешность

⁴ Богораз, 1900, стр. 158—159, 162—163.

⁵ Там же, стр. 164—165.

⁶ Крашенинников, 1786, II, стр. 72—74; Георги, 1777, III, стр. 74.

краба. Великий Ворон дал людям свет, научил их охоте за морскими и сухопутными животными, дал им оленей, прибор для добывания огня, барабан, амулеты, шаманов для борьбы со злыми духами. Он помогал высшему существу установить мировой порядок. Высшее существо называется часто в коряжских мифах «Вселенная» или «Мир» или «Хозяин Верхнего мира», «Мастер», «Сильный», «Суций» и т. д. Иногда оно именуется солнцем или громовым человеком. «Хотя эти имена,— говорит Йохельсон,— будучи переведены на языки цивилизованных народов, создают представление об абстрактных концепциях, но в головах коряков они принимают грубо материальные, антропоморфные формы»⁷. Высшее существо мыслится в виде старика, живущего в Верхнем мире и оказывающего заметное влияние на ход вещей на земле.

Таким образом, мифы о мироздании у племен Северо-Восточной Азии содержат несомненные дуалистические черты: в мироустройстве принимают участие двое, носящие различные имена. Дуализм этот, несмотря на расплывчатость, не может считаться заимствованным из глубин Азии, так как многие сюжеты мифов напоминают американские и в то же время целый ряд типично азиатских черт отсутствует.

У народов Амура мы находим совершенно иной мифологический комплекс. К сожалению, здесь космогонические мифы записаны лишь в отрывках. Наиболее полно известен гилиякский миф: сначала была вода, затем появились две синицы, которые стали собирать различные плавающие по воде предметы и сносить в клювах к центру моря. Тогда из моря земля родилась⁸. Затем с неба упали различные звери, в том числе медведь, от которых родились первые люди. Но однажды взошли три солнца и стали светить так жарко, что жизнь на земле стала погибать. Вода кипела, рыба варилась, камни плавилась, птицы загорались на лету⁹. Тогда два брата построили шалаш, подстерегли восход и

⁷ Jochelson, 1904, стр. 416—417. Н. В. Слюнин приводит несколько иной вариант: «Хозяин вселенной (Ахтыпин или Анхаган) создал первую пару людей — Куйкеньяхи, или Куй-Кула, и его жену Мит. Эти прародители отличаются необыкновенной силой и громадным ростом, так что ни одна гора не превышала их; когда они шли, позади их от тяжести образовывались углубления и яды, а когда ложились спать, то получался обширный провал земли, вследствие чего земля получала неровную поверхность. У Куй-Кула и Мит было двое детей: сын Емейхут и дочь Мангуи, которые сильно любили друг друга, но потомство коряков произошло не от них, потому что они оба погибли, а от других детей» (Слюнин, 1900, I, стр. 330). Таким образом, в этом варианте Кутка — сын высшего существа.

⁸ Крейн ов и ч, 1929, стр. 82.

⁹ Легенды о трех солнцах известны также монголам (см. Беннигсен, 1912, стр. 13). Совершенно иной космогонический миф приводит Кириллов, 1881, стр. 269—270. Здесь единоличным творцом является Ижых, а первым человеком Кур. Шренк (1903, III, стр. 107) называет верховного бога Ипыги, но другие источники называют его Кура или Куша (Горчаков, 1864; Зеланд, 1886, стр. 116). Однако в бытность нашу

застрелили два солнца. Жизнь снова восстановилась. В варианте, записанном Крейновичем, солнце убивают братья-синицы. Синица младший брат, сев на крылатого оленя, полетела к небу и застрелила лишние солнца. После этого появилась жизнь. Младшая синица называется в мифе золотой птичкой и от нее происходят хорошие люди, старший брат — серебряной птичкой и от нее происходят остальные люди¹⁰. У ульчей, гольдов и орочей герой, убивающий солнце, действует в одиночку и носит имя Ходау или Хадау¹¹. Параллельный монгольский миф рассказывает, что дьявол (шулма) выпустил три солнца, для того чтобы сжечь все на земле, и герою мифа Бурхану-Балчи пришлось два из них убить¹². Быть может, этот же мотив имелся раньше и в амурском мифе о трех солицах; во всяком случае, в таком виде миф становится более логичным и законченным. Поэтому мы вправе предположить, что необъяснимое амурским мифом появление трех солнц в первоначальном или просто более полном варианте объясняется деятельностью отрицательного персонажа мифа, противостоящего Ходау. К сожалению, в большей части легенд этот персонаж потерян.

В орокской легенде Ходау создает особенности ландшафта: там где он, проезжая на нарте, запряженной оленями, тормозит посохом, образовались реки, где земля была слишком тверда — получались излучины, где ударял шестом — образовывались протоки. В гольдской легенде Долдчу-Хадау был сыном первой человеческой пары. Долдчу-Хадау был бессмертен, а дети его хотя и умирали, но каждый раз взамен умершего рождался новый. Таким образом, люди быстро размножились и человечеству стало тесно на земле. Тогда, по инициативе Долдчу-Хадая, люди потеряли бессмертие¹³. В одном из вариантов ульчской легенды Ходау имел младшего брата, вместе с которым он охотился на птиц и зверей. Затем братья узнали, что их отец и мать приходятся друг другу братом и сестрой, и в ужасе поднялись на небо, создали шаманство, различных духов и, хотя это прямо не говорится, но несомненно вытекает из легенды, установили экзогамные браки¹⁴. Вообще мотив о двух братьях чрезвычайно часто встречается в фольклоре амурских народов. Таков, например, миф о проис-

у гилыков мы не нашли у них никаких следов подобных верований, а имен Ицги, Ижых, Кур никто из опрошенных нами лиц не знал.

¹⁰ Крейнович, 1929, стр. 83. См. также Штернберг, 1908, стр. 151—153.

¹¹ См. Золотарев, 1939, стр. 170—171; Штернберг, 1933, стр. 492—493 (II); Шимкевич, 1896, стр. 9—10; Васильев, 1929, стр. 21.

¹² Ивановский, 1890, стр. 263. Миф этот, вероятнее всего, южного происхождения. В частности, он известен на Тайване, где два брата идут убить слишком жаркое солнце. Они стреляют в него и расплеют на две части — солнце и месяц.

¹³ Шимкевич, 1896, стр. 9—10; Золотарев, 1939, стр. 171.

¹⁴ Там же, стр. 167—171.

хождении самагиров. Давным-давно случилось несчастье в деревне: Все умерли. Остались две женщины, две шаманки. Однажды они коршуна увидели над одним местом парящим. На другой день того коршуна над тем же местом парящим увидели. Подумали, что над мертвым человеком он летает. Пошли. Подошли и увидели: двух мальчиков-близнецов коршун кормит. Тех мальчиков подобрали и выкормили. От них род Самагир произошел¹⁵. К этому же циклу близнецных мифов относится рассказ о вражде младшего и старшего брата, опубликованный нами¹⁶. Характерно, что во всех амурских легендах отрицательное начало представляет старший брат.

Таким образом, амурский космогонический миф основан на дуалистическом принципе. Его главными героями являются два брата, по всей вероятности, близнеца, иногда принимающие форму синиц; старшему брату приписываются отрицательные, младшему — положительные качества. Типичной чертой амурского мифа является мотив о трех солнцах, вероятно, насылаемых злым братом.

Переходя к тунгусским мифам, мы вступаем в сложный мир европейско-азиатских сказаний. Тунгусский миф о сотворении мира дуалистичен от начала до конца. В варианте, заимствованном из рукописи конца XVIII в., рассказывается, что «сначала все пространство, занимаемое теперь землей, наполнено было водой. Буга послал огонь, который боролся с водой и одолел ее. Из сожженной воды образовалась земля. После этого Буга создал свет и отделил его от тьмы. Сойдя на землю, он встретился с Бунинкой (сатана)¹⁷, который считал себя творцом мира. Тогда между ними произошла борьба. Буга победил, но Бунинка пытался и дальше портить все, что создавал Буга; в частности, он испортил двенадцатиструнные гусли, сделанные Бугой. Тогда Буга, будучи разгневан, потребовал от Бунинки, чтобы тот признал его всемогущим, если Буга заставит сосну вырасти на дне озера. Бунинка согласился, и по приказу Буги сосна выросла со дна озера, а сосна Бунинки не могла стоять и беспрестанно падала. Тогда Бунинка признал власть Буги». Далее рассказывается, что Буга сотворил людей, а Бунинка стал требовать половину их себе, но Буга не

¹⁵ Цитируется по нашей записи, сделанной в деревне Пули близ Богородска на Амуре. Рассказчик Пайка Самар. Коршун считался священной птицей рода Самагир. Пайка рассказывал мне, что его дед избил его палкой за то, что он застрелил коршуна. Убитого или подобранного в лесу коршуна хоронят на дереве. Вариант этого же мифа см. Каргер, 1926, стр. 6—7.

¹⁶ Золотарев, 1939, стр. 100—101.

¹⁷ Не следует соблазняться созвучием слова «Буга» и русского «бог». Буга — несомненно, тунгусское слово, во всех языках и диалектах обозначающее духа, землю, местопребывания духа (часто звучит «буа боа»). Бунинка происходит от Буни — загробное царство — и «-нка» — суффикс принадлежности.

согласился отдать ему живых и дал ему души порочных умерших людей¹⁸.

Миф этот передан в выражениях, часто далеких от подлинно тунгусских. Совершенно очевидно, что имя «сатана» — иносказание переводчика или рассказчика, сделанное специально для русских, ибо в тексте стоит подлинное тунгусское имя — Бунинка. Идея разделения душ грешных и добродетельных между Бугой и Бунинкой также свидетельствует о влиянии христианства: первоначально речь шла, вероятно, о разделении только что созданных людей между двумя братьями. В мифе чувствуется древнетунгусская основа. Другая запись космогонического мифа приписывает сотворение мира двум братьям: младший, добрый — хозяин Верхнего мира; старший, злой, — хозяин Нижнего мира. Младший создает наш, Средний мир. Для этого он заставляет гагару нырять на дно океана за илом, но гагаре это не удается. За это хозяин наказывает гагару, раздвинув ей пальцы на лапах. Затем ныряет гоголь, которому удастся принести в клюве немного земли. За это хозяин целует его, от чего у гоголя остается белый след на голове. Младший брат создает землю и отдыхает на ней. Старший брат, пытаясь украсть землю, тянет ее из-под спящего, но земля только растягивается до современных размеров. Младшему брату приписывается создание утки, лебедя, росомахи, лисицы, людей; старшему — создание гагары, дятла, медведя, комаров. Созданных им людей младший брат прячет в амбар и приставляет к ним сторожем собаку, не имевшую шерсти. Старший соблазняет собаку, дав ей шерсть. Она пускает его в амбар. Он дует на людей и приносит смерть. Младший за это наказывает собаку: «За людьми ходящей стань! Вместе с человеком, когда убьет он добычу, от охоты ешь»¹⁹.

Следовательно, миф этот типично дуалистический, с борьбой двух братьев, из которых один, старший, злой подражает младшему, доброму в творческих потугах, но у него получается все хуже. Впрочем, борьба между ними не очень остра, что указывает на примитивную трактовку сюжета. Примитивной чертой является также объяснение анатомических особенностей некоторых животных (лапа гагары, пятно на голове у гоголя) действиями творца-мироустроителя. Мотив нырянья сближает миф с американским, но собака-сторож представляет собой совершенно новый мотив, неизвестный ни в Океании, ни в Америке, и специфичный для евразийской мифологии.

¹⁸ См. «Исторические сведения о сибирских тунгусах», 1922, стр. 54—55 и «Нечто о Сибири...», 1806, № 7, стр. 96.

¹⁹ В а с и л е в и ч, 1936, стр. 4, 29—30, 31. В некоторых вариантах младший и старший брат заменяются богом и сатаной. Но само имя «сатана» кажется нам основанной на созвучии руссификацией перевода. В тунгусских текстах стоит «хатана», что можно произнести либо от эвенского «хат» (подножье, основа), либо от ульчского «хата» (сильный, строгий).

Якутская мифология сохранила различные напластования, начиная от очень древних примитивных воззрений и кончая христианскими мотивами. По указанию Троцанского, якуты берут мир, как нечто от века пребывающее, не интересуясь его происхождением²⁰, но миф о происхождении земли им известен. «Земля,— говорится в мифе,— была раньше залита водой и представляла обширное и бесконечное море. Однажды Аи-Тоен летел над этим морем и, увидев плавающий пузырь, спросил его: „кто ты и откуда?“ Пузырь ответил, что он сатана и живет на земле, находящейся под водой. Аи-Тоен взял этот кусок земли и лег отдохнуть на нем. Сатана задумал утопить Аи-Тоена и стал тянуть землю во все стороны, но чем больше он тянул, тем шире она становилась и вскоре покрыла большую часть воды²¹. В другом варианте дьявол, пришедший землю во рту, испускает крик злобы: земля вылетает изо рта, рассыпается и образует горы, неровности, негодные для обитания места²². В очень синкретичной форме тот же миф записан у долган²³.

Космогонические воззрения алтайцев целиком основаны на дуалистических представлениях о борьбе двух богов, или духов,— Ульгена и Эрлика²⁴. В преданьях и сказаниях алтайцев Ульген упоминается редко, его образ жизни, наклонности, нрав, атрибуты мало известны. В общем он рисуется благожелательным существом, живущим за солнцем, выше звезд небесных. Он олицетворяет добро начало, свет, жизнь. В молитвах его называют «белая святость», «светлый хан», «грозоносец», «молниеносец», «палящий». Он — творец солнца, луны, всего небесного свода. Он обладает божественной силой, управляет небесными светилами, производит гром, молнию, посылает дождь, град. В жертву ему приносят животных светлой масти и оборачивают их головой к западу.

Младший брат Ульгена — Эрлик представляет злое, темное начало, находящееся в состоянии вечной борьбы с Ульгеном. Он насылет на людей и скот эпидемии, причиняет людям разные неприятности и бедствия, убивает людей и забирает их души к себе в подземный мир, творит над душами суд и делает их своими работниками. Эрлик описывается как старик атлетического телосложения. Глаза и брови у него черные, как сажа, борода раз-

²⁰ Троцанский, 1902, стр. 22—23. Троцанский не прав, говоря, что якуты не имеют мифов о происхождении человека.

²¹ Приклонский, 1891, стр. 66.

²² Кулаковский, 1923, стр. 13.

²³ Третьяков, 1869, стр. 421—422.

²⁴ Г. Потанин отмечает, что у алтайцев и бурят есть две традиции, существующие рядом: одна шаманская, другая сказочная или рапсодская. Первая состоит из культовых песен, которые поются шаманами по адресу богов, под аккомпанемент бубна, и из легенд о шаманских божествах. В состав другой традиции входят сказки о богатырях, распеваемые речитативом, под аккомпанемент балалайки. В шаманской традиции добрый бог называется Ульген, в рапсодской — Уч-Курбустан (см. «Аносский сборник», 1915, стр. 255).

двоенная и спускается до колен, усы подобны клыкам, челюсти подобны кожемялке. Имя Эрлика бояться произносить и называют его «кара нама» — нечто черное.

Эрлика называют также дерзким, бесстыдным, упрямым, неговорчивым. Несмотря на свою тяжелую зависимость от него, человек находит возможным обманывать его и выражать свою вражду Эрлику. Многие сказки представляют его в комических положениях; люди его постоянно надувают, насмеваются над ним, ставят его в самые неловкие положения. В этих рассказах Эрлик представляется глуповатым и легко поддающимся обману персонажем. Местожительство Эрлика в земле, в жертву ему приносят скот темной масти, жертвенную скотину оборачивают головой к востоку²⁵. В песнях Эрлик описывается как гигант с черным лицом²⁶. Таким образом, Эрлик и Ульгень — типичные братья дуалистического мифа: один представляет доброе, светлое, небесное начало, ему принадлежит запад, другой — глуповатый брат — земное, темное, злое начало, ему принадлежит восток. Воспоминание о связи Ульгения и Эрлика с дуальной организацией сохранилось в следующем рассказе: Ульгень сотворил человека из цветка. Эрлик похитил у него часть цветка и, подражая своему младшему брату, тоже создал человека. Разгневался Ульгень на брата и проклял его творение, сказав: пусть будет сотворенный тобой народ черным, опоясан черным ремнем и пойдет на восток, а мой народ — белый — пойдет на запад²⁷.

Участие Эрлика и Ульгения в миротворчестве и мироустройстве вполне соответствует ролям братьев-близнецов американских и океанийских мифов, а весь алтайский космогонический миф не выпадает из известного нам уже по якутам и тунгусам цикла. Основные мотивы его таковы.

1. Первоначально не было ни неба, ни земли. Был один Ульгень, носившийся над бездной, подобно летучей мыши (южноамериканский мотив!).

2. Он создает товарища и младшего брата своего — Эрлика.

3. Эрлик ныряет за землей и приносит ее.

4. Ульгень создает сушу и людей, сторожем к ним он приставляет собаку. Эрлик создает болото.

5. Эрлик соблазняет собаку шубой и она подпускает его к людям. Эрлик через дудку, вставленную в заднепроходное отверстие, вдует людям душу.

6. Разгневанный Ульгень изгоняет Эрлика под землю.

Кроме этих стандартных мотивов, в алтайском мифе встречаются два новых для нас сюжета. Когда Ульгень носится над водой, из нее высовывается камень, на который Ульгень садится (1); по окончании акта творения Эрлик требует у Ульгения часть

²⁵ Потанин, 1884, стр. 257; Анохин, 1924, стр. 1—18.

²⁶ Калачев, 1896, стр. 483—484.

²⁷ Анохин, 1924, стр. 18.

земли. Ульгень дает Эрлику места ровно столько, сколько нужно, чтобы всунуть палку в землю. Эрлик проделывает на отведенном ему месте дырку, из которой выползают змеи и другие гады (2) ²⁸.

Выше мы изложили в основных чертах дуалистические верования бурят, тесно связанные с дуально-родовой организацией общества. Сейчас нам остается указать на основные черты космогонического бурятского мифа. К сожалению, последний воспринял в себя немалую дозу буддийских представлений, что не могло не отразиться на его структуре. Но все же он очевидным образом сохраняет в себе черты знакомого нам цикла: бурхан Самбол посылает птицу аигати за землей иа дно. Аигати ныряет в воду и приносит, после первой иеудачной попытки, на носу черной земли, а в лапах красной глины, из которых Самбол создает землю. Кроме того, из красной глины он создает тело человека, из камней — кости, из воды — кровь.

Потом Самбол поспорил с другими бурханами, кому оживлять людей. Решили, что они поставят перед собой по свечке и горшку и лягут спать. Когда на утро проснутся, то чья свеча будет гореть и в чьем горшке вырастет цветок, тот оживит людей и станет их покровителем. Так и сделали. Утром раньше всех проснулся Шибэгэни-бурхай и увидел, что перед Мадари-бурханом горит свечка, а из горшка его вырос цветок. Тогда он переменял свечу и горшок и снова лег спать. Проснувшись, бурхаи признали Шибэгэни победителем, но Мадари, заподозривший обман, сказал: «Ты украл у меня цветок и огонь, поэтому оживленные тобой люди будут красть друг у друга и ссориться между собой».

Первые люди были созданы с шерстью. Их сторожила голая собака. Пришел Шихтырь, соблазнил собаку шерстью и оплевал людей. Шибэгэни-бурхан соскреб с людей шерсть, оставив ее только на тех местах, которые не были оплеваны ²⁹.

Несмотря на свою сложность и разрозненность, на многочисленность действующих лиц, природа бурятского мифа до очевидности проста: он возник путем слияния нескольких близнецных мифов, однотипных по структуре и содержанию. Отсюда множество героев. В нем налицо мотив ныряния. Нова в нем только история с веткой и свечкой*.

В многочисленных монгольских, бурятских сказках можно без труда разыскать отголоски дуалистических мифов о сотворении мира. Дуалистическая космогония оказывается образцом, по ко-

²⁸ Наиболее полное изложение космогонического мифа алтайцев: Вербичкий, 1865, стр. 43—44, 89—91 и Ландышев, 1866, стр. 308, 337. Кроме того, см. «Алтайская церковная миссия», 1865, стр. 24—36; Потанин, 1883, IV, стр. 218—221; Radloff, 1866, стр. 175—180; Швецов, 1900, I, стр. 77—78; Веселовский, 1890, стр. 34—35.

²⁹ «Сказания бурят...», 1890, стр. 65—69, см. также Шашков, 1864, стр. 30.

тому строятся многочисленные позднейшие, никакого отношения к нему не имеющие сюжеты. По этому образцу строятся или к этому прототипу восходят чуть ли не все легенды и сказания, повествующие о борьбе двух начал. Еще Г. Н. Потанин усмотрел отзвук дуалистической космогонии в известной тибетской легенде о построении храма. Тибетский царь хочет построить храм, но эту работу он может совершить при помощи быка. Подобно тому, как в легенде о сотворении мира помощник бога оказывается обиженным, бог не оценивает его услуг и не дает ему доли в обладании миром, в тибетской легенде бык, без которого постройка храма не могла совершиться, забыт при раздаче благословений. Бык грозит мстю. Он перерождается в царя с бычьей головой и производит страшные опустошения. Очевидно, это царь ада, Эрлик, насылающий смерть на людей. В буддийской иконографии он изображается в виде человека с бычьей головой. «Нельзя не заметить, — говорит Потанин, — значительного соответствия между легендой о сотворении мира и легендой о сотворении лхасского храма. И в этой последней, как в первой, помощником строителя является представитель ада, царь ада. Храм, который создает тибетский царь, это, конечно, Вселенная»³⁰. Потанин привел ряд алтайских и бурятских легенд о сотворении мира, сюжет которых таков: когда сотворение мира кончилось, помощник просит бога дать ему долю в управлении землей. Бог отказывает. Тогда, по одному варианту, спорящие начинают драться; по другому, бог предлагает помощнику вырастить дерево. У бога вырастает высокое стройное дерево, у помощника — можжевельник. Бог создает красивых животных, человека, лошадь; черт создает бородатого козла и двугорбого верблюда.

Таким образом, центральноазиатские сказки и легенды непосредственно связываются с космогоническим мифом.

В Западной Сибири, где особенно полно сохранилась дуальная организация, дуалистическая космогония представлена необычайно ярко.

У манси и хантов в качестве доброго божества выступает Нуми-Торум, а иногда его отец Курес-Торум. Нуми-Торум именуется лучезарным, золотым, ослепительным. Он обитает на небе в золотом доме. В руках его лежит судьба людей, богов, животных. Он — персонификация и первопричина блага, добра, света. В известной степени он совпадает с небом и термин «торум» обозначает также небо, свет, погоду. Он создал землю, опоясал ее золотым поясом, чтобы она была прочнее; превратил этот пояс в Уральские горы, вызвал потоп, сотворил людей, оленей, рыб, птиц, лесных животных; научил людей рыбной ловле и охоте, дал им лодку, лыжи, сани, дома и велел рассказывать детям все, что они знают про богов. Исполнив это, он поднялся на небо, где пребывает в

³⁰ Потанин, 1883, стр. 368.

состоянии покоя, не вмешиваясь в дела людей. Изображений его ни манси, ни ханты не делают, и жертвы приносят в сравнительно редких случаях. В жертву идут белые олени, белые коровы, белые платки ³¹.

Таким образом, Нуми-Торум — типичный культурный герой, мироустроитель, находящийся в ближайшем родстве с То Корвуву меланезийцев и Кери южноамериканцев.

Он находится во вражде со своим младшим братом Кулем, тоже сыном Курес-Торума. Куль живет под землей и управляет царством теней. Он враждебен человеческому роду, на который он постоянно насылает болезни. Васюганские ханты приносят в жертву ему черных коров и черных лошадей, на Сургуте ему жертвуют черных ослов и черных баранов ³². Куль считается создателем змей, ящериц, лягушек, жуков, комаров ³³. Он всячески портил все добрые начинания Нуми-Торума. Так, Торум создал людей бессмертными, но Куль обманул их и отнял у них бессмертие ³⁴. По одному варианту мифа о происхождении людей, последние были сотворены Кулем, который сделал одних людей из дерева, других из глины и отдал Торуму. Торум уничтожил деревянных людей, а в глиняных вложил души и они ожили ³⁵.

Это совсем первобытный мотив, напоминающий австралийский рассказ о сотворении людей Палианом, злым, младшим братом культурного героя Бунджиля. Таким образом, Нуми-Торум и Куль являются братьями, персонажами близнечного мифа, мироустроителями и культурными героями, сравнительно поздно начавшими осмысливаться как добрый и злой бог.

Это отчетливо заметно в космогоническом мифе манси и хантов, сохранившем чрезвычайно примитивные черты, в том числе прямые указания на связь с дуальной организацией. В мифе рассказывается, что Нуми-Торум послал гагару за землей, но она не смогла ее достать. Тогда он послал утку лулу, которая три раза ныряла под воду, и, наконец, на третий раз захватила немного песка в клюве. Однако, вынырнув, она поперхнулась и песок рассыпался в разные стороны. Только небольшой комочек остался в клюве и из этого кусочка выросла земля, которая и теперь все время увеличивается. У лулы же от напряжения и долгого пре-

³¹ См. Karjalainen, 1921, I, стр. 250—281; Чернецов, 1935, стр. 20—25. Карьялайнен указал, что наибольшее количество жертв Нуми-Торуму приносится на Иргыше, затем идут южные манси, затем следуют васюганцы, верхнеобские ханты и, наконец, северные ханты. Сургутцы вообще не знают жертв Нуми-Торуму. Отсюда можно заключить, что культ Торума как божества находится в прямой зависимости от степени влияния южных культур и что, следовательно, первоначально Нуми-Торум был не более как мифологический культурный герой.

³² Karjalainen, 1921, I, стр. 339—345; Гондатти, 1888, стр. 65—66.

³³ Старцев, 1928, стр. 78.

³⁴ Штернберг, 1901, стр. 12—15.

³⁵ Чернецов, 1935, стр. 26—27.

бывания под водой пошла кровь горлом, отчего у ней и до сих пор голова красная ³⁶.

В варианте, записанном на реке Вах, сам Нуми-Торум плавает по воде, а землю со дна достает для него гагара ³⁷. В то же время ваховские ханты делятся на две фратрии, одна из которых происходит от богатыря Сайяли, что значит «гоголь», другая фратрия происходит от его брата, по имени Куль-Колк, т. е. чебак ³⁸. Можно думать, что Торум и Куль мыслились первоначально в животных образах и лишь потом наделены были антропоморфными чертами. Лула и гагара, гоголь и чебак — вот тотемические животные древних фратрий, которые участвовали в первичном акте мироустройства. Лишь впоследствии, когда тотемическая идеология отжила свой век, птицы и животные были превращены из главных героев в вспомогательные персонажи. Если эта гипотеза верна, то из нее непосредственно вытекает еще одно предположение: Нум и Куль были когда-то создателями двух хантыйско-мансийских фратрий. Нум — родоначальник фратрии Небесных людей (Мось), Куль — фратрии Земных людей (Пор). Однако подобный строй представлений принадлежит далекому прошлому и может быть восстановлен лишь ретроспективно.

В мифе лесных ненцев Нум посылает на дно лебедя, затем гуся, но тщетно. Наконец, гагара, пробыв под водой семь дней, приносит ил. В устройстве земли Нуму помогает «старик», растягивающий землю в разные стороны. Затем он требует в вознаграждение часть земли, и Нум дает ему место, достаточное только для того, чтобы воткнуть палку. Старик пробивает в земле отверстие и проваливается в подземное царство ³⁹.

В варианте тундровых ненцев «старик» носит имя Нгаа (смерть) ⁴⁰. В старой записи Кушелевского Нум создает землю, воды, рыб, птиц, растения, собаку, людей. Собаки и люди были голые и жили счастливо. Животные подходили к людям на зов. Но собака позволила дьяволу погладить себя и у нее выросла шерсть. Дьявол оплевал человека и тот стал мерзнуть, а животные стали бегать от него ⁴¹.

Главное божество тазовских селькупов также называется Нум. Это — светлый бог, пребывающий на небе. Его антиподом является Нон, или Паридэ. Это — мрачное божество. Летом между ними происходит борьба. Из зубов, которыми они терзают друг друга, летят искры-молнии, а от наносимых ударов раздается гром.

³⁶ Гондатти, 1888, стр. 67; Дунин-Горкавич, 1911; Чернецов, 1935, стр. 20—27.

³⁷ Шатилов, 1931, стр. 100.

³⁸ Там же, стр. 79—80.

³⁹ Lethisalo, 1924, стр. 8.

⁴⁰ Там же, стр. 9—10.

⁴¹ Кушелевский, 1868, стр. 116—117. Вариант см.: Третьяков, 1869, стр. 415—416.

В результате мрачный бог низвергается с неба. Светлый бог считается основателем и покровителем шаманства ⁴².

Религия и мифология кетов почти неизвестны. Записан только краткий фрагмент мифа, рассказывающий о борьбе великого шамана Доха с злобной богиней Хочодам, которая была сначала женой верховного бога Ема, но затем оказалась низринутой на землю. Дох велел гагаре нырнуть и из принесенной ею тины сотворил землю ⁴³.

К западу от Уральского хребта дуалистические космогонии в чрезвычайно полной форме представлены у всех финских племен.

Мифология коми считает создателями мира и вещей двух братьев — Ена и Омеля. Ен — бог всего лучшего, создатель звезд, солнца, леса, рек, лугов, людей. Исполнив свои деяния, он удалился на небо, где пребывает в состоянии покоя. Не таков брат его Омель. Живет он во мраке и тумане. Он не обладает могущественной силой Ена, и когда он пытался подражать Ену, то у него не выходило ничего хорошего. Он создал земноводных, насекомых, Лесных и Водяных людей. Он же сотворил болота. Омель враждебно относился ко всем творениям Ена. Когда Ен создал людей, Омель испортил их ночью, намазав слюной.

Согласно мифам, Ен и Омель имели первоначально обличье белого доброго и пестрого злого голубя и носились в первозданном хаосе. Затем один из них стал собирать землю, другой ил и таким образом они создали остров ⁴⁴.

Ену и Омелю коми соответствуют Инмар и Кереметь, или Луд, удмуртов. Однако христианство оказало на мифологию удмуртов настолько сильное влияние, что космогонический миф, очевидно, не сохранился в сколько-нибудь полной форме. Но в приводимых в литературе отрывках можно разглядеть все элементы исследуемого цикла: борьба двух братьев — злого и доброго начала, нырянье за землей, создание человека Инмаром и введение человека в соблазн Кереметем. Наконец, раздел земли с последующим появлением гадов из дыры, образовавшейся от межевого кола ⁴⁵.

Марийская космогония известна более полно. Еще Г. Рычков сообщал, что «между множеством богов, ими почитаемых, первенствующий есть Танзябр Юмо, т. е. бог, живущий на небесах; и сей сотворил небо, землю и все то, что видят их глаза. Жертвы, ему приносимые, суть различных родов животные» ⁴⁶.

По более поздним известиям, Кереметь — младший брат Юмо. Он должен был повиноваться ему, но не захотел и вступил с ним в борьбу, за что был свергнут Юмо с неба ⁴⁷. В жертву Юмо при-

⁴² Третьяков, 1869, стр. 200—201.

⁴³ Анучин, 1914, стр. 14.

⁴⁴ Налимов, 1903, стр. 76—86; Грен, 1925, стр. 11.

⁴⁵ Богаевский, 1888, стр. 17; Веселовский, 1890, стр. 13.

⁴⁶ Рычков, 1770, стр. 78—79.

⁴⁷ Знаменский, 1867 стр. 48—49; Бехтерев, 1880, стр. 168; Риттих, 1870, II, стр. 167. У Риттиха (стр. 78—79). Кереметь называется шайтаном.

носят белых жеребцов⁴⁸. Хотя соответствующие указания в литературе отсутствуют, но по аналогии с алтайцами и бурятами можно предположить, что в жертву Кереметю приносили животных черного цвета. В мифе о сотворении мира рассказывается: «Когда Юмо творил землю, то велел Кереметю, плававшему по безграничным водам в виде селезня, достать со дна морского земли. Кереметь, действительно, спустился на дно и достал земли, но отдал Юмо не всю землю, часть ее он оставил во рту. Юмо дунул на принесенную землю и она покрыла первичную воду. Тогда Кереметь выплюнул и свою землю. Где упала земля Юмо, там образовались равнины, пастбища, леса, а где упала земля Кереметя, там получились горы и скалы. Далее Юмо сотворил добрых духов, Кереметь, подражая ему, — злых. Юмо сделал человека и приставил к нему сторожем голого пса. Кереметь, подкупив пса шубой, был допущен к человеку, которого он оплевал с головы до ног и в которого вложил греховное начало⁴⁹. В рассказе этом появляется новый мотив, до сих пор не встречавшийся: утаивание части земли. Заслуживает внимания также Кереметь, плавающий по первичной воде в виде селезня.

В мордовских мифах доброе начало представляет Вардя-Шкай или Чам-Пас. Он — творец всего видимого и невидимого, всего доброго и лучшего. Ему противостоит шайтан — творец зла и злых духов. В мифах рассказывается, что первоначально не было земли. Повсеместно расстилалась вода. Вардя-Шкай плавал в лодке. Однажды он плюнул в воду и из плевка образовался шайтан, который стал проситься к нему в братья. Вардя-Шкай послал его за землей на дно, и шайтан принес землю, но часть ее утаил во рту. Когда на поверхности воды стала образовываться земля, то у шайтана во рту ил стал разрастаться, и он вынужден был выплюнуть его, от чего образовались горы. В некоторых вариантах шайтан возникает в форме утки. В дальнейшем он всячески вредит, портя все дела Вардя-Шкай, соблазняет его собаку, плевыкает человека. В одном из вариантов шайтан создает человека, а Вардя-Шкай исправляет его творение. Шайтан требует раздела всех людей на две части: одну принадлежащую Вардя-Шкаю, другую — ему, шайтану⁵⁰.

В этом требовании чувствуется глухой отголосок того времени, когда мордва делилась на две фратрии, одна из которых была связана с Вардя-Шкаем, другая с шайтаном или другим богом, которого заместил шайтан*.

Чувашский миф, в котором действуют два брата — Юмо и Кереметь, в такой степени напоминает марийские и в особенности мордовские мифы, что его не стоит воспроизводить⁵¹.

⁴⁸ Риттих, 1870, II, стр. 169.

⁴⁹ Верецагин, 1889, II, стр. 169.

⁵⁰ Смирнов, 1895, стр. 303—304; Дубасов, 1881, стр. 591; Веселовский, 1889, стр. 7—9.

⁵¹ См. Риттих, 1870, II, стр. 167.

У карелов записаны только осколки космогонического мифа, воспринимаемого уже скорее как христианское сказание. «До создания мира Кэнго, или Кару, существовал наряду с богом. Он был весьма могущественным, зло глубоко вкоренилось в его природу. Пытаясь стать наравне с богом или даже выше его, он хотел принять участие в творении мира. Но попытка не удалась. Спаситель послал его достать со дна моря землю, чтобы сотворить мир. Кару набрал полную руку земли, но не сумел удержать, земля вся высыпалась сквозь пальцы. Таким образом, бог сотворил мир без его помощи. Однако представитель зла не успокоился и стал просить у бога часть творения под свою власть. Бог дал ему небольшой кусочек земли, где можно было воткнуть небольшой колышек, но и этого было достаточно для такого существа, как Кару. Воткнул он колышек, сделал в земле отверстие и из него поползли всевозможные гады»⁵². У финнов записано следующее синкретичное сказание. Прежде чем появилась земля, стоял бог на золотом столбе посредине моря. Увидел он в воде свое изображение и сказал: «Вставай!». Изображение превратилось в черта. Бог послал его на дно, и черт принес землю, часть которой он утаил во рту, но бог вынул землю изо рта черта и бросил на север, где из нее образовались камни и скалы. В другом варианте бога заменяет гоголь, который сам ныряет за землей⁵³.

Отчетливые черты древнефинского космогонического, по своей природе не только дуалистического, но и близнечного мифа сохранены «Калевалой». В руне 1-й рассказывается, что первоначально в воздушном пространстве жила девица Илматар. Под воздушными пространствами находилась водная пучина. Илматар от ветра, и после длительной и тяжелой беременности родила «старого верного Вейнемейнена». Хотя обстоятельства его рождения не описаны подробно, но из рупы 4-й явствует, что от родов Илматар погибла, подобно матери прокезских близнецов, а тело ее превратилось во Вселенную:

Ведь все волны в этом море —
Только кровь из жил девицы,
Ведь все рыбы в этом море —
Тело девушки погибшей.

Еще А. Н. Веселовский указал, что Вейнемейнен — близнечный герой, потерявший своего брата. Он представлял, очевидно, в первичном варианте положительное начало. Недаром он создает первый топор, выкорчевывает лес, получает от орла первый огонь, завоевывает землю, создает земледелие, строит первую лодку.

Его соперник — Ильмаринен. Образ его не содержит резко отрицательных черт, но его главный атрибут — кузнечество — все

⁵² «Этнографическое обозрение». М., 1892.

⁵³ Мансикка, 1909, стр. 170—172.

же указывает на связь со злыми, темиными силами, ибо хорошо известно, что кузнецы у первобытных народов олицетворяют злые силы, черное начало. С 18-й руны начинается соперничество Вейнемейнена с Ильмариненом. Оба они сватаются к прекрасной дочери Похьелы. Это — отражение древнего сюжета борьбы двух братьев. Во время сватовства отчетливо выявляется, что Вейнемейнен и Ильмаринен — братья⁵⁴. Вейнемейнен говорит своему сопернику:

О кузнец, мой милый братец,
Брось в огонь ты эту деву...
(37-я руна)

или

Брат, кузнец мой любезный,
Мы пойдем с тобой в Похьелу...
(39-я руна)

Противоположность характеров братьев выражается, между прочим, в споре о том, как им ехать в Похьелу. Ильмаринен предпочитает сухопутную дорогу, Вейсмейнен — морскую.

Таким образом, Вейсмейнен и Ильмаринен — братья, культурные герои, представлявшие доброе и злое начало, воду и землю*.

В сказаниях славянских народов дуалистические мифы того же типа встречаются чрезвычайно часто, хотя носят заметный отпечаток греко-русских церковных и литературных влияний. Они настолько полно описаны и собраны М. Соколовым, М. Драгомановым, А. Н. Веселовским и рядом других авторов, что мы ограничимся их краткой характеристикой и несколькими примерами. По легенде, записанной у великороссов Западной Сибири, бог Саваоф плывал на лодке по первоначальной воде. Он плюнул, и из его слюны образовался сатана. Саваоф послал сатану на дно за землей. Сатана сначала нырял гоголем, но не достал дна, он стал нырять гагарой и достал землю, часть которой он не отдал богу, но спрятал во рту. Бог насильно заставил сатану выплюнуть землю, и на местах, куда попали его плевки, образовались песчаные пустоши. Затем бог заснул, и сатана, пытаясь вытянуть из-под него землю, только растянул ее. В другом варианте рассказывается, что первоначально была только вода, воду окутывала тьма, а над этой тьмой носились два духа — бог и сатана. В третьем варианте сатана первоначально является светлым духом, стоящим к богу ближе, чем все остальные ангелы. Он вступает в борьбу с богом и за ним следует половина небесного воинства. После жестокой борьбы он терпит поражение и свргается с неба в преисподнюю⁵⁵. В украинских народных преданиях бог и лукавый плавают по воде, борются между собой и сотрудничают в сотворении мира.

⁵⁴ Само имя «Ильмаринен» указывает, вероятно, на рождение от Илматар — одновременно и матери Вейнемейнена.

⁵⁵ Гордцов, 1909, стр. 51. Прочие русские варианты см. Афанасьев, 1868, стр. 458; Веселовский, 1890; Добровольский, 1891, стр. 224—226; Соколов, 1889; Марков, 1912, стр. 64—75.

Лукавый, неудачно подражая богу, создает жаб, гадюк, нечистых животных. В гуцульском мифе действуют бог и созданный им Аридниок, который приносит песок со дна и растягивает землю, стараясь вытянуть ее из-под бога. Аридниок и бог, несмотря на борьбу, помогают друг другу в сотворении вещей. Аридниок создает существа, а бог вдыхает в них жизнь, но так как все существа принадлежат Аридниоку, то бог крадет их и становится владыкой мира⁵⁶. Гуцульская сказка рассказывает о сотворении мира следующее. В начале было только небо и море; по морю плавал бог в лодке и встретил огромную густую пену, в которой находился черт. Бог взял его к себе в лодку, затем послал его за землей на дно. Черт приехал горсточку песку; бог взял этот песок, посыпал по воде и из него сделалась земля, ни больше, ни меньше, как сколько нужно было, чтобы им обоим улечься. Они легли рядом на землю, бог к востоку, а черт к западу. Далее рассказывается о кознях черта и силе бога, причем черт отождествляется с зимой, бог — с летом⁵⁷.

В сербских сказаниях того же типа бог и дьявол выступают как равноправные творцы животных; бог создает овцу, вола, собаку; дьявол — козу, коня, волка, змею. Дьявол делает из земли человека, но не может его оживить. Это удается только богу. В некоторых вариантах бог и дьявол считаются равноправными братьями⁵⁸. То же самое мы находим в гагаузских⁵⁹, болгарских⁶⁰, наконец, богомилских вариантах. Те же взгляды отражены в ряде древнерусских апокрифических и других литературных памятников («Слово о зачатии неба и земли и всея Вселенная», «О Тивериадском море», «Свиток божественных книг»), наконец, в богомилском учении, где творцом мира оказывается черт, а бог — лишь его помощником⁶¹.

Рассматриваемый мифологический цикл распространен от Балкан до Тихого океана. Вопрос о его происхождении издавна занимал ученых. Большинство исследователей видели в дуалистических мифах так называемый бродячий мотив. Так, при описании дуалистических легенд волжских финнов они предполагали зороастрийское влияние. Шифнер утверждал, что дуалистический сюжет был занесен в Сибирь русскими колонистами. Сумцов искал здесь следы несторианского влияния, шедшего через Алтай. А. Н. Веселовский и В. Радченко выводили дуалистические космогонии из богомилской ереси, проникновение идей которой в русские народные сказания шло через литературные влияния и апокрифы. Благодаря русской раскольничьей колонизации дуа-

⁵⁶ Коениг, 1936, стр. 368—371.

⁵⁷ Ербен, 1857, стр. 101—102.

⁵⁸ Марков, 1913, стр. 66—67; Радченко, 1910, стр. 107; Вальтер, Вукичевич, 1915, стр. 109—110.

⁵⁹ Мошков, 1901, стр. 4.

⁶⁰ Драгоманов, 1892, стр. 257.

⁶¹ См. Радченко, 1910; Веселовский, 1899.

листические мифы занесены были в Сибирь. Лишь у угро-финнов А. Н. Веселовский допускал самостоятельное возникновение этой легенды. Богомильские гипотезы зародились в среде литературоведов и славистов, исходивших из следующего простого факта. Древнейшая для рассматриваемых областей запись дуалистического мифа происходит с Балкан, где дуалистическая космогония известна в литературе начиная с первых веков нашей эры. Все русские версии этого мифа относятся уже к значительно более поздним временам, а финские и сибирские записи — в лучшем случае к XVIII в. Отсюда само собой напрашивается заключение, что дуалистические легенды распространились с Балкан. Однако подобное толкование вызвало возражение ученых, стоявших еще на чисто литературоведческих позициях. Так, Коробка, возражая А. Н. Веселовскому, указал, что 1) апокриф, содержащий дуалистическую космогонию, распространен среди русских и украинцев гораздо больше, чем среди южных славян; 2) обычное представление преувеличивает влияние богомилства на древнерусскую литературу; 3) болгарские добогомильские сказания содержат те же эпизоды, что и богомильский космогонический миф; 4) в богомильских памятниках отсутствует эпизод нырянья; 5) в богомильских памятниках нет образа сатаны-птицы, характерного для русских мифов; 6) по космогонии богомилов, земля создается сатаной при помощи ангела вод, но без участия бога; участие последнего противоречит основам богомильского учения; 7) мотив дуалистического творения с участием птицы, нырянием и пр. имеет мировое распространение⁶². Поэтому Коробка отрицал богомильское происхождение русских и финских дуалистических мифов.

Действительно, перед исследователем встает вопрос: из какого источника почерпнули дуалистические идеи богомилы? Часто встречающаяся ссылка на гностицизм и манихейство, через посредство которых богомилы получили, якобы, дуалистические идеи от древних иранцев, едва ли основательна. Гностицизм и манихейство, оставаясь полуфилософскими-полурелигиозными системами, не знают версии мироздания, сколько-нибудь близкой изучаемому мифологическому циклу. Дуализм этих систем, грубо говоря, сводится к идее борьбы двух начал или жизненных принципов, находящихся в непримиримом антагонизме друг с другом. Но здесь нет ни одной конкретной черты дуалистического мифа о происхождении мира (персонифицированные образы братьев-творцов, нырянье за землей). Поэтому богомильские космогонические мифы не могли возникнуть исключительно на манихейско-гностической основе. Необходим еще один источник и таковым могли быть только народные сказания южных славян.

Но стоит только усомниться в литературной версии происхождения дуалистических космогоний, чтобы вопрос перестал быть славяно-балканской проблемой и превратился в мировую этногра-

⁶² Коробка, 1909.

фическую тему весьма сложного порядка. Решение ее распадается, по крайней мере, на три, хотя и взаимосвязанных, но до некоторой степени обособленных вопроса.

1. Происходят ли все дуалистические мифы о сотворении мира из одного центра, откуда они распространялись путем передач и заимствований, либо их следует рассматривать, как продукты конвергентного развития?

2. Если мифы эти действительно возникли в одном центре, то было ли таковым богомилство?

3. Проникли ли дуалистические мотивы из народных легенд в богомилские верования и апокрифическую литературу, или, напротив, народные сказания заимствовали эти сюжеты из богомилства и апокрифической литературы?

Обратимся к первому, основному для нашей темы вопросу.

Внимательное рассмотрение евразийских космогонических мифов позволяет выделить ряд сюжетов, распространенных весьма неравномерно. Прежде всего эти мифы дуалистичны, т. е. в роли творцов в них выступают два лица, часто оказывающиеся братьями. Распространение подобного мифа чрезвычайно широко. Дуалистический мотив известен не только всей Евразии, но и Океании, Австралии, обеим Америкам и Африке, т. е. повсеместно. Сотворение или устройство мира мыслится как двусторонний акт, в котором принимают участие два брата, по большей части близнеца. В ряде предшествующих очерков нами было показано, что миф этот находится в теснейшей связи с дуальной организацией, и что каждый из двух братьев-близнецов оказывается основателем одной из фратрий. Затем с течением времени, с отмиранием дуальной организации, исчезает представление о близнецном родстве первоначальных устройств мира; их начинают рассматривать просто как братьев и, наконец, даже эти родственные отношения забываются и одновременно исчезает идея связи их с давно забытой и вымершей дуальной организацией. Подобный процесс общ для австралийской, океанийской и американской мифологии. Если бы удалось обнаружить его следы на евразийской почве, то тем самым была бы доказана идея конвергентного возникновения дуалистического мифа. На самом деле, сам по себе дуалистический мотив распространен слишком широко, для того чтобы его возникновение можно было объяснить заимствованием и диффузией; ни зороастризм, ни богомилство не могли послужить источниками австралийских или южноамериканских дуалистических космогоний, к тому же гораздо более примитивных по своему характеру, чем богомилские идеи. Следовательно, говоря о происхождении дуалистического мотива как такового, нет нужды искать для него обособленный и единичный источник, тем более что евразийские мифы обнаруживают следы древних, примитивных черт, свойственных дуалистическим мифам первобытных народов Америки и Океании. Таково, прежде всего, представление, согласно которому бог и

черт, добрый и злой демиург, как бы они ни назывались, считаются братьями. Представление это отнюдь не богомильское, вообще не христианское, встречается в народных легендах сербов, мордвы, марийцев, удмуртов, чувашей, карелов, хантов, маиси, алтайцев, якутов, тунгусов, т. е. распространено очень широко, но в то же время в его распространении не наблюдается географической непрерывности: оно отсутствует у великороссов, украинцев, белорусов. Поэтому трудно предположить, что оно распространилось из одного балканского центра и миновало восточных славян. Скорее это древнее представление, местами сохранившееся в народных легендах, местами уже исчезнувшее. Против заимствования говорит так же то, что в некоторых мифах и сказаниях положительным персонажем является младший, в других — старший брат. Роль инициатора, творца принадлежит старшему брату в легендах мордвы, мари, удмуртов, чувашей, хантов, маиси, возможно, коми. У якутов, алтайцев, тунгусов, народов Амура эту роль выполняет младший брат. В ряде случаев невозможно точно установить, кто из героев младший, кто старший. Различие это, однако, вовсе не второстепенно. Оно весьма устойчиво и повторяется с неизменной правильностью. Стоит вспомнить русские народные сказки, удачливым героем которых всегда является именно самый младший брат. Следовательно, в дуалистических мифах с двумя братьями — главными героями, можно отличать два типа мифов: в одном первенствующая роль принадлежит старшему, в другом — младшему брату. По одному этому бесполезно искать единый центр распространения этих мифов. Подобных центров должно было быть минимально два. Но раз уже допустить возможность возникновения дуалистически-братского мифа в двух независимых центрах, логично сделать и следующий шаг вперед и признать его повсеместное самостоятельное возникновение. Вывод этот тем более правилен, что евразийские мифы содержали в себе пережиток такой, несомненно, примитивной идеи, как идеи равного участия и сотрудничества злого и доброго творца в сотворении мира. Идея эта, как нам уже известно, свойственна почти всем первобытным космогониям и представляет собой логическое следствие близнечного братства и первобытности характеров первоначальных строителей мира. В то же время она находится в непримиримом противоречии с идеологией развитых дуалистических систем. Мы находим ее в чукотском мифе, где Творец и Тальгин соревнуются между собой и создают людей, оленей, солнце; в алтайском мифе, где часть земли и людей создает Эрлик; в мифологии поволжских финнов, где Кереметь или его аналоги участвуют в сотворении мира; наконец, в славянских мифах. Так, в сербской легенде бог создает овцу, вола, собаку; дьявол — коня, козу, волка, змею, человека, жизнь в которого вдыхает бог⁶³. Резкой разницы между

⁶³ Вальтер, Вукичевич, 1915, стр. 109—110.

богом и дьяволом сербская легенда не знает. Они равноправные и, как это ни странно, полезные работники. Несомненно, что древнейшая дохристианская идея в окаменелом виде сохранилась в сербской легенде. Такого же порядка русский мотив о близости сатаны, бывшего когда-то святым духом, к богу. Все эти воззрения являются далекими отголосками древних представлений о братьях-близнецах, в равной степени участвовавших в устройстве мира. Хантыйский миф позволяет установить связь исследуемого мифологического цикла с дуальной организацией. Нуми-Торум выступает здесь в виде гоголя, одновременно являющегося основателем одной из двух фратрий хантынского общества. Глухое воспоминание об этой связи сохранилось и в мордовском мифе, где шайтан, создав человека, требует разделения всех людей на две части — одну, принадлежащую Вардя-Шкаю, другую — ему, шайтану, и в алтайском мифе, где Эрлик и Ульген делят между собой людей.

Все это заставляет нас видеть в евразийских дуалистических сказаниях мифологическое отражение дуальной организации. Разумеется, из мифов этих выветрился уже близнечный сюжет, на них наслоились посторонние, в том числе и христианские влияния, но следы древней основы сохранились достаточно отчетливо. Говоря иначе, бесполезно дуалистический сюжет выводить из зороастризма или богомилства. В Евразии, равно как в Америке, Австралии, Океании и Африке он возник самостоятельно у каждого народа и племени, как отражение и преломление дуально-родового строя.

Несколько иначе обстоит дело со вторым важнейшим мотивом изучаемого цикла — ныряньем за землей. Распространен он уже дуалистического мотива. Он не известен ни в Африке, где вообще отсутствует идея первичной воды, ни в Океании, где его заменяет мотив выуживания земли со дна удочкой. Нет его также в Австралии, Южной и Средней Америке. Область его распространения включает в себя все славянские и финские народы, всю Сибирь, Среднюю Азию и Северную Америку. Но и этот район настолько широк, что не приходится говорить о распространении мотива нырянья из одного богомилского центра, тем более что в богомилских памятниках отсутствует образ птицы, ныряющей за землей, столь характерный для Сибири и Северной Америки и встречающийся также в русских народных сказаниях. Именно этот образ можно считать древнейшим. Птица — тотем фратрии, устроитель мира — типичный мотив мифологии индейцев северо-западного берега Америки, встречающийся также у чукчей и у гыляков. У тунгусов, бурят, хантов и многих других народов Сибири и Восточной Европы образ Творца антропоморфизируется, а птица сохраняется в качестве помощника, посылаемого на дно за землей. Но в то же время в мифологии поволжских финнов и в великорусских сказаниях сохраняется в качестве пережитка неустойчи-

вость образа доброго и злого духа, бога и сатаны. В одних вариантах ныряет злой дух, в других посланная им птица, в третьих бог и сатана изображаются товарищами в виде двух уток. Таков, например, великорусский заонежский вариант. «По старосветному окиян-морю плавало два гоголя: первый бел гоголь, а другой черен гоголь. И теми двумя гоголями плавал сам господь вседержитель и сатана. По божьему по велению, по богородицыну благословению сатана выдунул со дна сиия моря горсть земли» т. д.⁶⁴ Совершенно очевидно, что древний образ птицы — устроителя мира, особенно ярко представленный Вороном индейцев северо-западного берега Америки, постепенно вытесняется и замещается антропоморфным образом демиурга. Птица древнейших вариантов занимает подчиненное место помощника, а со временем совсем исчезает, как это и случилось в богомильских памятниках. Очевидно, в древнейших мифах Северной Евразии и Северной Америки устроители мира мыслились в тотемной, птичьей форме и именно птица ныряла за землю на дно. Конечно, этот мотив не богомильского происхождения. В известной мере он автохтонен на очень широкой территории, но только в известной мере. Отсутствие его в Южной Америке, Африке, Океании, Австралии и Индии не позволяет считать его общечеловеческим. По всей вероятности, он возник в азиатской среде, и распространение его связано с известными группами монголоидной расы.

Вывод этот не должен удивлять. Недавно Р. Бартоном была выдвинута интересная и, на наш взгляд, убедительная теория распространения фольклора вместе с «потоками крови» («blood streams»).

Действительно, в первобытном обществе, в особенности на ранних ступенях его развития, миф считается священным, часто составляет тайну и собственность определенного рода или фратрии. Он не рассказывается чужеродцам и чужеплеменникам. К заимствованию мифа встречаются и другие препятствия. В условиях родового строя чрезвычайно велика племенная замкнутость. Все чужеплеменное вызывает обычно либо страх, либо насмешки, все племенное передается по наследству и свято бережется в течение длинного ряда поколений. Подобная косность служит препятствием к заимствованию предметов материальной культуры; тем более затруднено заимствование мифа, неразрывно связанного с представлении первобытного человека с идиомами и эпитетами языка, на котором этот миф создан. Поэтому думается, что прав Бартон, утверждавший, что миф может быть заимствован только вместе с кровью. Группа людей одного племени, вливаясь в другое племя, смешивается с ним, усваивает его обычаи и нравы и одновременно вносит известный вклад в культуру этого племени. Часть своей мифологии эта группа вливает в мифологию воспринимающего ее

⁶⁴ Афанасьев, 1868, стр. 461—462.

племени, переводит на новый язык, сливает и смешивает с древней аборигенной мифологией. Следы мифологических заимствований ведут нас по путям антропологических смешений.

Правдоподобно поэтому допущение, что мотив нырянья возник в очень отдаленные времена где-то в Азии, в среде монголоидных племен. Однако он не был известен первым переселенцам, перешедшим на американский материк, и поэтому не достиг Южной Америки. В Сибирь и Восточную Европу он был принесен очень рано первыми представителями проникшего туда монголоидного типа. К славянам и на Балканы он мог попасть в эпоху великого переселения народов. Во всяком случае, первые литературные записи его восходят к богомильским памятникам. В Индию мотив нырянья проник также из-за Гималаев, но в эпоху, когда связи с Океанией уже были прерваны. Поэтому он отсутствует в Океании. Кажется, его нет и у дравидов.

Третий важный мотив исследуемого цикла — собака-сторож — имеет еще более ограниченное распространение. Он встречается у венгров, украинцев, русских, белорусов, литовцев, мордвы, марийцев, удмуртов, хантов, манси, ненцев, казахов, алтайцев, бурят и якутов. Он не известен тунгусам, амурским и северо-восточным народам, не говоря уже об Америке. Возможно, что он возник в евразийском круге народов, у славян или финнов, откуда и распространился к перечисленным народам. Во всяком случае, мотив этот настолько специфичен, а ареал его распространения настолько тесен, настолько четко локализован, что его конвергентное возникновение представляется неправдоподобным.

Наконец, мотив утаивания земли во рту встречается на Балканах, у русских, украинцев, мордвы, марийцев, чувашей, финнов. Возможно, что этот мотив, так же как идея столба или камня, возвышающегося из воды, действительно восходит к апокрифической или богомильской литературе.

Таким образом, мы в состоянии дать довольно определенный ответ на первый поставленный нами вопрос: дуалистический миф об устройстве или сотворении земли составляет древнейшее достояние всех племен Евразии и Америки. Не приходится искать первоначального центра его возникновения, ибо он образовался повсеместно и самопроизвольно, как отражение дуально-родовой организации.

Для мифа этого характерны братские отношения строителей, или демиургов, противоположность качеств, связь одного со светлым, другого с темным началом, борьба между ними и в то же время почти равноправное сотрудничество в созидательной деятельности. Мотив нырянья — более позднего происхождения и более ограниченного распространения. Он возник в азиатской среде, откуда в очень давние времена был разнесен в Америку и Европу. В первоначальном мифе ныряльщиком была птица, впоследствии замещенная сатаной.

Остальные мотивы возникли позднее, имели местное значение и в отношении их может и должен ставиться вопрос о заимствовании и распространении, выходящий уже за рамки нашего исследования.

Этот вывод предпрещает наше отношение ко второму вопросу. Поразительное сходство дуалистических мифов по всему земному шару исключает их заимствование с Балкан восточными славянами, финнами и сибирскими народами. Меньше всего мы намерены отрицать возможность и даже наличие богомильских и апокрифических влияний на народное творчество восточных славян и, в известной мере, финнов. Но полагаем, что вопрос этот может быть приближен к разрешению, только если исследователь будет исходить из двух посылок, установленных всем течением нашей работы: 1) еще задолго до знакомства с болгарскими ересями космогонические мифы восточных славян и их соседей строились на дуалистической основе. Это доказывается хотя бы тем, что восточнославянские и финские народные сказания сохранили архаический образ ныряющей птицы, неизвестный богомильству; 2) само богомильское дуалистическое вероучение было создано путем использования народных мифов южных славян и обязано было своему успеху среди народных масс именно близостью к исконным народным верованиям.

Теми же причинами объясняется, вероятно, успех и распространение дуалистических апокрифов на Руси и их влияние на народное творчество. Дуалистические апокрифы оказались той литературной струей, которая ближе всего подошла к древним верованиям восточных славян, и поэтому воспринималась легко и свободно. По всей вероятности, здесь имел место двухсторонний процесс взаимного влияния апокрифической литературы на народные верования и народных верований на апокрифическую литературу. А так как обе эти струи вытекали из одного общего источника, то разделить их воды — задача необыкновенно трудная, подчас просто невозможная. Речь может идти только о второстепенных чертах, но не об основе, равнозначной в обоих потоках.

В подтверждение нашего мнения сошлемся на весьма обильные и обычно незаслуженно игнорируемые следы дуалистических верований у восточных славян. Уместно вспомнить известное место из хроники Гельмгольда, где говорится о западных славянах: «Удивительно суеверие славян, ибо они на своих празднествах и пирах обносят круговую чашу, возглашая над ней слово, не скажу благословения, но скорее проклятия, во имя богов, доброго и злого, так как ожидают от доброго бога счастливой доли, от злого — несчастливой; поэтому злого бога называют на своем языке дьяволом или черным богом».

Гильфердинг придавал полную веру показаниям Гельмгольда. Белобог он отождествлял со Световитом на том основании, что

атрибутом Световита был белый конь, а сам Световит выступал как олицетворение света. К тому же он указал на ряд названий мест, воспроизводивших имена белобога и чернбога⁶⁵.

Тех же взглядов придерживался А. Н. Афанасьев, полагавший, что «вера в чернбога и белобога была общеславянским, в том числе и русским явлением»⁶⁶.

Соображения Гильфердинга он дополнил филологическим аргументом: слова, означающие свет, блеск, тепло, в славянских языках послужили вместе с тем для выражения понятий блага, счастья, красоты, здоровья, богатства. Напротив того, слова, обозначающие понятие мрака и холода, обозначают также зло, несчастье, болезнь, нищету⁶⁷. Позднейшие авторы обычно отрицали дуализм славянских верований, делая это, однако, без достаточных оснований. Полагаем, что показания Гельмгольда заслуживают доверия по целому ряду оснований.

1. Летописец приводит славянское имя Чернбог, которое он, конечно, не сочинил, а слышал от славян.

2. Дуалистическая вера в белобога и чернбога, находящая себе ближайшие аналоги в этнографическом материале, например, Ульгень и Эрлик, не могла быть выдумана столь удачно средневековым миссионером, не имевшим никаких этнографических познаний.

3. Данные топоимиики не могут быть сброшены с весов.

4. Славянским народным представлениям действительно свойствен образ доброго белого и злого черного божества, о чем говорит не только слово «черт», но и приводившийся выше народный рассказ, в котором бог изображен белым гоголем, сатана — черным гоголем. Сюда же можно отнести болгарское обозначение северного ветра как черного, а южного как белого.

В чешской мифологии подробно рассказывается о борьбе черта с богом света Кртотом, причем черт отождествляется с зимой, бог — с летом, черт — с тьмой, бог — со светом⁶⁸.

5. В русской летописи имеются очень неясные, но все же несомненные следы дуалистических верований. Оставляя в стороне ряд мест в киевско-византийских договорах, которые толкуются обычно как следствие двухстороннего договора, учитывавшего религии обеих сторон⁶⁹, приведем следующее место, относящееся исключительно к русским: «По русскому закону кляшесь оружием своим с Перуном богом своим и Волосом, скотным богом, и утвер-

⁶⁵ Гильфердинг, 1855, стр. 230—233.

⁶⁶ Афанасьев, 1865, стр. 93. См. также Фаминцин, 1884, стр. 141—142.

⁶⁷ Афанасьев, 1865, стр. 94—101.

⁶⁸ Ербен, 1857, стр. 102—109.

⁶⁹ Например, по миру 945 г. «да будет клят от бога и от Перуна». Фраза эта может быть понята как обращение к православно-греческому богу и русско-языческому Перуну.

диша мир»⁷⁰, или «да имеем клятву от бога, в неже веруем, в Перуна и в Волоса, бога скотья» (971 г.). Текст клятвы особо интересен для нас в силу своей древности и традиционности. Именно в клятве можно ожидать найти подлинные древние славянские представления, изложенные словами самих язычников, а не христианина-летописца.

Далее укажем на то, что идола Перуна и Волоса стояли в Киеве и были сброшены Владимиром в реку. Летописец, рисуя картину разгрома идолов Владимиром, писал: «Яко прииде в Киев, идола повеле испроврещье, овы повеле изсечи, а другие изжешы, а Волоса, идола его же именовашу скотиа бога, повеле в Поганку реку воврещы, Перуна же идола повеле привязати к коневу хвосту и влащи с гор»⁷¹. Едва ли случайно летописец выделил Волоса и Перуна, умолчав о подробностях расправы с другими идолами. Вероятно, Перун и Волос были важнейшими божествами славян, как-то связанными с дуальным делением. Во всяком случае, Перун и Волос ставились всегда в разных местах. В Киеве Перун вместе с пятью другими богами стоял у Владимира во дворе, а Волос — отдельно, на реке Поганке. В Повгороде Перун стоял к югу от города, за Софийской стороной, Волос — к северу от города, за Торговой стороной. Драки между «меньшими» и «большими» летописец связывает с Перуном: «Он же [Перун] пловяще сквозь великий мост, верже палицу свою на мост, его же безушным убивающесе утеху творят бесам. И заповеди никому же нигде не перенять его»⁷².

Конечно, бои «меньших» с «большими» гораздо древнее крещения, и весь рассказ летописца носит явно поздний, этнологический характер. Однако важна в нем связь традиционных драк с религией. Несомненно, эти побоища носили когда-то ритуальный обрядовый характер и проистекали, вероятно, из соперничества двух фратрий, селившихся по разным берегам реки и почитавших Волоса и Перуна. Как бы не менялось в дальнейшем социальное содержание «меньших» и «больших» и какими бы причинами ни вызывались побоища между ними, но вполне вероятно, что первоначально «меньшие» и «большие» были просто двумя фратриями словенского племени, из которых одна почитала Перуна («меньшие»), другая — Волоса («большие»).

6. В славянских сказках сохранился близнечный мотив, составлявший когда-то основу дуалистического мифа, а впоследствии забытый и уцелевший лишь в сказках; так, в польской и русской рассказывается, что жена одного охотника, собирая в лесу ягоды, родила там близнецов-мальчиков и сейчас же умерла... Одного близнеца вскормила волчица, другого — медведица. Первый на-

⁷⁰ Полное собрание русских летописей, т. I, стр. 23.

⁷¹ Mansikka, 1922, стр. 53—54, 56.

⁷² Полное собрание русских летописей, т. III. СПб., 1841, стр. 207.

звался Валигора, второй Вырвидуб. Первый опрокидывал горы, как хлебные колосья, второй вырывал крепчайшие дубы⁷³.

Это типичный близнецный миф, в котором сохранились даже воспоминания о тотемизме и мотив смерти матери, столь ярко выраженный в ирокезском мифе. Вс. Миллер указал на широкое распространение в русских культурах и сказках близнецного мотива. В частности, он сопоставлял святых Флора и Лавра, Бориса и Глеба с культом Диоскуров⁷⁴. Близнецные культы и сказки, сохранившиеся в славянских народных поверьях, — это обломки древнего дуалистического близнецного мифа, значение и первоначальный смысл которых забыты.

Все сказанное укрепляет нас в мысли, что дуалистическое мировоззрение было когда-то в такой же степени свойственно славянам, как и прочим народам земного шара, что белобог и чернобог — реальные персонажи западнославянской мифологии, которым у восточных славян, очевидно, соответствовали Волос и Перун.

Дуалистические верования древних славян так же, как дуалистическая система богомилов, выросли из одной и той же народной основы, как отражение когда-то существовавшей дуальной организации.

* * *

Дуальная организация в пережиточно-окаменевшей форме сохранилась кое-где в Сибири (ханты, манси, селькупы, ненцы и др.) до недавнего времени. В Восточной Европе бесполезно было бы искать ее остатки. Но воспоминанием о ее былом существовании являются здесь дуалистические космогонии, распространение которых мы проследили на огромном пространстве — от Берингова пролива до Балкаи. В Евразии, как и прочих частях света, дуалистические космогонии возникли на основе дуальной организации, связь с которой без труда прощупывается в мифах хантов, мордвы, алтайцев. Одной из древнейших форм дуалистического мифа здесь был птичий миф, в котором устроители мира не имели еще антропоморфного образа. Однако с течением времени антропоморфные образы стали вытеснять птичьи, и под влиянием христианства древние братья-демиурги были замещены богом и сатаной. Так развивался сложный евразийский комплекс дуалистических мифов, корнями уходящий в дуально-родовую организацию первобытных времен*.

⁷³ Кли н г е р, 1902, стр. 49; Г р е н, 1925, стр. 11; А ф а н а с ь е в, 1865, стр. 765.

⁷⁴ М и л л е р, 1876, стр. 300.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ

Наше затянувшееся странствование по различным частям света, по коралловым островам Тихого океана и суровым лесам Канады, по тропическим саваннам Африки и холодным тундрам Сибири приходит к концу... Сотни племен прошли перед нашими глазами: среди них были народы, стоявшие на различных ступенях развития, чернокожие, желтокожие и белокожие, скотоводы и охотники, земледельцы и собиратели.

У всех у них, несмотря на разнообразие их жизненных условий, их культуры и мышления, мы нашли один и тот же социальный институт — дуальную организацию со всеми связанными с ней атрибутами и представлениями. Уже это наблюдение позволяет сделать существеннейший вывод: признать дуальную организацию универсальной и всеобщей формой, свойственной на определенном этапе исторического развития всем народам земного шара, в подавляющем большинстве своем сохранившим те или иные ее следы.

Мы долго и настойчиво шли по этим следам, стараясь прочесть по ним все, что возможно, стараясь извлечь из них все, что запечатлелось в народной памяти, в обычаях, мифах, преданиях.

Пора попытаться свести воедино наши разрозненные наблюдения и набросать контуры архаической формы родового строя с той полнотой, какую допускают собранные факты.

В процессе исследования мы опирались на предположение, что дуальная организация была древнейшей упорядоченной формой общества. Предположение это полностью подтвердилось. Каких-либо следов так называемых дороговых общественных образований, если не считать глухих намеков на промискуитет, нам обнаружить не удалось. Запреты браков между лицами разных поколений, отмеченные в Австралии и Меланезии (так называемая четырехклассовая система и аналогичные учреждения), приходится рас-

ценивать как нововведение. В целом ряде мест Океании, Африки, Америки сохранились браки между лицами разных поколений, в том числе браки между отцом и дочерью, допускаемые дуальной матрилинейной организацией. Тщательный анализ классификационных систем родства, выполненный Риверсом и другими исследователями, показал, что брак между лицами разных поколений был когда-то свойствен всему человечеству. Необходимо подчеркнуть, что весьма архаический меланезийский, австралийский и южноамериканский материал не дает никаких указаний на существование так называемой кровнородственной семьи. Во всяком случае, нельзя пройти мимо тесной связи между браком отца с дочерью и матрилинейной дуально-родовой организацией. Очевидно, последняя возникла непосредственно из такого состояния общества, когда браки между родителями и детьми еще не были запрещены, т. е. из первобытного стада, в пределах которого господствовало неупорядоченное общение полов. Разделение стада на две экзогамные матрилинейные, взаимнобрачующиеся ветви привело к исключению из браков братьев и сестер, матерей и сыновей, но не создало преград к бракам отцов с дочерьми, изжитым только позднейшим развитием. В пользу нашей гипотезы говорит, наряду с отсутствием всяких следов брачного запрета между поколениями, сохранность остатков промискуитета. Таковые отмечены на острове Фиджи, в центральной части Новой Гвинеи и в центральных областях Австралии. Если бы дуально-родовой организации предшествовала кровнородственная семья, то было бы необъяснимо отсутствие всяких ее следов в брачных отношениях, при наличии в то же время прямых остатков промискуитета.

Не могут считаться остатками кровнородственной семьи так называемые возрастные классы, отмеченные в Новой Гвинее, Восточной Африке, кое-где в Америке. Для понимания исторического места «возрастных классов» важно учитывать два момента: во-первых, возрастные классы встречаются только у патриархальных племен. В Океании они отмечены у банаро, маринд-аним, меланезийских племен залива Бартлет и берега Маклая¹. Однако они отсутствуют у всех матрилинейных племен Меланезии, которым возрастной принцип известен только в применении к тайным обществам, последние же возникли сравнительно недавно как форма борьбы против материнского права. В Африке они характерны для галла, масаев, нанди, асанде и прочих народов, успевших, как правило, выработать патриархальные отношения. В Северной Америке возрастные классы известны только в связи с мужскими союзами; в Южной Америке (племя канелла) они представляют форму перехода от матриархата к патриархату. Следовательно,

¹ См. Wirz, 1924, стр. 70 (I); Токарев, 1933, стр. 54; Rivers, 1926, стр. 136—137; Миклухо-Маклай, 1936, стр. 265; Гэрли, 1929, стр. 132; Brown, 1910, стр. 61; Дeason, 1934, стр. 273, 289.

возрастные классы возникают не раньше эпохи перехода от матриархата к патриархату. Старый взгляд Шурца² на возрастные классы, как на естественное явление, неизбежное при делении общества на детей, взрослых и стариков, не находит подтверждения. Повсеместно возрастные классы выступают как весьма сложная, искусственная организация.

Так, у залива Бартлет мальчики, рожденные в каждое двухлетие, образуют группу, называемую «кимта». Вступление в кимта не сопровождается церемониями, членство определяется временем рождения. Все общество делится на большое число различных по возрасту групп. Так, в деревне, где самому старшему 70 лет, должно быть 35 кимта. Кимта не имеет никакого отношения к регулированию брака³. У маринд-аним возрастных разрядов тринадцать для мужчин, тринадцать для женщин. У манданов в Северной Америке на возрастные классы — числом пять — делятся только мужчины⁴. Все это указывает на искусственный характер возрастных классов, являющихся поздним социальным образованием, возникшим, очевидно, в связи с переходом от матриархата к патриархату. Отсутствие возрастных классов у матриархальных племен — решающее доказательство их позднего происхождения. Поэтому не приходится видеть в них остатков кровнородственной семьи.

Нет, таким образом, никаких следов социальной организации, предшествующей дуально-родовому строю, кроме промискуитета. Следовательно, первоначальным состоянием общества было первобытное стадо с неупорядоченным общением полов. В эту отдаленную эпоху отсутствовали всякие представления о родстве. Стадо было не только брачным, но и экономическим коллективом, внутри которого совершалась простейшая кооперация труда. Общность мужей и жен, общность территории и общность труда — таковы признаки, объединявшие стадо.

Первобытное стадо послужило исходным пунктом длительной социальной эволюции, завершившейся возникновением классового общества и моногамной семьи. Основная линия этой эволюции сформулирована Энгельсом в следующих словах: «Где существует общность, будь то общность земли или жен или чего бы то ни было, там она непременно является первобытной, перенесенной из животного мира. Все дальнейшее развитие заключается в постепенном *отмирании* этой первобытной общности»⁵. Дуальная организация явилась первым, а потому важнейшим шагом на этом пути. Введение дуальной организации означало ликвидацию

² Schurtz, 1902, стр. 83—95.

³ Rivers, 1926, стр. 136. Подобный же порядок в Африке у масаев и нанди.

⁴ Lowie, 1921, стр. 257 и след.

⁵ Энгельс — Каутскому, 2 марта 1883 г. — «Архив Маркса и Энгельса», I. (VI), 1932, стр. 218.

промискуитета, обуздание звериного в человеке, переделку самого человека, установление первых социальных норм поведения, санкционированных и охраняемых обществом. Благодаря введению экзогамии каждое стадо распалось на две ветви. Каждая ветвь образовывала «замиренную среду», тесный спаянный коллектив, проникнутый духом солидарности и товарищества: члены каждой ветви рассматривали друг друга как кровных родственников, близких «по крови и по мясу». Каждая ветвь представляла собой первоначальный род.

Разделение первобытных обществ на два основных рода (дуальная организация) явилось фактором фундаментальной важности. Оно определило характер общественной жизни на многие тысячелетия и отразилось во всех проявлениях социальной и духовной жизни. Функции этих первоначальных родов оказались необычайно многообразными и существенными. Первоначальные роды были экономическими группами. Им принадлежала земля, охотничьи и рыболовные угодья. Каждый первоначальный род селился обособленно, вследствие чего каждый поселок разбивался обычно на два четко отграниченных квартала. Общий труд, общая собственность, общие жилища объединяли членов каждого рода тесными и прочными связями. Во время всех племенных предприятий — облавных охот, военных походов, танцев и церемоний — люди каждого племени располагались по двум основным родам, составляли две противостоящие, одновременно сотрудничающие и соперничающие партии. Экзогамия тесно связывала роды попарно. Обособленные экономически, они были неотделимы в брачных отношениях. Обмен мужьями и женами, совершавшийся из поколения в поколение, скреплял их племенное единство.

Рассматриваемое со стороны брачных отношений разделение общества на два экзогамных рода было крупным шагом по пути суживания общности мужей и жен, первоначально охватывавшей все племя. Следствием этого разделения было исключение из браков всех лиц, принадлежавших к одной фратрии, в том числе братьев и сестер, матерей и сыновей. В известной мере это возмещалось тем, что люди противоположных родов взаимно считали друг друга коллективными мужьями и женами. С этой точки зрения дуально-родовое деление представляет первую организованную форму брачных отношений, «весьма низкую и первоначальную форму группового брака»⁶.

Запрет брака внутри своего рода — важнейший регулятор общественного и индивидуального поведения. Он определяет взаимоотношения между первоначальными родами, накладывая на них отпечаток двойственности, амбивалентности. Роды четко разграничены один от другого, не признают между собой родства и,

⁶ К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 50.

несмотря на постоянные обменные браки, смотрят друг на друга, как на чужаков. Отсюда постоянное соперничество между родами, соревнование в играх, спорте, охоте, взаимное подшучивание и подразнивание, как освященная обычаями норма поведения, ритуальные драки между родами; резкое разделение в обрядах и танцах, соблюдение родовой тайны культов и мифов, отдельные кладбища, отдельные чурингохранилища, отдельные загробные царства или дороги, туда ведущие, обязательство кровной мести, особые военные кличи и татуировки, вера в существование физических и психических различий между людьми двух первоначальных родов, наконец, отдельные вожди и шаманы.

В то же самое время первоначальные роды связаны между собой тесными брачными взаимоотношениями, совместной жизнью в одном поселении, совместной защитой от общих врагов. Отсюда — взаимность и общность многих функций: исполнение похоронного обряда над человеком противоположного рода, взаимная инициация мальчиков, обмен лицами во время различных церемоний; два вождя, представляющие первоначальные роды, во главе племени; наконец, каждое племя осознает себя как некое двуединство, как органическое соединение двух различных и в то же время тесно связанных родов. Характерно название новогвинейских племен, говорящих о себе — «люди Войя — Венда» (Войя и Венда — названия основных родов племени); характерно обращение оратора племени омаха, выступающего перед советом вождей: «Слушайте, люди Неба — люди Земли».

Следовательно, дуальная организация определяла первоначально весь порядок и строй жизни: экономическую организацию, организацию племенной власти, брачные нормы, поведение людей, порядок исполнения религиозных обрядов и церемоний.

С течением времени первоначальный род начинает дробиться и терять многие свои функции. Приручение животных, изобретение топора, лука со стрелами, гончарства, развитие домостроительства и ткачества, появление в одних местах огородничества, в других — развитых форм рыболовства и охоты поднимают общество на новую ступень. Возникают постоянные, оседлые поселения земледельцев и лесных рыболовов; кочевания охотничьих племен становятся более правильными и планомерными. Возрастает население, увеличивается число членов каждого племени, каждого рода, расширяется круг сородичей. Первоначальный род не может уже существовать как единая община. Члены каждого численно возросшего рода разбредаются по пескольким, часто удаленным друг от друга поселкам. Количество людей, входящих в каждый первоначальный род, настолько вырастает, и часто они живут в таком отдалении друг от друга, что не могут уже объединиться для общего труда и общей трапезы, не могут пользоваться общей земельной собственностью, не в состоянии помогать друг

другу. Естественным путем, в процессе разрастания, первоначальный род распадается на ряд коллективов или общин, занимающих отдельные поселки, связанные более тесными и прочными отношениями, чем те, которые распространяются на первоначальный род. Экономические функции переходят к этим более мелким группам, представляющим собой не что иное, как родовые общины или матриархальные кланы. Первоначальный род превращается в фратрию, состоящую из нескольких кланов, связанных общностью происхождения. «Более подробное исследование, — говорит Энгельс, — показывает, что эти фратрии большей частью представляют первоначальные роды, на которые сперва распалось племя; ибо при запрещении браков внутри рода каждое племя по необходимости должно было охватывать по крайней мере два рода, чтобы самостоятельно существовать»⁷. Дуальная организация на этой ступени развития обычно сохраняется. Как правило, фратрий всегда две, хотя в некоторых случаях процесс дробления заходит дальше и возникает три или более равноправных групп, которые всегда, однако, можно свести исторически к двум первоначальным единицам.

Фратрия, утратив экономическое значение, сохраняет за собой ряд важных религиозных и социальных функций: фратрия остается экзогамной, имеет своих вождей, представляющих ее в совете племени, сохраняет военное значение, образует партию при игре в мяч, имеет свои мифологические представления и свои культы. Следовательно, роль фратрии на этой ступени развития еще очень велика. Но она перестала быть производящей и потребляющей общиной. Общность труда, имущества, потребления, когда-то объединявшая всех членов фратрии, сузилась и охватывает теперь только членов рода. Род выступает как производящая и потребляющая, владеющая основными средствами производства община. С этой точки зрения род или клан следует рассматривать, как новый этап в процессе суживания экономической общности, когда-то охватывавшей все первобытное стадо, а фратрию — как пережиток, уцелевший от предыдущей ступени.

Дальнейшие судьбы родовых институтов выходят за рамки нашего исследования. Матрилинейный род сменяется патрилинейным. Последний членится и разветвляется на более мелкие подразделения — домашние патриархальные общины, в свою очередь не остающиеся неизменными. Дуальная организация в этих условиях подвергается сложным превращениям. У некоторых племен она исчезает, оставив значительный след в различных явлениях общественной жизни и в мировоззрениях. У других она продолжает существовать в окаменелой, застывшей форме, как прочный пережиток глубокой древности. Часто она оказывается более устойчивой и жизнеспособной, чем позднее возникшие мелкие

⁷ К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 91.

родовые подразделения (например, Полинезия, ханты). Иногда она доживает до эпохи раннеклассовых обществ, где выливается в разделение каждого поселка на две половины, противостоящие друг другу в ритуале (Перу). Местами она оказывается удобной формой для начинающегося процесса кастообразования. Фратрии теряют экзогамию, диалектически превращаются в свою противоположность, в эндогамные объединения, одно из которых считается «высшим», «сильным», «благородным», другое — «низшим», «слабым», «простым» (гереры, туареги, тода, Самоа, Фиджи). Процесс касто- и классообразования трансформирует фратрии, использование которых в новых целях можно объяснить, вероятно, тем, что они были привычными, традиционными формами объединения людей, с идеей которых общество свыклось и сжи-лось.

Дуальная организация оказывает глубокое влияние на управление раннеклассовых обществ, повсеместно исжившее дуалистическую форму или, по крайней мере, следы былой двойственности (два царя в Спарте, двойственность всех должностей в Риме, во многих малайских государствах, в Древней Мексике). Наконец, исчезнув из социальной жизни, она продолжает, как душа буддиста, жить перевоплощенной в мировоззрении, религии, мифологии древних народов. На протяжении ряда тысячелетий она играла доминирующую роль в истории первобытных социальных отношений. Без ясного понимания ее происхождения, развития, функций и значения нельзя разобраться не только в истории первобытного общества, но и в истории возникновения древних цивилизаций.

* * *

Будучи первой упорядоченной формой общества, дуальная организация оказала глубочайшее влияние на мировоззрение человечества. В дуальной организации первобытный человек нашел готовый трафарет, которым он пользовался при классификации внешнего мира.

Разделение племени на две экзогамные ветви, столь важное для социальной жизни и поведения человека, послужило естественной основой для разделения всего мира по тому же принципу. Первобытный человек целиком подчинен коллективу; он согласует свое поведение, взгляды, вкусы и привычки с обществом и его социальными подразделениями. Поэтому внешний мир представляется ему устроенным и организованным на тех же началах, что и общество, разделенным на те же роды, тотемы и фратрии, что и люди. Отсюда удивительное распределение всего мира по двум фратриям, встречающееся повсеместно у первобытных племен: все, что в той или иной степени может считаться антагонистическим, взаимоположенным, просто парным,

распределяется между фратриями: небо и земля, суша и вода, восток и запад, юг и север, подземный и надземный мир, черное и белое, красное и черное, мир и война, птицы и четвероногие, наконец, просто различные виды животных, растений, явления неодушевленной природы, разделенные на группы по совершенно произвольным, на наш взгляд, но понятным их создателям принципам: все это приписывается к двум фратриям, делится между ними. Так возникает первая доступная человеческому уму классификация внешнего мира, создается хотя примитивное, но по своему логичное представление о мироустройстве.

Но представление это не изначально. У истоков человеческого общества мышление было еще столь мало развито и примитивно, в такой мере связано заботами о добывании пищи, нуждами повседневного труда и борьбы, так конкретно и ограничено, что общие идеи оставались ему малодоступными. Все лежащее за пределами чистой физиологии лежало также за пределами человеческих интересов.

Лишь когда производительные силы выросли, общество и общественное сознание шагнули на новую ступень, были сделаны первые попытки осознать некоторые связи между явлениями, не входящими в сферу непосредственного трудового опыта. Это привело к возникновению мифологии. Однако мы не думаем, что первоисточником мифологии было простое любопытство или даже «познавательная жажда» первобытного человека. При рассмотрении конкретных материалов нам неоднократно приходилось отмечать, что мифы о происхождении луны, солнца, звезд, земли и других космических и астральных явлений носят на себе печать относительно позднего происхождения. Первым и, видимо, древнейшим из известных нам мифов был миф о введении дуальной организации. Другими словами, первый миф был обусловлен социальными потребностями. Его породила дуальная организация, вызванная к жизни глубокими социальными причинами, составившая крупнейший рубеж в общественной и моральной истории человечества. Дуальная организация внедрилась в общество, полуживотное по своим вкусам, чувствам, привычкам, в общество, где индивид был полон зоологических побуждений, а половой инстинкт не был еще обуздан социальными нормами.

В интересах дальнейшего развития общества требовалось утверждение новой формы социальной организации, укрепление ее не только силой общественного принуждения, но и силой общественного мнения, необходимо было вбить новые нормы поведения в буйные головы первобытных людей. Миф об учреждении дуальной организации явился идеологическим отражением и одновременно идеологическим оправданием этой общественной формы. Дуальная организация была, вероятно, первым явлением, для которого потребовалось *историческое* объяснение (а миф всегда и прежде всего историчен). Поэтому введение дуальной органи-

зации породило древнейший миф, для которого мы предлагаем термин «основополагающий миф»⁸.

Основополагающий миф первоначально был несложен и бесхитростно наивен. Когда он возник, человек еще не задавался вопросом о происхождении мира и вещей, животных и людей. Историзм мышления не шел дальше дуальной организации. Как возникла дуальная организация, повседневно влиявшая на человека, определявшая его поведение, — вот вопрос, бывший пределом любознательности, кстати сказать, социально и утилитарно вполне обоснованной. Миф отвечал: разделение общества было введено двумя братьями-близнецами, не созданными (идея творчества, в том числе сотворения людей, еще не развита) и не рожденными, а в готовом виде вышедшими из камня или дерева. Станным образом, но с замечательной настойчивостью введение дуальной организации ассоциировалось с деятельностью двух братьев, а, может быть, еще раньше двух сестер-близнецов.

Трудно добраться до первоисточника этой ассоциации. Быть может, два близнеца, всегда одинаковые и всегда различные, психологически лучше всего ассоциировались с двумя фратриями, столь же тесно связанными друг с другом и столь же различающимися, как близнецы. Может быть, есть к тому какие-то иные, давно забытые психологические мотивы и сопоставления, коренящиеся в темном мышлении первобытного человека. Однако неизбежным фактом остается тесная связь близнечного культа и близнечных мифологических образов с дуальной организацией.

В основополагающем мифе братья-близнецы — основатели и учредители фратрий. В некоторых случаях удается нащупать более архаические образы сестер-близнецов, возможно, предшествовавших братьям-близнецам. Вероятно, что женские образы — теоретически это согласуется с эпохой матриархата — древнее образов мужских, которым впоследствии они уступили место. Но установить такую смену образов для всего мира, и тем самым признать ее общеисторической, не удалось. Поэтому осторожнее допустить, что если в некоторых случаях такая смена действительно имела место, то в других эти образы были одновременны и равноправны.

С ростом культуры и углублением познавательного интереса расширяется круг духовных запросов человечества, начинающего задаваться вопросами происхождения не только общественных, но и природных явлений, а также вопросом о происхождении

⁸ Возможно, конечно, существование и более древних мифологических мотивов (например, объяснение особенностей животных, их раскраски, повадок, строения отдельных органов и т. д.), но они почти не отразились в позднейших мифологических системах, отойдя в мир сказок; датировать время их появления, установив какую бы то ни было связь между этими сюжетами и социальными формами, не представляется возможным; посему мы оставляем их в стороне.

самого человека. Для решения этих вопросов прибегают к знакомым уже образам братьев-близнецов, поле деятельности которых заметно расширяется. Они превращаются в культурных героев и *мироустроителей*. Они не только учреждают фратрии, но вводят обрезание и инициацию, дают людям огонь, лук и стрелы, земледелие, ткачество и многие другие элементы культуры; они очищают мир от чудовищ, укрепляют солнце и месяц на небе, создают горы и долины, скалы и холмы, вырезают людей из дерева или лепят их из глины, пускают в воду рыб, в леса — животных. Они придают земле ее современный облик. На этой ступени развития мифологии, соответствующей возросшей творческой активности человека, увеличению его власти над природой, начинают намечаться различия в характерах двух братьев-близнецов. Очевидно, человек уже задумывается над вопросами происхождения несовершенных явлений природы, о тяжести борьбы за существование. Он спрашивает: почему существуют каменистые, негодные для пашни земли? Почему в морях плавают страшные акулы? Почему леса полны москитами и комарами? Почему звери имеют когти и шкуру, а человек наг и беззащитен? И так далее в том же духе. Ответ на этот вопрос дает тот же основополагающий миф, получающий теперь только некоторое развитие: один из братьев-близнецов умен и ловок; ему удавались все его начинания. Другой — глуповат и неуклюж. Он хотел во всем подражать старшему и сотворил все дурные явления природы и жизни. В этом примитивном представлении заложены основы дуализма позднейших религий.

Следующий шаг развития приводит нас к эпохе позднеродового строя. Более высокий уровень культуры, более развитое мышление, более абстрактные вопросы, встающие перед человеком, способствуют дальнейшему расширению и усложнению основополагающего мифа.

Возникает идея начала всех начал; братья — устроители мира — превращаются в *создателей* мира, в творцов-демиургов. Они существуют с самого начала и создают мир из себя. Черты таких представлений мы находим уже в калифорнийском мифе о Мукате и Темайауите, но полного развития они достигают в иранской мифологии (Ормузд и Ариман). Вследствие исчезновения или отмирания дуальной организации постепенно забывается и теряет свое значение идея близнечности двух героев; они либо просто именуются братьями, либо и эта родственная связь игнорируется. В то же время углубляется противоположность их характеров, постепенно приобретающая известную социальную окраску. Два брата-близнеца, когда-то дружно действовавшие в борьбе с чудовищами, устраивавшие землю, создавшие людей, олицетворяют теперь два противоположных принципа — принцип добра и принцип зла. При таких условиях их братская связь начинает казаться нелепой и забывается, а братья — мифологические

герои превращаются в бога добра, владыку неба, и бога зла, владыку подземного царства. Так возникают дуалистические мотивы: не только Ормузд и Ариман Ирана, Сет и Гор Египта, Кецалькоатль и Тецкатлипока Мексики, но и бог и сатана богомильских и народных представлений входят в этот цикл.

Семантика близнецных образов сложна и запутана. Иногда, как мы видели, близнецы представляются сестрами, чаще братьями. Обычно образы их антропоморфны. Эти люди наделены некоторыми особыми способностями и силами, но все действия, побуждения и характеры их чисто человеческие. Местами (южные районы Австралии, запад Северной Америки, Западная Сибирь) принимают они зооморфные образы: сокола, ворона, койота, кролика, гагары, утки; наделяются способностью менять свою форму, превращаться из животных в людей и из людей в животных. Однако поступки, желания и побуждения их остаются всегда человеческими. Зооморфность у них — чисто внешняя и далеко не универсальная черта. Она отсутствует на севере Австралии, в Южной Америке, в Африке. Поэтому нет оснований рассматривать ее как стадию. В ней мы видим влияние тотемических воззрений, в некоторых случаях выраженное сильнее, в других слабее, но по большей части не связанное органически с близнецным мифом.

Солярные, лунарные и прочие астральные черты, которыми народные мифы наделяют часто близнецных героев, также не стоят в органической связи с основополагающим мифом; братья-близнецы мыслились первоначально вполне антропоморфными, иногда зооморфными существами и лишь на сравнительно поздней ступени развития, в эпоху расцвета анимистического мировоззрения и культов природы, приобрели астральные черты. Во всяком случае, таковые начисто отсутствуют в австралийских мифах, лишь кое-где появляются в Меланезии и Южной Америке, но получают широкое распространение в Полинезии и Индонезии, в древних культурах Америки (Мексики, Перу), наконец, в Египте и Ассирио-Вавилонии.

Похождения близнецных братьев многообразны и пестры. Уже появление их на свет сопровождается необычайными событиями: в древнейших вариантах они выходят из камня или дерева. В более поздних их рождает женщина, зачавшая чудесным образом (ветер, солнечный луч, градинка, яблоко и т. п.). Рождение братьев вызывает смерть матери. Братья растут не по дням, а по часам. Страшася по миру, они создают особенности современного ландшафта, очищают землю от чудовищ (свинья-каннибалка, ягуар, безымянные и неизвестные чудовища). Братья ссорятся и сражаются между собой часто еще во чреве матери, братья создают людей из глины или дерева, делают первых животных, дают людям огонь и основные элементы культуры (лук и стрелы, ткачество, земледелие и т. д.). Братья учреждают фратрии и

вводят ряд других социальных институтов. Это — черты, общие мифологии всего мира, восходящие к древнейшему прототипу основополагающего мифа, повсеместно зародившегося самопроизвольно и самостоятельно. Но в различных частях земного шара и различных ареалах к этому мифу примешивались сюжеты и мотивы, составляющие локальные местные явления, распространявшиеся путем заимствования и передачи. Такова идея нырянья за илом в первичную воду (Северная Америка, Сибирь, Восточная Европа, Кавказ, Индия, Индонезия), неизвестная в Южной Америке, Африке, Океании; идея выуживания земли (Океания, Индия, древние германцы: Тор, выуживающий землю), потоп, идея которого распространена всюду, кроме Африки; южноамериканский сюжет братства, ищущих своего отца и сражающихся с ягуаром; финско-славянский сюжет утаивания земли сатаной; евразийский мотив собаки, сторожащей людей, созданной добрым братом и обманутой злым.

Миф о братьях-близнецах, возникший как отражение дуальной организации, является в подлинном смысле этого слова основополагающим мифом. Он возник не столько для удовлетворения чистой любознательности, сколько для осознания и утверждения дуальной организации. В рамках этого мифа очень долго развивались мифологические, эпические и религиозные представления человечества. В силу свойственного ему консерватизма первобытный человек не выдумывал новые сюжеты, а лишь вплетал их, по мере возникновения новых требований, в старую основу. Близнецный миф — корень, из которого выросли различные ветви мифологического и религиозного творчества человечества. Можно указать четыре основных ствола, ответвившихся от этого корня.

Во-первых, мироустроительные и космогонические мифы, не только первобытных, но и культурных народов. Мы убедились в этом на австралийском, меланезийском, американском и африканском материалах. Мы проследили близнецные мотивы в мифологии более близких нам культур: Сет и Гор, Ромул и Рем принадлежат к этому стволу⁹.

Во-вторых, образы верховных божеств, как дуалистических, так и монотеистических религий. Нетрудно было это показать в отношении Ормузда и Аримана, Шу и Тефнут, Атума и Ра, Сина и Мардука, Ниниба и Шамаша, Ульгения и Эрлика, Тангороа и Ронго, Кецалькоатля и Тецкатлипоки, Юмо и Кереметя, Нумиторума и Куля. Но из дуалистических представлений можно вывести также многие монотеистические образы: перуанского Виракочи, древнееврейского Иеговы, христианского бога (с антиподом сатаной), древнеславянского Перуна (с антиподом Волосом).

⁹ Главы о пережитках дуальной организации в Египте, на Ближнем Востоке, в Греции, Риме и на Кавказе не вошли в настоящее издание по причинам, отмеченным в комментарии к стр. 284.— *Ред.*

Всякая религия по природе своей дуалистична. Она всегда знает борьбу злого и доброго начала. Только в великих мировых религиях бог, олицетворяющий доброе начало, добивается окончательной победы, торжества над злым началом, превращается в верховное, всевластное божество, низводящее своего противника на положение христианского сатаиы. Вся история религий есть поэтому история борьбы злого и доброго начала, борьбы, заканчивающейся обычно торжеством последнего. Монотеистическая религия повсеместно вырастает из религии дуалистической; сюжетной основой последней, как показало наше исследование, повсеместно служит близнечный миф.

В-третьих, на основе близнечного мифа сложились эпические произведения многих народов земного шара. Похождения братьев-близнецов Ханахпу и Хбаланкве составляют основное содержание эпоса древних майя; близнецы Саисар и Багдасар — главные герои «Давида Сасунского»; близнецы Ахснрти и Ахснартар — главные герои осетинского нартовского эпоса; Вейнемейнен и Ильмаринен «Калевалы» также оказываются братьями. Близнечные представления заметны и в древнегерманских сагах (Лоухи и Бальдур), в индусской «Махабхарате» и «Рамаяне» (братья Сунда и Упсунда, история Рамы, изгнанного с престола своим полукровным братом). Анализ этих ветвей эпоса, так же как поиски близнечных сюжетов в других эпических произведениях — дело будущих исследований.

Четвертый ствол составляют бесчисленные сказки, которые можно разделить на две группы: сказки о двух братьях, добром и злом, удачливом и неудачливом, умном и глупом, представляющие собой профанированную, низведенную до степени житейско-бытового рассказа форму древнего близнечного мифа; такова славянская сказка о Валигоре и Вырвидубе, русская сказка об умном и глупом братьях, наконец, многочисленные кавказские и индусские сказки того же цикла. Вторую группу составляют многочисленные сказки более сложного, синкретичного содержания, впитавшие в себя отдельные сюжеты близнечного цикла. Анализ одной из таких дагестанских сказок дан нами выше. Каждый читатель, ознакомившись с сюжетами, входящими в близнечный миф, без труда разыщет многие из них в бесчисленном множестве сказок.

Оглядываясь назад на пройденный путь, можно сказать, что в дуальной организации и близнечном мифе мы нашли чудесный корень жизни, от которого произросли многообразные разветвления социального, религиозного, мифологического, эпического и сказочного творчества человечества, корень, помогающий понять окаменелые институты, воскресить древних забытых героев, оживить их поблекшие черты, восстановить их древние подвиги и вывести их из темных недр народной памяти на светлое поле научного познания.

Источники и литература

На русском языке

- Энгельс Ф. Диалектика природы.— К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20.
- Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21.
- Абрамов Н. А. Описание Березовского края.— ЗИРГО, XII, 1857.
- Авдеев И. И. Песни народов манси. Омск, 1936.
- Агапитов Н. Н., Хангалов М. Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири.— ИВСОИРГО, XIV, № 1-2, 1883, 1—61.
- Адамец Л. Общая зоотехника. М., 1936.
- «Аламжи Мерген. Бурятский эпос», Л., 1936.
- «Алтайская церковная миссия», СПб., 1865.
- Андреев Н. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.
- Анисимов А. Ф. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1936.
- Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
- «Аносский сборник», Томск, 1915.
- Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1925.
- Анучин В. И. Предварительный отчет о поездке к енисейским осяткам в 1905 г.— «Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии», 1906, № 6, стр. 38—50.
- Анучин В. И. Об енисейских осятках (реферат лекции).— Газета «Красноярец», Красноярск, 1909, № 22—23.
- Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских осятков.— «Сборник музея антропологии и этнографии Академии наук», II, вып. 2, СПб., 1914.
- «Армянские предания и сказки».— СМОМПК, XXIV, 1898, отд. II, стр. 96—279.
- «Армянские сказки. Перевод Я. Хачатрянца с предисловием М. Шагинян». М., 1930.
- Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., I, 1865; II, 1868; III, 1869.
- Ахриев Ч. Несколько слов о героях в ингушских сказаниях.— «Сборник сведений о кавказских горцах», Тифлис, 1870, IV, отд. II.
- Ахриев Ч. Ингуши.— «Сборник сведений о кавказских горцах», Тифлис, 1875, VIII, отд. I.
- Балдунников А. Первый шаман.— «Бурятоведческий сборник», Иркутск, 1927, III—IV, стр. 67—68.
- Баранов Е. Сказки горских татар.— СМОМПК, XXIII, 1897, отд. III, стр. 3—48.
- Барсов А. Дагестанские сказки.— СМОПК, II, 1882, стр. 121—137.
- Баторов П. Белкование у аларских бурят и народные поверья.— «Бурятоведение», 1925, № 1, стр. 3—16.

- Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. М., 1833.
- Беннигсен А. Легенды и сказки Центральной Азии. СПб., 1912.
- Бехтерев В. Вотяки, их история и современное состояние.— «Вестник Европы», 1880, август — сентябрь.
- Богаевский П. Очерк быта сарапульских вотяков.— «Сборник материалов по этнографии, издаваемый Дашковским музеем», М., 1888, III, стр. 14—64.
- Богораз В. Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб., 1900.
- Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии.— ЭО, 1910, № 1-2, стр. 1—36.
- Богораз В. Г. Работа Г. И. Прокофьева среди остяко-самоедов.— «Этнография», 1928, № 2.
- Богораз В. Г. Предисловие к «Вогульским сказкам» В. Н. Чернецова. Л., 1935.
- Богораз В. Г. Чукчи, II. Религия. Л., 1939.
- Бонч-Осмоловский Г. А. Грот Киик-Коба. М.— Л., 1940.
- «Бурятские легенды и сказки».— ТТКОИОИРГО, III, вып. I, 1900; IV, вып. I—II, 1901; VI, вып. I, 1903; XV, вып. II, 1912.
- «Бурятские сказки и поверья. Собрания разными лицами».— ЗВСОИРГО по отделению этнографии, I, вып. 2, 1899.
- Бэрс Г. Натуралист на Амазонской реке. СПб., 1865.
- Вальтер Э., Вукичевич М. Сербские легенды о двух царствах — божьем и дьявола.— ЖС, 1915, I—II, стр. 101—114.
- Вамбоцыренов И. Аба-хайдак, облага у хоринских бурят.— ИВСОИРГО, XXI, 1894, № 2, стр. 29—35.
- Василевич Г. М. Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, I. Л., 1936.
- Васильев Б. А. Основные черты этнографии ороков.— «Этнография», 1929, № 1.
- Васильев В. В. Краткий очерк инородцев севера Туруханского края.— ЕРАОСПБУ, 1908, стр. 57—86.
- Вениаминов Б. Селение Салах-лу и татарские сказки, записанные в нем.— СМОМПК, III, 1883, стр. 101—139.
- Вениаминов И. Е. Записки об островах Уналашкинского отдела, I—III. СПб., 1840.
- Вербицкий В. И. Происхождение шаманства.— «Томские губернские ведомости», 1865, № 6, № 18.
- Вербицкий В. И. Миросозерцание и народное творчество инородческих племен.— «Литературный сборник, издаваемый редакцией „Восточного обозрения“», СПб., 1885, стр. 337—351.
- Вербов Г. О. Ненецкие былины и сказки. Салехард, 1937.
- Вербов Г. О. Пережитки родового строя у ненцев.— СЭ, 1939, № 2, стр. 43—67.
- Верещагин Г. Вотяки Сарапульского уезда.— ЗИРГО, по отделению этнографии, XIV, 1889, вып. 3.
- Веселовский А. Н. Розыскания в области русского духовного стиха. Дуалистическое поверье о мироздании.— ИОРЯС, 1889, № 6.
- Веселовский А. Н. К вопросу о дуалистических космогониях.— ЭО, 1890, № 2, стр. 32—48.
- Веселовский А. Н. Прометей в кавказских легендах и мировой поэзии.— «Этюды и характеристики», II. М., 1912.
- Винников И. Н. Л. Я. Штернберг как исследователь первичных социальных форм.— Сб. «Памяти Л. Я. Штернберга», Л., 1930.
- Винников И. Н. Некоторые вопросы социальной организации австралийцев.— СЭ, 1934, № 4, стр. 3—33.
- Винников И. Н. Из архива Льюиса Генри Моргана. М.— Л., 1935.
- Винников И. Н. Четвертое издание книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Опыт текстологического

- анализа.—Сб. «Вопросы истории доклассового общества», М.—Л., 1936, стр. 31—178.
- Виташевский Н. К материалам о якутских сказках.—ЖС, 1912, II—IV, стр. 449—466.
- Владимирцев Б. Общественный строй монголов. Л., 1934.
- Власова В. Ф. Эскимосы острова Врангеля.—«Советская Арктика», 1935, № 5, стр. 60—65.
- Врангель Ф. Н. Обитатели северо-западных берегов Америки.—«Сын отечества», СПб., 1839, VII, стр. 51—82.
- Георги. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, I—IV. СПб., 1777.
- Геродот. История. Перевод Мищенко. М., 1888.
- Гильфердинг А. История балтийских славян. М., 1855.
- Гондатти Н. Л. Следы языческих верований у маньчжур.—«Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии. Труды этнографического отдела», VIII, М., 1888, стр. 49—73.
- Городцов П. Западносибирские легенды о творении мира и борьбе духов.—ЭО, 1909, № 1, стр. 50—63.
- Горохов Н. Следы шаманства у якутов.—ИВСОИРГО, XIII, 1882, № 3, стр. 36—39.
- Горчаков И. Обряд гиялков.—«Народная газета», 1864, № 38.
- Грен А. Зырянская мифология.—«Коми-Му», 1925, № 1.
- Григоровский Н. Описание Васюганской тундры.—ЗССОИРГО, VI, Омск, 1884, стр. 4—68.
- «Грузинские предания и сказки».—СМОМПК, XXIV, 1898, отд. II, стр. 72—95.
- «Грузинские сказки. Составил Н. Доладзе», М., 1937.
- Гэрли Ф. На гидроплане к людям каменного века. М.—Л., 1929.
- «Давид Сасунский. Армянский народный эпос», М.—Л., 1939.
- Далгат Б. Первобытная религия чеченцев.—«Терский сборник», вып. 3, кн. 2, Владикавказ, 1898, стр. 44—132.
- Дамасев Д. Легенда о происхождении шаманизма и падении волшебства.—«Бурятоведческий сборник», III—IV, 1927, стр. 69—70.
- Джаксон. Зороастра. СПб., 1903.
- Добровольский В. Смоленский этнографический сборник.—ЗИРГО, отделение этнографии, XX, 1891, ч. I.
- Долгих Б. О. Население полуострова Таймыр.—«Северная Азия», 1929, № 2.
- Долгих Б. О. Кеты. Иркутск, 1934.
- Долгих Б. О. Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938.
- Драгоманов М. Забележки върху славянските религиозни-етически легенди.—«Сборник за народни умотворения наука и книжнина», VIII, София, 1892, стр. 256—314.
- Дубасов П. Исторические известия о мордве, населяющей Тамбовскую губернию.—«Древняя и новая Россия», 1881, март, стр. 590—597.
- Дунин-Горкавич А. А. Тобольский Север. Этнографические очерки местных инородцев. Тобольск, 1911.
- Ербен К. О словенской мифологии.—«Русская беседа», IV, 1857, стр. 70—128.
- Ефименко П. П. Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени. Изд. 2. Л., 1938.
- Забанов М. Бытовые черты в эпических произведениях эхирит-булагатов. Верхнеудинск, 1929.
- Загоскин Л. А. Пешеходная опись части русских владений в Америке, I—X. СПб., 1847.
- «Законы Ману. Перевод с санскритского С. Д. Эльмановича», СПб., 1913.
- Зарубин И. Белуджские сказки.—«Труды Института востоковедения АН СССР», IV, Л., 1932.
- Зеланд Н. О гиялках.—«Известия Общества любителей естествознания, антропологии, этнографии», М., 1886, XLIX, вып. 3.

- Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. М.—Л., 1936.
- Знаменский П. Горные черемисы Казанского края.— «Вестник Европы», 1867, декабрь, стр. 30—71.
- Золотарев А. М. Происхождение экзогамии.— «Известия ГАИМК», X, 1931, вып. 2—4.
- Золотарев А. М. Кардинал Шмидт и Отмар Шпанн.— «Сообщения ГАИМК», 1932, № 1—2.
- Золотарев А. М. Буржуазная этнография и вопрос о первобытном коммунизме.— «Под знаменем марксизма», 1933, № 5, стр. 208—234.
- Золотарев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.
- Золотарев А. М. Фриц Грæбнер.— СЭ, 1936, № 1.
- Золотарев А. М. Новые данные о тунгусах и ламутах.— «Историк-марксист», 1938, № 2, стр. 63—89.
- Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
- Золотарев А. М. К истории ранних форм группового брака.— «Ученые записки исторического факультета. Московский областной педагогический институт», II, М., 1940, стр. 144—170.
- Иванов С. В. Орпаментика, религиозные представления и обряды, связанные с амурской лодкой.— СЭ, 1935, № 3—4.
- Ивановский В. Дьявол — творец солнца. Торгаутское сказание.— ЭО, 1890, № 4.
- «Из мингрельских преданий».— СМОМПК, XXIV, 1898, отд. II, стр. 1—52.
- «Имеретинские сказки».— СМОМПК, XXXIII, 1904, отд. III, стр. 14—65.
- «Имеретинские сказки и предания».— СМОМПК, XXIV, 1898, отд. II.
- «Ине-Хон. Хантыйские героические песни и легенды в обработке И. Н. Еганцева. Предисловие и комментарии И. Попова», Свердловск, 1935.
- Ионов В. Обзор литературы по верованию якутов.— ЖС, 1914, III—IV, стр. 317—372.
- Ионов В. К вопросу об изучении дохристианских верований якутов.— СМАЭ, V, 1918, вып. I.
- Иохельсон В. И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора. СПб., 1900.
- Иохельсон В. И. Об азиатских и америкаиских моментах в мифах коряков.— «Землеведение», 1904, III, стр. 33—41.
- Иславин В. Самоеды в их домашнем и общественном быту, СПб., 1847.
- «Исторические сведения о сибирских тунгусах вообще и о забайкальских в особенности».— «Сибирский вестник», 1822, XVIII—XX.
- «Кабильские сказки», Пг., 1923.
- Кагаров Е. Религия древних славян. М., 1918.
- Кайтамазов А. Сказания о нартах.— СМОМПК, VII, 1889, отд. II, стр. 3—11.
- Калачев А. Поездка к теленгитам на Алтай.— ЖС, 1896, III—IV, стр. 477—488.
- «Калевала», М.—Л., 1933.
- Каргер Н. Отчет об исследовании родového состава населения бассейна реки Гариц.— «Известия Комиссии по изучению племенного состава АН СССР», 1926, № 3.
- Каруновская Л. Следы группового брака у батаков Суматры.— Сб. «Вопросы истории доклассового общества», М.—Л., 1936, стр. 329—363.
- Кастрен М. А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири.— «Магазин землеведения и путешествий», II, М., 1860.
- Кириллов А. Гиляки.— «Древняя и новая Россия», 1881.
- Кламен К. Так называемый монотеизм первобытных людей.— Сб. «Происхождение религии в понимании буржуазных ученых», М., 1932, стр. 198—226.
- Клеменц Д. Несколько образцов бубнов минусинских инородцев.— ЗВСОИРГО по отделению этнографии, II, вып. 2, 1890.
- Клеменц Д., Хангалов М. Н. Общественные охоты у северных бурят.— «Материалы по этнографии России», I, СПб., 1910, стр. 117—154.

- Кондаков И. Сильный и сметливый. Бурятская сказка о двух братьях.— ТТКОПОИРГО, VIII, 1905, вып. I, стр. 14—18.
- Константинов И. Чоно-Батор (бурятское сказание).— «Сибирский архив», 1912, январь, стр. 184—190.
- Коробка. Образ птицы, творящей мир.— ИОРЯС, 1909, № 4; 1910, № 1.
- Косвен М. О. Происхождение обмена и меры ценности. М.— Л., 1927.
- Косвен М. О. Половые отношения и брак в первобытном обществе. М., 1928.
- Косвен М. О. Первобытная власть.— «Революция права», 1929, № 2.
- Косвен М. О. Матриархат в Западной Африке.— СЭ, 1934, № 1-2, стр. 40—66.
- Косвен М. О. Морган и Энгельс.— Сб. «Вопросы истории доклассового общества», Л., 1936, стр. 14—30.
- «Космогоническая легенда карел Олонецкого края».— ЭО, 1892, № 4, стр. 189—190.
- Коссович. Четыре статьи из Зендавесты. СПб., 1861.
- Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. СПб., 1786.
- Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений гилияков острова Сахалина.— «Этнография», 1929, № 1, стр. 78—103.
- Кривчовский Е. Ю. Энгельс и вопросы развития социальной организации австралийских племен.— «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1934.
- Кривчовский Е. Ю. Системы родства как источник реконструкции развития социальной организации австралийских племен.— Сб. «Вопросы истории доклассового общества», Л., 1936, стр. 257—329.
- Кроль М. Охотничье право и звериный промысел у забайкальских бурят.— ИВСОИРГО, XXV, 1895.
- Кропоткин П. А. Взаимопомощь среди животных и людей. СПб., 1904.
- Ксенофонтов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. Иркутск, 1928.
- Ксенофонтов Г. В. Шаманизм и христианство. Иркутск, 1929.
- Кулаков П. Буряты Якутской губернии.— ИВСОИРГО, XXVI, 1896, № 4-5, стр. 118—167.
- Кулаковский А. Материалы для изучения верований якутов.— «Записки Якутского краевого географического общества», кн. I, 1923, Якутск.
- Кущелевский Л. Северный полюс и земля Ямал. СПб., 1868.
- Ланг А. Мифология. М., 1901.
- Ландышев С. С. Космогонии и феогонии алтайцев-язычников.— «Православный собеседник», 1866, март, стр. 302—334.
- Лепехин И. Дневные записки путешествия в 1768—1769 гг. СПб., 1795—1814, I—IV.
- Лисянский Ю. Ф. Путешествие вокруг света, I—II, СПб., 1812.
- Литке Ф. П. Путешествие вокруг света в 1826—1829 гг., I—III. СПб., 1834—1835.
- Лопатинский Л. Кабардинские предания, сказания и сказки.— СМОМПК, XII, 1891.
- Лопатинский Л. Предисловие к СОМПК, XVII, 1893.
- Любимов И. Из бурятских народных сказаний.— «Сибирский архив», 1912, XI, стр. 901—902.
- Маак Р. Виллойский округ Якутской области, ч. 3. СПб., 1887.
- Максимов А. Н. Что сделано по истории семьи? Очерк современного положения вопроса о первобытных формах семьи и брака. М., 1901.
- Максимов А. Н. К вопросу о тотемизме у народов Сибири.— УЗИИ РАНИОН, VII, 1926.
- Максимов А. Н. Накануне земледелия.— УЗИИ РАНИОН, VI, 1929.
- Максимов А. Н. Материнское право в Австралии. М.— Л., 1930.
- Мансика В. Финские варианты к дуалистической легенде о сотворении мира.— ЭО, 1909, стр. 170—172.
- Марков А. «Море Тивериадское» в дуалистической легенде о сотворении мира.— ЭО, 1912, № 1-2, стр. 64—75.

- Миклухо-Маклай П. Н. Путешествия. М.—Л., 1936.
- Миллер В. Ф. Очерки арийской мифологии, I. М., 1876.
- Миллер В. Ф. Осетинские этюды. М., 1882.
- Миллер В. Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам.— ЖМНП, 1883, январь, стр. 100—116.
- Миллер В. Ф. Осетинские сказки.— «Сборник материалов по этнографии, издаваемый Дашковским музеем», М., 1885, I, стр. 113—140.
- Минаев И. Индийские сказки и легенды. СПб., 1876.
- Михайловский В. М. Шаманство. М., 1892.
- Морган Г. Древнее общество. Л., 1934.
- Мордвинов А. Инородцы, обитающие в Туруханском крае.— ЗИРГО по отделению этнографии, I, 1860.
- Мочульский В. О мнимом дуализме в мифологии славян.— «Русский филологический вестник», 1899, стр. 153—205.
- Мошков В. Гагаузы Бендерского уезда.— ЭО, 1901, № 4.
- Налимов В. Некоторые черты из языческого мирозерцания зырян.— ЭО, 1903, № 2, стр. 76—86.
- Невский Н. Айнский фольклор.— Сб. «Литература Китая и Японии», 1935, стр. 405—442.
- «Некто о Сибири и народах, в ней обитающих».— «Санкт-Петербургский журнал», 1806, № 7, стр. 92—109.
- Никифоров Н. Аноский сборник. Собрание сказок алтайцев с примечаниями Г. Н. Потанина.— ЗСОРГО, XXXVII, Омск, 1915.
- Овидий. Фасты. Сочинения П. Овидия Назона. Перевод Клеванова, т. III. М., 1874.
- Овчинников М. П. Из материалов по этнографии якутов. Легенды, сказки, предания.— ЭО, XXXIV, 1897, № 3, стр. 148—185.
- «О зачатии света сего, напечатано Срезневским В. И. в ИОРЯС, СПб., 1904, № 3, стр. 99—104.
- «О происхождении бурят, занятых ими нынешних мест за Байкалом и покорении их россиянами».— «Сибирский вестник», 1824, № 1.
- «О происхождении, вере и обрядах якутов».— «Любитель Словесности, издаваемый Николаем Остолоповым», I, СПб., 1806, стр. 117—147.
- «Описание якутов, их происхождение, население страны Ленской».— «Северный архив», 1882, № 15, стр. 204—221; № 16, стр. 273—301; № 17, стр. 367—381.
- Д'Орбиньи А. Живописное путешествие в Южную и Северную Америку. СПб., 1839.
- Островских П. Этнографические записки о тюрках Минусинского края.— ЖС, II—III, 1895.
- Островских П. Байшинские «остяки» (остяко-самоеды) Туруханского края в конце XIX в.— СС, 1931, № 7-8, стр. 161—182.
- Павловский В. Вогулы, Казань, 1907.
- Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи, ч. I—IV. СПб., 1773—1778.
- «Памятники народного творчества Осетии», вып. 2. Дигорское народное творчество. Владикавказ, 1927.
- «Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания», Владикавказ, 1925.
- Пекарский Э. К. Из преданий о жизни якутов до встречи их с русскими.— ЗИРГО, по отделению этнографии, XXXIV, 1909, стр. 145—156.
- Пекарский Э. К. Предания о том, откуда произошли якуты. Иркутск, 1925.
- Пекарский Э. К., Васильев В. Плащ и бубен якутского шамана.— «Материалы по этнографии России», СПб., 1910, I, стр. 93—116.
- Петри Б. Э. Школа шаманов у северных бурят.— «Сборник трудов профессоров и преподавателей Государственного Иркутского университета», вып. 5, науки гуманитарные, Иркутск, 1923, стр. 404—424 (I).

- Петри Б. Э. Территориальное родство у северных бурят. Иркутск, 1923 (II).
- Петри Б. Э. Элементы родовой связи у северных бурят. Иркутск, 1924 (I).
- Петри Б. Э. Брачные нормы у северных бурят. Иркутск, 1924 (II).
- Петри Б. Э. Внутривидовые отношения у северных бурят, Иркутск, 1925.
- Петри Б. Э. Степени посвящения бурято-монгольских шаманов. Иркутск, 1926.
- Пилсудский Б. Роды, беременность, выкидыши, близнецы, уроды, бесплодие и плодовитость у туземцев острова Сахалин.— ЖС, XIX, 1910, стр. 22—48.
- Плутарх. Сравнительные жизнеописания. СПб., 1814.
- Подгорбунский И. Из мифологии бурят и монголов шаманистов.— «Сибирский сборник», вып. V—VI, Иркутск, 1894.
- Потанин Г. Н. Очерки северо-западной Монголии, I—II. СПб., 1884; III—IV, 1883.
- Потанин Г. Н. Инородцы Алтая.— «Живописная Россия», XI, СПб., 1884.
- Потанина А. В. Из путешествий по Восточному Тибету и Китаю. М., 1895.
- Потанина А. В. Рассказы о бурятах, их вере и обычаях. М., 1912.
- Приклонский В. Л. О шаманстве якутов.— ИВСОИРГО, XVII, 1886, № 1-2, стр. 84—118.
- Приклонский В. Л. Материалы по этнографии якутов Якутской области.— ИВСОИРГО, XVIII, 1887, стр. 1—44.
- Приклонский В. Л. Три года в Якутской области.— ЖС, 1891.
- Прокофьев Г. Н. Остяко-самоеды Туруханского края.— «Этнография», 1928, № 2.
- Прокофьев Г. Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов.— «Известия Ленинградского Государственного университета», 1930, II, стр. 365, 373.
- Радченко В. Этюды по богомилству. Народные космогонические легенды славян и их отношение к богомилству.— ИОРЯС, 1940, IV.
- Ратцель Ф. Народоведение, I—II. СПб., 1902.
- Рашид-эд-Дин. История монголов. СПб., 1888.— «Труды Восточного отдела Русского археологического общества, т. XV.
- Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери.— ЭО, 1899, XL, XLI, стр. 1—2.
- Риттих А. Материалы для этнографии России. Казанская губерния, ч. I—II. Казань, 1870.
- Рогинский Я. Я. Проблема происхождения homo sapiens.— «Успехи современной биологии», IX, вып. I, 1938, стр. 115—136.
- Рычков Г. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769—1770 гг. СПб., 1770.
- Рычков К. Из области тунгусского творчества.— «Сибирский архив», 1914, XI, стр. 517—520.
- Семенов Л. «Амран». Драма осетинского писателя Е. Ц. Горитаева.— «Известия Горского педагогического института», V, Владикавказ, 1928, стр. 201—233.
- Сорошевский В. Л. Якуты. СПб., 1896.
- «Сказания бурят, записанные разными собирателями».— ЗВСОИРГО. по отделению этнографии, I, вып. 2, 1890.
- Слюнин Н. В. Охотско-Камчатский край, I—II. СПб., 1900.
- Смирнов И. Черемисы. Казань, 1889.
- Смирнов И. Мордва. Казань, 1895.
- Смирнов И. Остяки и вогулы (югра).— «Вестник и библиотека самообразования», 1904, № 2-4.
- Смолев Я. Бурятские легенды и сказки.— ТТКОПОИРГО, IV, 1901, I, стр. 42—65; VI, 1902, I, стр. 136—148; 1903, II, стр. 67—86.

- Смолев Я. Бурятская легенда о происхождении первого богдоденна и первого русского царя.— ТТКОПОИРГО, XV, 1912, вып. 2, стр. 56—65.
- Старцев Г. Остяки. Л., 1928.
- Страбон. География. Перевод Мищенко. М., 1879.
- Стрельников И. Д. Религиозные представления индейцев гуарани бассейна реки Верхней Параны.— СМАЭ, IX, 1930, стр. 293—341.
- Соколов М. Материалы и заметки по старославянской литературе, I—V, 1889.
- Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- Сумцов Н. Отголоски христианских преданий в монгольских сказках.— ЭО, 1890, № 3, стр. 1—21.
- Токарев С. А. Современное австраловедение.— «Этнография», 1928, № 1, стр. 79—107.
- Токарев С. А. О системах родства у австралийцев.— «Этнография», 1929, № 1, стр. 23—54.
- Токарев С. А. Родовой строй в Меланезии.— СЭ, 1933, № 2.
- Толстов С. П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен.— «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1935, № 9-10, стр. 3—41.
- Толстов С. П. Расизм и теория культурных кругов.— Сб. «Наука о расах и расизм», М.— Л., 1938, стр. 137—171.
- Толстов С. П. Черты общественного строя Восточного Ирана и Средней Азии по Авесте.— «История СССР», I—II. М.— Л., 1939 (на правах рукописи).
- Третьяков П. И. Туруханский край.— ЗИРГО, 1869, II, стр. 215—531.
- Трошанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань, 1902.
- Трошанский В. Ф. Наброски о якутах Якутского округа.— ИОАИЭ, XXVII, 1911, приложения.
- Туманян А. Дуализм персов. Извлечение из армянских писателей V в.— «Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского», М., 1914, стр. 393—410.
- Тэйлор Э. (Тайлор). Первобытная культура, I—II. СПб., 1897.
- Фамицин А. Божества древних славян. СПб., 1884.
- Финдейзен Г. Из поездки к кэто (енисейским осякам) в 1927—1928 гг.— «Северная Азия», 1929, № 2, стр. 126—131.
- Фрезер Д. Фольклор в Ветхом завете. М., 1931.
- Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М., 1923.
- Хангалов М. Н. Ээгэтэ-аба, облава на зверей у древних бурят.— ИВСОИРГО, XIX, 1888, стр. 1—27.
- Хангалов М. Н. Новые материалы о шаманстве у бурят.— ЗВСОИРГО по отделению этнографии, II, 1890, вып. 1.
- Хаханов А. С. Месхи.— ЭО, 1891, № 3, стр. 1—40.
- Худяков И. Верхоянский сборник.— ЗВСОИРГО по отделению этнографии, I, 1890, вып. 3.
- Чернецов В. Н. Вогульские сказки. Л., 1935.
- Чернецов В. Н. Термины средств передвижения в маньсийском языке.— Сб. «Памяти В. Г. Богораза», Л., 1937, стр. 349—367.
- Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества.— СЭ, 1939, № 2, стр. 20—43.
- «Чувашские сказки», М., 1937.
- Шантепи де ля Соссей Д. Иллюстрированная история религий. М., 1899.
- Шатилов М. Б. Ваховские остяки.— «Труды Томского краевого музея», Томск, 1931.
- Шашков С. С. Шаманство в Сибири.— ЗИРГО, II, 1864, стр. 1—105.
- Шведов С. П. Горный Алтай и его население, I, вып. 1. Кочевники Бийского уезда. Барнаул, 1900.
- Шебеста П. Среди карликов Малайи. Л., 1928.

- Шимкевич И. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов.— «Записки Приамурского отдела Русского географического общества», II, вып. 1, 1896.
- Шифнер А. Осетинские тексты. Приложение к т. XIV «Записок императорской Академии наук», СПб., 1868, № 4.
- Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России. СПб., 1855.
- Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края, I. СПб., 1883; II, 1889; III, 1903.
- Штейнен К. Среди диких народов Бразилии. М., 1931.
- Штернберг Л. Я. Остяцкая легенда о сотворении мира.— «Ежегодник Тобольского музея», XII, 1901, стр. 12—15.
- Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, СПб., 1908.
- Штернберг Л. Я. Турано-гановайская система родства (1912).— Сб. «Семья и род у народов Северо-Восточной Азии», Л., 1933 (I).
- Штернберг Л. Я. Гиляки, гольды, орочи, айны, негидальцы. Хабаровск, 1933 (II).
- Штернберг Л. Я. Античный культ близнецов в свете этнографии.— «Первобытная религия», Л., 1936.
- Шульце-Мезье Ф. Остров Пасхи. М.— Л., 1931.
- Щапов А. Бурятская улусная община.— ИВСОИРГО, V, 1875.
- Щукин Н. Поездка в Якутск. Изд. 2. СПб., 1844.
- «Якутский фольклор. Тексты и переводы А. Л. Попова», Л., 1936.
- Ястремский С. А. Остатки старинных верований у якутов.— ИВСОИРГО, 1897, XXVII, стр. 226—265.

На иностранных языках

- Engels F. Der Ursprung der Familie, des privateigentums und des Staates. Zürich, 1884.
- Acosta J. The Natural and Moral History of the Indies. London, 1880.
- Adams J. Remarks on the country extending from Cape Palmas to the River Conge. London, 1823.
- Alexander H. North American Mythology.— «The Mythology of all Races», X, Boston, 1916.
- Allen W., Thomson T. Narrative of the Expedition to the River Niger in 1841, I—II. London, 1948.
- «Ancient Hawaiian Civilization. By Handy, Emory, Bryan, Buck, Wise and others», Honolulu, 1933.
- Andersen J. Myths and Legends of the Polynesians. London, 1928.
- Ankermann B. Ost Afrika. Das Eingeborenenrecht. Stuttgart, 1929.
- Armstrong W. Rossel Island. An Ethnological Study. Cambridge, 1928.
- Arndt P. Die Religion der Nada (W. Flores, Kleine Sund-Inseln).— «Anthropos», XXII, 1929.
- Arndt P. Demon und Padzi, die feindlichen Brüder des Solor-Archipels.— «Anthropos», XXXIII, 1938, S. 1—58.
- Ashley-Montagu M. The Procreative Theories of Primitive Man.— «The Realist», 1929, October.
- Ashley-Montagu M. Coming into Being among the Australian Aborigines. A study of the Procreative Beliefs of the Native Tribes of Australia. London, 1937.
- «A tribal Survey to Mongalla Province», London, 1937.
- Bandelier A. The Islands of Titicaca and Koati. New York, 1940.
- Barbeau C. Huron and Wyandot Mythology.— «Geological Survey. Memoirs», 80. Ottawa, 1915.
- Barbeau C. Parallel between the Northwest coast and Iroquoian Clans and Phratries.— AA, 19, 1917, p. 403—405.

- Barnett H. The Nature of Potlatch.— AA, 40, 1938, № 3, 349—359.
- Basden G. Niger Ibos. London, 1938.
- Bateson G. Special Structure of the Jatmul people of the Sepik River.— «Oceania», Sydney, II, 1932, p. 245—292, 401—454.
- Baudin L. L'Empire Socialiste des Inca. Paris, 1928.
- Baumann H. Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der Afrikanischen Völker. Berlin, 1936.
- Beaucorps R. Les Bayansi du Bas-Kwilu. Louvain, 1933.
- Beaver W. Unexplored New Guinea. London, 1920.
- Bechaut H. Manuel d'archéologie Américaine. Paris, 1912.
- Beech W. The Suk. Their language and folklore. Oxford, 1911.
- Bell F. The Avoidance Situation in Tonga.— «Oceania», Sydney, VI, 1935, p. 175—198.
- Best E. The Maori, I—II. Wellington, 1924.
- Birket-Smith K., de Laguna F. The Eyak Indians of the Copper River Delta, Alaska. Kopenhagen, 1938, p. 123—127.
- Blackwood B. Tales of the Chippewa Indians.— «Folk-Lore», XL, 1929, p. 315—344.
- Blair E. The Indian Tribes of the Upper Missisipi Valley and Region of the Great Lakes. Cleveland, 1911.
- Boas F. Indianische Sagen von der Nordwestküste Amerikas.— «Verh. Berlin. Ges. Anthrop. Ethnol.», 1891—1895.
- Boas F. Kutenai tales.— 59 Bull. BAE, 1918.
- Bogoras W. The Chukchee.— «Publications of the Jesup North Pacific Expedition», XII, New York — Leiden, 1905, 1907.
- Böcklen E. Adam und Qain im Lichte der vergleichende Mythenforschung. Leipzig, 1907—1908.
- Bonney F. On some customs of the aborigenes of the River Darling.— JRAI, XIII, 1883, p. 122—137.
- Bose J. Dual organization in Assam.— «Journal of Department of Letters», 25, Calcutta, 1934 (rev. in: «Anthropologie», 45, 1935, p. 682—683).
- Breasted J. Ancient Records of Egypt, I—V. Chicago, 1906.
- Breasted J. Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. London, 1912.
- Brett W. The indian tribes of Guiana. London, 1868.
- Brett W. Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana. London, (N. D.).
- Briffault R. The mothers, I—III. London, 1927.
- Brincker P. Die Omumborombonga Sage der Herero.— «Globus», I, Braunschweig, 1886, S. 247—250.
- Brinton D. American Hero-Myths. A study in the native Religions of the Western Continent. Philadelphia, 1885.
- Brough Smyth R. The Aborigines of Victoria, I—II. London, 1878.
- Brown G. Notes on the Duke of York. Group N. Britania and N. Yreland.— JRGS, XLVII, 1877.
- Brown G. Melanesians and Polynesians. London, 1910.
- Browne J. Die Eingeborenen Australiens, ihre Sitte und Gebräuche.— «Petersmans Mitteilungen», 1856, S. 443—454.
- Buck P. Vikings of the sunrise. New York, 1938.
- Buschan G. Illustrierte Volkerkunde, B. I. Stuttgart, 1922.
- Bürger F. Die Küsten und Bergvölker der Gazellhalbinsel. Stuttgart, 1913.
- Bürger O. Acht Lehr- und Wanderjahre in Chile. Leipzig, 1909.
- Büttikofer J. Reisebilder aus Liberia, I—II. Leiden, 1890.
- Callocott E. A Tongan Theogony.— «Folk-Lore», XXX, 1919, p. 234—236.
- Cameron A. Notes on Some Tribes of New South Wales.— JRAI, XIV, 1884, p. 344—370.
- Campbell. J. Travels in South Africa, I—II. London, 1822.
- Carney A. Iranian Mythology.— «The Mythology of All Races», VI, Boston, 1917.

- Chalmers J. Notes on the Natives of Kiwai Island.—JRAI, XXXIII, 1903, p. 117—124.
- Charlevoix F. Histoire générale de la Nouvelle France. Paris, 1774.
- Cicero M. Tullius. De Republica, Scripta quae manseruat omnia. Edidit C. Mueller, II, part IV. Lipsiae, 1910.
- Cieza de Leon P. The Travels a. d. 1532—1550 contained in the first part of his Chronicle of Peru. London, 1864.
- Cieza de Leon P. The Second Part of the Chronicle of Peru. London, 1883.
- Clement E. Ethnographical Notes on the Western Australian Aborigines. Leiden, 1904.
- Codrington R. On Social Regulation in Melanesia.—JRAI, XVIII, 1888, p. 306—314.
- Codrington R. The Melanesians. Oxford, 1891.
- Colden C. The History of the Five Indian Nations of Canada, I—II. New York, 1922.
- Cole F. Family, Clan and Phratry in Central Sumatra. Essay presented A. Kroeber. Berkley, 1936.
- Coll P. Contes et legendes des Indiens de Surinam.—«Anthropos», II, 1907, p. 682—690; III, 1908, p. 482—488.
- Collins D. An Account of the English Colony in New South Wales from first settlement in 1788. 2 ed., London, 1804.
- Coon C. Tribes of the Rif. Cambridge, 1931.
- Cooper J. Analytical and critical of the Tribes of Tierra del Fuego.—63 Bull. BAE, 1917.
- Corlette A. Notes on the Natives of the New Hebrides.—«Oceania», Sydney, 1935, V, p. 474—487; 1936, VI, p. 48—65.
- Cortès F. Correspondance avec l'empereur Charles-Quint. Suisse, 1779.
- Cox W. New Ireland Mythes.—«Man», London, XIII, 1913, p. 195—199.
- Cristobal de Molina. The Fables and Rites of the Incas.—«Narratives of the Rites and Law of the Inkas», London, 1873.
- Crooke W. The Tribes and Castes of the North West Provinces. Calcutta, 1896 (I).
- Crooke W. The Popular Religion and Folk-Lore of Northern India, I—II. Westminster, 1896 (II).
- Culwick A. Ukena of the Rivers. London, 1935.
- Cumont F. Reserches sur le manicheisme, I. La Cosmogonie manicheeuve. Bruxelles, 1908.
- Cunningham P. Two Years in New South Wales, I—II. London, 1827.
- Cunow H. Die Verwandtschaftsorganisationen der Australneger. Stuttgart, 1894.
- Cunow G. Geschichte und Kulture des Inkareiches. Amsterdam, 1937.
- Cunow H. Die Sociale Verfassung des Inka Reiches. Stuttgart, 1896.
- Curr E. Australian Race, I—II. Melbourne—London, 1886; III, 1887.
- Curtin J. A Journey in Southern Siberia. The Mongols, their religion and their myths. London, 1909.
- Cushing F. H. Zuni Fetiches.—AR BAE, 2, 1883.
- Cushing F. H. Outlines of Zuni Creation Myths.—AR BAE, 13, 1896.
- Dähnhardt O. Natursagen. Eine Sammlung naturdentender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden, I—IV. Leipzig—Berlin, 1907—1912.
- Danks B. Marriage Customs of the New Britain Group.—JRAI, XVIII, 1889, p. 281—294.
- Darmesteter J. Ormuzd et Ahriman, leurs origines et leurs histoire. Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes. Paris, 1877.
- Davidson D. The Chronological Aspects of Certain Australian Social Institutions. Philadelphia, 1928.
- Deacon B. The Regulation of marriage in Ambrym.—JRAI, LVII, 1927, p. 325—342.
- Deacon B. Malekula. A vanishing people in the New Hebrides. London, 1934.
- Decle L. Three Years in Savage Africa. London, 1898.

- De Lóng J. The Natchez Social System.— «Proceedings of 23 International Congress Americanists», New York, 1930.
- Diaz del Castillo B. The Discovery and conquest of Mexico (1517—1521). London, 1928.
- «Diodor's von Sicilien Historische Bibliothek», Stuttgart, 1831.
- «Diodorus Bibliotheca Historica, Edidit F. Vogel», Lipsiae, 1838—1906.
- Dionysius von Halicarnas. Werke. Stuttgart, 1832.
- Donner K. Ethnological Notes about the Jenisea-Ostyak.— MSFOU, LX, LXVI, Helsinki, 1933.
- Dorsey J. Omaha Sociology.— AR BAE, 3, 1884.
- Dorsey J. Siouan Sociology.— AR BAE, 15, 1897.
- Driver H. Wappo Ethnography.— UCP AE, XXXVI, 1936, p. 179—220.
- Du Chaillu P. Journey to Aschongo Land. London, 1867.
- Earl G. On the Aboriginal Tribes of the North Coast of Australia.— JRGS, XVI, 1846, p. 239—251.
- East E., Jones D. Inbreeding and outbreeding. Their genetic and sociological significance. Philadelphia—London, 1919.
- Egidi V. Mythes et légendes des Kuni, British New Guinea.— «Anthropos», VIII, 1913, p. 978—1010; IX, 1914, p. 392—405.
- Ehrenreich P. Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker. Berlin, 1905.
- Eitrem S. Die gottlichen Zwillinge bei den Griechen.— «Skripter udgiv. of Viedenskabsselskabet i Christiania», 1902, II, Christiania, 1903.
- Elkin A. The Dieri Kinship System.— JRAI, LXI, 1931, p. 493—498 (I).
- Elkin A. The Social Organization of South Australian Tribes.— «Oceania», Sydney, 1931, II, (II).
- Elkin A. The Kopera. The settlement of Grievance.— «Oceania», Sydney, 1934, II, p. 191—198 (III).
- Elkin A. Totemism in North-West Australia.— «Oceania», Sydney, 1933, III, p. 257—297, 435—482; IV, p. 54—65.
- Elkin A. Kinship in South Australia.— «Oceania», Sydney, 1938, VIII, p. 449—452; IX, p. 41—71.
- Elliot-Smith J. Human History. 2 ed. London, 1934.
- «Emin Pasha in Central African, being collection of his letters and journals», London, 1888.
- Endle S. The Kacharis. London, 1911.
- Erman A., Ranke H. Aegypten und aegyptisches Leben in Alterthum. Tübingen, 1923.
- Evens-Pritchard E. Ethnological Observation in Dar Fung.— «Sudan Notes and Records», XV, 1932.
- Eylmann E. Die Eingeborenen der Kolonie Südastralien. Berlin, 1908.
- Falkner Th. Description des terres Mageelaniques et des pays adjacens, I—II. Lausanne, 1787.
- Findeisen H. Bei dem Fischer—und Jägervolk der Jenissei Ostjaken in Nord-Sibirien.— «Der Erdball», Berlin, 1928, 9.
- Findeisen H. Reisen und Forschungen in Nordsibirien. Skizzen aus dem Lande der Jenissejostjaken. Berlin, 1929.
- Fischer H. Th. Het symmetrisch cross-cousin huwelyk in Nederl. Indie. Tydschrift vor Ind. Taol.— «Landen Volkenkunde», LXXVI/3, 1936, S. 359—371.
- Fison L. The Nanga or Sacred Stone Enclosure of Wainimala.— JRAI, XIV, 1885.
- Fison L., Howitt A. Notes on the Australian Class-System.— JRAI, XII, 1883 (I).
- Fison L., Howitt A. From mother-right to father-right.— JRAI, XII, 1883 (II).
- Fison L., Howitt A. On the Deme and the Horde.— JRAI, XIV, 1884, p. 142—168.
- Fison L., Howitt A. Kamilarai and Kurnai. Melbourne, 1880.

- Fison L., Howitt A. Further Notes on the Australian Class-Systems.— JRAI, XVII, 1888.
- Fletcher G., La Flesch T. The Omaha Tribe.— AR BAE, 27, 1911.
- Fokken H. Gottesanschauungen und religiöse Ueberlieferung der Masai.— AfA, 43, 1916, S. 237—252.
- Forrest J. On the Natives of Central and Western Australia.— JRAI, V, 1876, p. 316 seq.
- Fox C. The Threshold of the Pacific. London, 1924.
- Frazer J. Totemism and Exogamy, I—IV. London, 1910.
- Frazer J. Folk-Lore in the old Testament, I—III. London, 1919.
- Frazer J. The belief in immortality and the worship of dead, I—II. London, 1922.
- Frazer J. Adonis, Attis, Osiris, I—II. London, 1925.
- Frazer J. Myths of the Origin of Fire. London, 1930.
- Frazer J. Totemica. A supplement to Totemism and Exogamy. London, 1937.
- Frazer J. The Native Races of Africa and Madagascar. London, 1938.
- Frazer J. The Native Races of America. London, 1939.
- Friederici G. In den vorkolumbischen Verbindungen der Südseevölker mit Amerika.— «Anthropos», XXIV, 1929, S. 441—489.
- Fürer-Heimdorf C. Staat und Gesellschaft bei den Naga.— ZfE, 64, 1932, S. 8—40.
- Gahs A. Kopf Schädel und Langknochenopfer bei Rentiervölker. Wien, 1928.
- Garfield V. Tsimshian Clan and Society.— «University of Washington. Publications in Anthropology», vol. 7, № 3, Seattle, 1939, p. 167—340.
- Garsilaso de la Vega. Royal Commentaries of the Inca, I—II. London, 1869, 1874.
- Gason S. On the Tribes Dieyeri. Aumive etc.— JRAI, XXIV, 1886.
- Gason S. Note on the Dieyeric Tribes of South Australia.— JRAI, XVI, 1888, p. 181—185.
- Gason S. The Dieyeric Tribe.— JRAI, XVII, 1889, p. 94—95.
- Ghurye G. Dual Organisation in India.— JRAI, LIII, 1923, p. 79—91.
- Gifford E. Dichotomous Social Organisation in South Central California.— UCP AE, XI, 1916, p. 291—296.
- Gifford E. Clans and Moieties in Southern California.— UCP AE, XIV, 1918, N 2.
- Gifford E. Mowok Lineages and the Political Unit in Aboriginal California.— AA, 28, 1926, p. 389—401.
- Gifford E. Tongan Society.— «Bernice P. Bishop Museum, Bulletin», № 64, Honolulu, 1929.
- Gifford E. The Northpork Mono.— UCP AE, XXXI, 1932, p. 15—65.
- Gilbert W. Eastern Cherokee Social Organization. Social Anthropology of North American Tribes, Chicago, 1937, p. 285—341.
- Gill W. Myths and Songs from the South Pacific. London, 1876.
- Gillen F. Anthropology of Arunta. Report on the Work of the Horn. Scientific Expedition to Central Australia, part IV. London—Melbourne, 1896.
- Goldie H. Calabar and its Mission. A new edit. Edinburgh—London, 1901.
- Graebner F. Kulturkreise und Kulturschichte in Oceania.— ZfE, XXXVII, 1905.
- Graebner F. Die soziale System in Südsee.— «Zeitschrift für Socialwissenschaft», 1908.
- Graebner F. Thor und Maui.— «Anthropos», XIV—XV, 1919—1920, S. 1099—1119.
- Grau R. Die Gruppenehe, ein Volkerkundliches Probleme. Leipzig, 1931.
- Gressmann, Ranka. Texte und Bilder zum alten Testament, I—II. Tübingen, 1909.
- Grey G. Journals of two Expeditions of Discovery North-West and West Australia during the years 1837—1839, I—II. London, 1841.
- Grey G. Polynesian Mythologie. London, 1855.
- Gurdon P. The Khasis. 2 ed. London, 1914.

- Gusinde M. Das Brüderpaar in der Südamerikanischer Mythologie. («Proceedings of the XXIII International Congress of Americanists (1928)» Washington, 1930, p. 687—698.
- Haeckel J. Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux Indianer.— «Anthropos», XXXII, 1937, S. 210—239.
- Haeckel J. Clan-Reziprosität und Clan-Antagonismus in Rhodesia und deren Bedeutung für des Probleme des Zweiklassensystem.— «Anthropos», XXXIII, 1938, S. 654—656.
- Haeckel J. Zweiklassensystem. Männerhaus und Totemismus in Südamerika.— ZfE, LXXI, 1939, S. 426—454.
- Hagen B. Unter den Papua. Wiesbaden, 1899.
- Hahl A. Das mittlere Neumecklenburg.— «Globus», XCL, 1907.
- Hardisty W. The Loucheux Indians.— «Smithsonian Reports», 1866.
- Harris R. Boanerges. Cambridge, 1913.
- Harrison J. Mythology and Monuments of Ancient Athens. London, 1890.
- Herodotus. Historiae. Edidit H. Kallenberg. Lipsiae, 1911.
- Herskovite M. Dahomey, An ancient West African Kingdom, I—II. New York, 1938.
- Hewitt J. Seneca Fiction. Legends and Myths.— AR BAE, 32, 1918.
- Hinde S., Hinde H. The Last of the Masai. London, 1901.
- Hobley C. Eastern Uganda. An Ethnological Survey. London, 1902.
- Hocart A. Note on the Dual Organization on Fiji.— «Man», London, XIII, 1913.
- Hocart A. Note on the Dual Organization on Fiji.— «Man», London, XIV, 1914, № 2, 2—3.
- Hocart A. Early Fijians.— JRAI, XLIV, 1919, p. 42—52.
- Hocart A. Law Islands Fiji.— «Bernice P. Bishop Museum Bulletin», № 62, Honolulu, 1929.
- Hodson T. The Naga Tribes of Manipur. London, 1911.
- Hoffman W. The Menomini Indians.— AR BAE, 14, 1896.
- Hogbin J. Law and Order in Polynesia. London, 1934.
- Hogbin J. Native Culture of Wages.— «Oceania», Sydney, 1935, V, p. 308—337.
- Hogbin J. The Hill People of North-East Guadalcanal.— «Oceania», Sydney, 1937, XIII, p. 62—89.
- Hollis A. The Masai, their language and folklore. Oxford, 1905.
- Hollis A. The Nandi, their language and folk-Lore. Oxford, 1909.
- Holmberg U. Ethnographische Skizzen über die Völker des Russischen Amerika.— «Acta Societatis Scientiarum Fennicae», Helsingfors, 1855, S. 281—420.
- Holmberg U. Finno-Ougrien, Siberian.— «The Mythology of All Races», IV, Boston, 1927.
- Horn G., Aiston G. Savage Life in Central Australia. London, 1924.
- Howitt A. On some Australian beliefs.— JRAI, XIII, 1884.
- Howitt A. Notes on the Australian Class Systems.— JRAI, XVIII, 1888, p. 31—72.
- Howitt A. On the organization of Australian Tribes.— «Transactions of the Royal Society of Victoria», v. I, part II, 1889 (I).
- Howitt A. Note on the Descent in the Dieri Tribe.— JRAI, XIX, 1889, p. 90 (II).
- Howitt A. The Dieri and other kindred Tribes of Central Australia.— JRAI, XX, 1890, p. 30—104.
- Howitt A. Adress by the President of the section of the Anthropology. Report of the Third Meeting of the Australasian Association for the Advancement of Science. 1891, p. 342—351.
- Howitt A. The Native Tribes of South East Australia. London, 1904.
- Howitt A. The Native Tribes of South-East Australia.— «Folk-Lore», XVII, 1906.
- Howitt A. Australian Group Relationship.— JRAI, XXXVII, 1907.

- Hutton J. The Angami Nagas. London, 1921.
- Jean C. La Religion Sumérienne. Paris, 1931.
- Jensen A. Im Lande des Gada, Wanderungen zwischen Volkstrümmern. Südabessiniens. Stuttgart, 1936.
- Jeremias A. Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Leipzig, 1906.
- Jeremias A. Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur. Leipzig, 1913.
- Jerks B., Jerks A. The Great Apes. A study of Anthropoid life. New Haven, 1929.
- Jochelson W. The Koryak. Publications of the Jesup North Pacific Expedition, VI. New York — Leiden, 1904.
- Joye T. Mexican Archeology. London, 1914.
- Juan de Santa Cruz. An Account of the Antiquity of Peru. CM. «Narratives of the Rites and Law of the Inkas». London, 1873.
- Kaberry P. The Forrest River and Lyne River Tribes of North-West Australia.—«Oceania», 1935, V, p. 408—436.
- Karjalainen K. F. Die Religion der Jugra-Völker, Helsinki, I—II, 1921—1922; III, 1927.
- Kaufmann H. Kurze Ethnographie der nördlichen Sangtam Naga (Lephami), Assam.—«Anthropos», XXXIV, 1939, S. 207—245.
- Kellett E. A short history of religions. London, 1933.
- Kenton E. The Indians of North America. New York, 1927.
- King L. The seven tablets of Creation. London, 1902.
- Kirchhoff P. Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas.—ZfE, LXIII, 1931, S. 85—194.
- Kleintitschen P. Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes. Wien, 1924.
- Koch-Grünberg Th. Indianer Märchen aus Südamerika. Jena, 1921.
- Koch-Grünberg Th. Vom Roroima zum Orinoco, B. II. Mythologia. Leipzig, 1924.
- Koenig S. Cosmogonic Beliefs of the Hutsuls.—«Folk-Lore», XLVII, 1936, p. 368—371.
- Köhler J. Zur Urgeschichte der Ehe. Stuttgart, 1898.
- Koppers W. Die Anfänge des menschlichen Gesellschaftsleben. Wien, 1921.
- Koppers W. Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker.—«Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik», I, 1930.
- Koppers W. Der Totemismus als menscheitsgeschichtliches Problem.—«Anthropos», XXXI, 1936, S. 159—177.
- Krappe A. Les dieux jumeaux dans la Religion Germanique.—«Acta Philologica Scandinavica», Kobenhaven, 1931—1932, VI, p. 1—25.
- Krappe A. Zum antiken Zwillingskult im Lichte der Ethnologie.—ZfE, 66, 1934, S. 187—191.
- Krause A. Die Tlinkit-Indianer. Jena, 1885.
- Krickeberg W. Die Totonaken.—«Buessler Archiv», 1918, VII, 1—55.
- Kriege E. The Social System in the Zulus. London — New York, 1936.
- Kruse A. Mundurucu Moieties.—«Primitive Man», Washington, VII, 1934, № 4.
- Kunike H. Zur Astralmythologie der nordamerikanischen Indianer.—IAE, XXVII, 1926.
- Lagae O. Les Azande ou Niam-Niam. Bruxelles, 1926.
- Lang A. The Making of Religion. London, 1909.
- Lang A., Atkinson. Social Origin and primeval law. London, 1903.
- Latcham R. The Totemism of the Ancient Andean People.—JRAI, LVII, 1927, p. 55—69.
- Leenhardt M. Notes d'ethnologie Neo-Calédonienne. Paris, 1930.
- Lehtisalo T. Entwurf einer Mythologie der Juraksamo jeden. Helsinki, 1924.
- Lenoir R. Sur l'institution du potlach.—«Revue Philosophique», XLVII, № 3—4, 1924, p. 233—267.
- Levi-Strauss C. Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo.—JSAP, XXVIII, 1936, p. 269—303.

- Lindenaу J. Beschreibung der Peschie Tungusen oder sogenannte Lamuten zu Echot, 1742.—Центральный Государственный архив древних актов, ф. 199.
- Lindenaу J. Beschreibung der Koraeken, ihre Sitten und gebräuchen welche unter ihnen selbst gesehen und durch Nachrichten erfahren 1734.—Центральный Государственный архив древних актов, ф. 199.
- Lindenaу J. Beschreibung der Tungusen, welche zu Udskoj Ostrog sind und sich in den gegens aufhalten, 1744 und 1745.
- Lindenaу J. Beschreibung der Jakuten. Sammlungen von Anno 1741 bis 1745.
- Loeb E. Patrilineal and matrilineal organization in Sumatra, the Batak and Minangkabau.—AA, 35, 1933, p. 26—56.
- Loeb E. Patrilineal and Matrilineal organization im Sumatra. The Minangkabau.—AA, 36, 1934, p. 26—56.
- Loeb E. Sumatra, its History and People. Vienne, 1935.
- Loewenthal J. Der Heilbringer in der irokesischen und der algonkinischen Religion.—ZfE, 43, 1913, S. 65—82.
- Lowie R. The Test-Theme in North American Mythology.—IAE, XXI, 1908, p. 97—148.
- Lowie R. Cosmogony and Cosmology of Mexico and South America.—ERaE, IV, 1911, p. 168—174.
- Lowie R. Dance Associations of the Eastern Dakota. New York, 1913.
- Lowie R. Exogamy and classificatory system of kinship.—AA, XVII, 1915.
- Lowie R. Notes on the Social Organization and Customs of the Mandan, Hidatsa and Crow Indians.—APAMNH, XXI, 1917.
- Lowie R. Primitive Society. New York, 1921.
- Lowie R. Shoshonean Tales.—JAFI, XXXVII, 1924.
- Lowie R. Some moot problemes in social organization.—AA, 36, 1934.
- Lowie R. American Culture History.—AA, 42, 1940, p. 409—429.
- Lublinsky J. Der Mythos von der Geburt.—ZfE, 64, 1932, S. 112—125.
- Lumholtz C. Au pays des Cannibales. Paris, 1890.
- Lumholtz C. Unknown Mexico. London, I—II. 1903.
- Luttig H. The Religious System and Social Organization of the Herero. Utrecht, 1934.
- Malinowsky B. The Family among the Australian Aborigines. London, 1914.
- Malinowsky B. Baloma, the Spirit of the Dead in the Trobriand Islands.—JRAI, XLVI, 1916.
- Malinowsky B. Sex and Repressions in Savage Society. London, 1927.
- Malinowsky B. The Sexual Life of Savage in North-Western Melanesia. London, 1929.
- Mansikka V. Die Religion der Ostslaven. Helsinki, 1922.
- Markham C. The Incas of Peru. London, 1910.
- Martin J. An Account of the Natives of the Tonga Islands in South Pacific Ocean, I—II. London, 1818.
- Maspero G. Etudes des mythologie et d'archeologie egyptiennes, I—III. Paris, 1893.
- Mathew J. Eaglehawk and Crow. A study on the australian aborigines. London, 1899.
- Mathew J. The Origin of Australian Phratry and Explanations of some of the Phratry names.—JRAI, XL, 1910 (I).
- Mathew J. Two Representative Tribes of Queensland. London, 1910 (II).
- Mathew J. The Religious Cults of the Australian Aborigines.—«18 Meeting of the Australasian Association of Advancement of Science», Perth, 1928, p. 524—540.
- Mathews R. Initiation Ceremony of Australian Tribes.—PAPhS, 1898.
- Mathews R. The Wombaya Organization of the Australian Aborigines.—AA, II, 1900, p. 494—501.
- Mathews R. The Native Tribes of Victoria.—PAPhS, XLIII, 1904, p. 54—70.

- Mathews R. Notes on the Aborigines of New South Wales. Sydney, 1907.
- Mathews R. Zur australischen Descendenzlehre.—MAAA, XXXVIII, 1908 (I).
- Mathews R, Marriage and Descent in the Aranda Tribe.—AA, X, 1908, p. 88—102 (II).
- Mathews R. Descendenz beim Wombara-Stamme.—MAAA, XXXVIII, 1908 (III).
- Mathews R. Sociology of the Chingalle Tribe, North Australia.—AA, X, 1908, p. 281—285 (IV).
- McConnell U. The Wik-Munken and allied Tribes of Cape York Peninsula.—«Oceania», 1934, IV, p. 310, 367.
- McLennan F. Primitive Marriage. London, 1865.
- McTheal G. Ethnography and condition of South Africa before a. d. 1505, London, 1919.
- Mattäus. Pater Rascher und Baininga. Münster bei Wien, 1909.
- Mead Kh. Old civilization of Incaland. New York, 1924.
- Means Ph. An Outline of the Culture-Sequence of the Andean Area.—«Proceedings of CA», Washington, 1917, p. 253—261.
- Meek C. A sudanese Kingdom. An Ethnographical Study of the Tukunspeaking peoples of Nigeria. London, 1931 (I).
- Meek C. Tribal Studies in Northern Nigeria, I—II. London, 1931 (II).
- Meier J. Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner den Gesellhabbin-sel. Wien, 1909.
- Meier J. Kritische Kemerungen zu J. Winthuis Buch «Das Zweigeschlechterwesen».—«Anthropos», XXV, 1930, S. 73—146.
- Merker M. Die Masai. Berlin, 1904.
- Mitchell T. Journal of an Expedition into the Interior of tropical Australia. London, 1848.
- Mjoberg E. Beiträge zur Kenntniss der Eingeborenen von Nord—Queensland.—AfA, 20, 1925, S. 108—138.
- Mommsen Th. Die Tatiushlegende.—«Hermes», XXI, 1886, S. 570—584.
- Montandon G. L'ologènese culturelle. Paris, 1934.
- Montesinos F. Memoires Antiques Historiales del Peru. London, 1920.
- Moret A. Du caractère religieux de la royauté pharaonique. Paris, 1902.
- Mundy G. Wanderungen in Australien und Vandimens-land. Leipzig, 1856.
- Murdock G. Rank and Potlach among the Haida.—Yale University Publications in Anthropology. New Haven, 1936.
- Murdock G. Our primitive contemporaries. New York, 1934.
- Myriantheus L. Die Acvins oder arischen Dioscuren. München, 1876.
- «Narratives of the Rites and Law of the Incas». London, 1873.
- Negelain J. Die abergläubische Bedeutung der Zwillingsgeburt.—«Archiv für Religionswissenschaft», V, Leipzig, 1902, S. 241—243.
- Negelein J. Germanischen Mythology. Leipzig, 1906.
- New Ch. Life Wanderings and Labours in Eastern Africa. London, 1873.
- Nieuwenhuis A. Das Patriarchat und das Matriarchat in Australien.—IAE, XXIX, 1928 (I).
- Nieuwenhuis A. Der Geschlechtstotemismus an sich und als Basis der Heiratklassen und des Gruppentotemismus in Australien.—IAE, XXIX, H. I—III, 1928 (II).
- Nieuwenhuis A. Die dualistische Kultur in Amerika.—IAE, XXXII, 1933.
- Nimuendaju C. Die Sagen von der Erschaffung und Verrichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apopocuvaguarani.—ZfE, 46, 1914, 184—404 (I).
- Nimuendaju C. Die Sagen von der Erschaffung und Verrichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apopocuvaguarani.—ZfE, 46, 1914 (II).
- Nimuendaju C. Sagen der Tembe-Indianer.—ZfE, 47, 1915, S. 231—308.
- Nimuendaju C. Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipoia-Indianer.—«Anthropos», XVI—XVII, 1921—1922, S. 1002—1039.

- Nimuendaju C. Ge-Völker im Innern Nordost Brasiliens.— «Anthropos», XXIV, 1929, S. 670—672.
- Nimuendaju C., Lowie R. The Dual Organizations of the Ramko Kamekra (Canella) of North Brazil.— AA, 39, 1937, p. 565—582.
- Nimuendaju C. The Social Structure of the Ramko Kamekra (Canella).— AA, 40, 1938, p. 51—75.
- Nordenskiöld E. Indianerleben. Leipzig, 1912.
- Oldfield A. On the Aborigines of Australia.— «Transaction of the Ethnological Society of London», N. S., III, 1865, p. 215—298.
- Olson R. Clan and moiety in Native America.— UCP AE, XXXIII, 1933, № 4, p. 351—422.
- Ophuijsen Ch. Der Batakische Zauberstab.— IAE, XX, 1919.
- d'Orbigny A. Voyage dans l'Amérique Meridionale, IV. Paris, 1839.
- Osgood C. Tanaina Culture.— AA, 35, 1933.
- Osgood C. Contribution to the ethnography of the Kutchin. New Haven, 1936.
- Osgood C. The Ethnography of the Tanaina.— «Yale University Publications in Anthropology». New Haven, 1937, № 16.
- Palmer E. Notes on some Australian Tribes.— JRAI, XIII, 1884.
- Parker A. Seneca Myths and Folk Tales. New York, 1923.
- Parker L. The Euahlayi Tribe. London, 1905.
- Parkinson R. Zur Ethnographie der nordwestlichen Salamo Inseln.— «Abhandlungen und Berichte der Königlichen Zoologischen und Anthropologischen Ethnographischen Museums zu Dresden», Berlin, 1898—1899, II, № 6.
- Parkinson R. Dreissig Jahre in der Südsee. Stuttgart, 1907.
- Parkman F. The Jesuits in North America in the Seventeenth Century. London, 1902.
- Parsons E. Notes on the Pima, 1926.— AA, 30, 1928, p. 444—464.
- Parsons E. Adoidance in Melanesia.— «Journal of American Folk-Lore», XXIX, 1916, p. 282—292.
- Parsons E. The Social Organization of the Tewa of New Mexico.— MAAA, 36, 1929.
- Paulitschke P. Ethnographie Nord-Ost Afrikas, I. Berlin, 1893.
- Peckel G. Das Zweigeschlechterwesen.— «Anthropos», XXIV, 1929, S. 1005—1072.
- Peckel P. Die Verwandtschaftsnamen des mittleren Neumecklenburg.— «Anthropos», III, 1908, S. 455—481.
- Perry C. The Children of Sun. London, 1923.
- Pettiniem A. Sagen und Mythen der Aandonga.— «Zeitschrift für Eingeborenen Sprachen», XVII, 1926, S. 51—78.
- Pfeil G. Studien und Beobachtungen in der Südsee. Braunschweig, 1899.
- Piddington R. Totemic System of the Karadjeri Tribe.— «Oceania», Sydney, II, 1932, p. 373—401.
- Platon. Protagoras.— «Oeuvres Complètes», III, part I. Paris, 1923.
- Playfair A. The Garos. London, 1909.
- Plutarchi. Vitae Parallelae. Edidit C. Sintenis, I. Lipsiae, 1908.
- Polo de Ondegardo. Report. CM. «Narratives of the Rites and Laws of the Incas», London, 1873.
- Powdermaker H. Life in Lesu. The Study of a Melanesian Society in New Ireland. London, 1933.
- Powell J. Wyandot Government.— AR BAE, 1, 1881.
- Powers S. Tribes of California. Contribution to North American Ethnology. Washington, 1877.
- Preller L. Römische Mythologie. Berlin, 1858.
- Radcliff-Brown A. Notes on the Social organization of some Australian Tribes.— JRAI, LIII, 1923.
- Radcliff-Brown A. The Regulation of Marriage in Ambrym.— JRAI, LVII, 1927, p. 343—348.
- Radcliff-Brown A. Notes on totemism in Eastern Australia.— JRAI, LIX, 1929.

- Radcliff-Brown A. *The Social Organization of Australian Tribes*. Sydney—London, 1931.
- Radin P. *The Sources and Authenticity of the History of the Ancient Mexicans*.—UCP AE, 17, 1920, p. 1—150.
- Radin P. *The Winnebago Tribe*.—37 AR BAE, 1923.
- Radin P. *The Story of American Indian*. London, 1931.
- Radloff W. *Proben der Volksliteratur der Turkischen Stamme Süd Sibiriens*, I. St. Petersburg, 1866.
- Rattray R. *Cross-cousin marriage*.—«*Journal of African Society*», 24, 1925, p. 83—99.
- Rattray R. *The Tribes of the Ashanti Hinterland*, I—II. Oxford, 1932.
- Rattray R. *Akan-Ashanti Folk-Tales*. Oxford, 1930.
- Reichard G. *Social Life of the Navajo Indians*.—«*Columbia University, Contribution to Anthropology*», VII, 1928.
- Reiche O. *Der Kaiserin Augusta Fluss*. Hamburg, 1913.
- Reichenow E. *Über die Lebensweise des Gorillas und das Schimpanse*.—«*Die Naturwissenschaft*», Heft 5, 1921.
- Reichenow E. *Familienleben bei Gorilla und Schimpanse*.—«*Umschau*», 1925, № 25.
- Reiter P. *Traditions Tonguiennes*.—«*Anthropos*», XII—XIII, 1917—1918, S. 1026—1046; XIV—XV, 1919—1920, S. 125—142.
- Reitzenstein F. *Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Emüfängnis in Glaube und Brauch der Natur- und Kulturvölker*.—ZfE, XLI, 1909, 644—683.
- Richards F. *Cross-cousin marriage in South India*.—«*Man*», London, XIV, 1914.
- Richards A. *Reciprocal Clan Relationship among the Bemla of North-East Rhodesia*.—«*Man*», London, XXXVII, 1937.
- Rivers W. *The Todas*. London, 1905.
- Rivers W. *The marriage of Cousins in India*.—«*Journal Royal Asiatic Society*», 1907, p. 611—640.
- Rivers W. *The History of Melanesian Society*, I—II. Cambridge, 1914 (I).
- Rivers W. *Kinship and Social Organization*. London, 1914 (II).
- Rivers W. *Social Organization*. London, 1926.
- Robertson J. *Further Notes on the Ingessama Tribe*.—«*Sudan Notes and Records*», XVII, 1934, p. 118—123.
- Rodd F. *People of the Veil*. London, 1926.
- Roheim G. *Australian totemism. A psychoanalytic study in Anthropology*. London, 1927.
- Roheim G. *Women and their Life in Central Australia*.—JRAI, LXIII, 1933, p. 207—265.
- Roscoe J. *Brief Notes on the Bakene*.—«*Man*», London, IX, 1909, p. 116—118.
- Roscoe J. *The Baganda*. London, 1911.
- Roth W. *Entnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*. Brisbane, 1897.
- Roth W. *An inquiry into the animism and folk-lore of the Guiana Indians*.—AR BAE, 30, 1915.
- Routledge W., Routledge K. *With a prehistoric People. The Akikuya of British East Afrika*. London, 1910.
- Rusch A. *Die Stellung des Osiris im theologischen System von Heliopolis*.—«*Der Alte Orient*», 24, Heft I. Leipzig, 1924, S. 1—31.
- Russel F. *The Pima Indians*.—AR BAE, 26, 1908.
- Sandschejew G. *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren—Burjaten*.—«*Anthropos*», XXII, 1927, S. 576—614, 933—956; XXIII, 1928, S. 538—561, 967—987.
- Sarmiento de Gamba. *History of the Incas*. London, 1907.
- Schäfer H. *Die Mysterien des Osiris in Abydos*. Leipzig, 1904.
- Schaperera J. *The Khoisan peoples of South Africa*. London, 1930.
- Schaperera J., Farrington B. *The East Cape Hottentots*. London, 1933.

- Schäperclaus J. The Banta Speaking Tribes of South Africa. London, 1937.
- Schapiro H. Heritage of the Bounty. London, 1936.
- Scheerer O. Sagen der Atayalen auf Formosa.— «Zeitschrift für Eingeborenen Sprachen», XXII, 1932, S. 179—215.
- Schmidt W. Die Stellung der Aranda.— ZfE, XL, 1908.
- Schmidt W. Die Mythologie der Austronesischen Völker.— MAAA, XXXIX, 1909.
- Schmidt W. Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika.— ZfE, 45, 1913, S. 1014—1130.
- Schmidt W., Koppers W. Völker und Kulturen. Regensburg, 1925.
- Schmidt W. Ursprung der Gottesidee, I—IV. Münster, 1926—1933.
- Schomburgk E. Reisen in British-Guiana in den Jahren, 1840—1844, I—III. Leipzig, 1847—1848.
- Schon J., Growth S. Journal of J. S. and S. C. who accompanied the Expedition up the Niger in 1841. London, 1842.
- Schooter J. The Kafirs of Natal and the Zulu Country. London, 1857.
- Schurtz H. Alterklassen und Männerbünde. Berlin, 1902.
- Seligman B. Cross-cousin marriage.— «Man», London, XV, p. 114—121.
- Seligman C. The Pagan Tribes of Nilotic Sudan. London, 1932.
- Senft. Die Marshall-Insulaner.— In: «Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völker in Afrika und Ozeanien», Berlin, 1905.
- Sethe K. Beitrag zur ältesten Geschichte Aegyptens. Leipzig, 1903.
- Sethe K. Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. Leipzig, 1928.
- Sharp L. The Social Organization of the Yir-Yoront Tribe. Cape York Peninsula.— «Oceania», Sydney, IV, 1934, p. 404—431.
- Shethlage E. Unter nordbrasilianischen Indianer.— ZfE, LXII, 1931, S. 111—205.
- Shirokogoroff S. The Social Organization of Northern Tungus. Shanghai, 1929.
- Siebert O. Sagen und Sitten der Dieri und Nachbarstämme in Zentralaustralien.— «Globus», 1910.
- Smith E. Myths of the Iroquois.— AR BAE, 2, 1883.
- Smith W. The Ao Naga Tribes of Assam. London, 1925.
- Speck F. The Chikasaw Tribes.— JAFI, XX, 1907, p. 50—58.
- Spence L. Cosmogony and Cosmology of North America.— ERaE, Edinburg, 1911, p. 126—129.
- Spence L. The Myths of Mexico and Peru. London, 1913.
- Spencer B., Gillen F. The Native Tribes of Central Australia. London, 1899.
- Spencer B., Gillen F. The Northern Tribes of Central Australia. London, 1904.
- Spencer B., Gillen F. The Arunta. London, 1927.
- Spencer B. Wanderings in Wild Australia, I—II. London, 1928.
- Späth J. Die Ewe-Stämme. Berlin, 1906.
- Spinden H. Ancient Civilization of Mexico and Central America. New York, 1928.
- Standridge W. Some Particulars of General Characteristics. Astronomy and Mythology of the Tribes in the Central Part of Victoria, Southern Australia.— «Transaction of the Ethnological Society of London», N. S., I, 1861, p. 286—304.
- Stanner W. The Daily River Tribes.— «Oceania», Sydney, III, 1933, p. 377—406; IV, 1933, p. 10—30.
- Stanner W. Ceremonial Economics of the Mulluk-Mulluk and Madngella Tribes of the Daily River, North Australia.— «Oceania», Sydney, IV, 1933, p. 156—175; IV, 1934, p. 458—471.
- Steinitz W. Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien.— «Ethnos», 1938, S. 125—140.
- Steller G. Beschreibung von dem Lande Kamtschatka. Frankfurt und Leipzig, 1774.

- Stephen A. Hopi tales.— JAFI, XLII, 1929, p. 1—75.
- Stern B. Selection from the Letters of Lorimer Fison and Alfred Howitt to L. H. Morgan.— AA, 32, 1930, p. 257—280.
- Stevenson M. The Sia.— AR BAE, 11, 1894.
- Stevenson M. The Zuni Indians, their Mythology. Esoteric Societies and Ceremonies.— AR BAE, 23, 1904.
- Strabo. Geographica. Edidit A. Meincke, Lipsiae, 1904—1909.
- Strehlow C. Die Aranda- und Loritijy Stämme in Zentral Australia. Hamburg, 1907—1916.
- Strong D. An Analysis of outh — West Society.— AA, 29, 1927, p. 1—62.
- Strong W. Aboriginal Society in Southern California.— UCP AE, XXVI, 1929 (I).
- Strong W. Cross-cousin marriage and the culture of the northeastern Algonkin.— AA, 31, 1929, p. 276—288 (II).
- Suas J. Mythes et Légendes des Indigènes des Nouvelles Hébrides (Océania).— «Anthropos», VI, 1911, S. 901—910.
- Swanton J. Contributions to the Ethnology of the Haida.— «Publications of Jesup North Pacific Expedition, V, Leiden — New York, 1905.
- Swanton J. Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians.— AR BAE, 26, 1908.
- Swanton J. Early History of the Greek Indians and their neighbours.— 73 Bull. BAE, 1922.
- Swanton J. Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy.— AR BAE, 42, 1928 (I).
- Swanton J. Religion Beliefs and Medical Practices of the Creek Indians.— 42 AR BAE, 1928 (II).
- Swanton J. Aboriginal Culture of the Southeast.— 42 AR BAE, 1928 (III).
- Swanton J. Social and religious beliefs and usages of the Chickasaw Indians.— 44 AR BAE, 1928 (IV).
- Swanton J. Source material for the Social and ceremonial life of the Choctaw Indians.— 103 Bull. BAE, 1931.
- Talbot A. In the Shadow of the Bush. London, 1912.
- Talbot A. The Peoples of Southern Nigeria, I—III. London, 1926.
- Talbot A. Tribes of the Niger Delta. London, 1932.
- Taplin G. The Folk-lore, Manners, Customs and Languages of the South Australian aborigines. Adelaide, 1878.
- Tastevin E. Organization Sociale du sud de l'île Pentecote.— «Anthropos», XXIII, 1928, S. 448—463.
- Tastevin E. Mythes et légendes du Sud de l'île Pentecote.— «Anthropos», XXIV, 1929, S. 983—1005; XXVI, 1931, S. 489—513, 863—883.
- Taylor R. Te Ika Maui or New Zealand and its inhabitants. London, 1870.
- Thomas N. Kinship Organization and Groupe Marriage in Australia. Cambridge, 1906.
- Thompson J. E. The civilization of the Mayas. Chicago, 1932.
- Thurnwald R. Das Rechtsleben der Eingeborenen der deutschen Südseeinseln.— «Blätter für Volkswirtschaftslehre», 1910.
- Thurnwald R. Stufen der Staatsbildung bei den Urzeitvölkern.— «Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft», XXV, 1911.
- Thurnwald R. Forschungen auf den Salomon-Inseln und dem Bismarck-Archipel, I—II. Berlin, 1912.
- Thurnwald R. Die Gemeinde der Bonari. Stuttgart, 1921.
- Thurston E. Castes and tribes of Southern India, V—VII. Madras, 1909.
- Torday E. Dualism in Western Bantu Religion and Social Organization.— JRAE, LVIII, 1928.
- Traeger E. The Maori Race. Wanganui, 1904.
- Tremearne A. Hausa Superstitions and customs. London, 1913.
- Trevitt J. Notes on the Social Organization of North-East Gazelle Peninsula New Britain.— «Oceania», Sydney, X, 1940, p. 350—359.

- Trimborn H. Die Gliederung der Stände im Inka-Reich.— JSAP, 1927, S. 303—344.
- Turner G. Samoa a hundred years ago. London, 1884.
- Tylor E. On a Method of Investigating the Development of Institutions; applied to Laws of Marriage and Descent.— JRAI, XVIII, 1888, p. 245—272.
- Tylor E. The Matriarchal Family System.— «The Nineteenth Century. A monthly Review», XL, 1896, p. 81—96.
- Tylor E. Remarks on Totemism, with special Reference to some Modern theories respecting it.— JRAI, XXVIII, 1899, p. 138—149.
- Van Ophuijsen A. Der Bataksche Zeuberstab.— IAE, XX, 1911, S. 82—103.
- Vatter E. Der australische Totemismus. Hamburg, 1925.
- Vedder H. Die Bergdama, I—II, 1923, Hamburg.
- Viche G. Die Omaanda und Otuza der Ovaherero. Afrikanische Studien. Berlin, 1902, S. 109—117.
- Warner L. Morphology and Functions of the Australian Murnung type of Kinship.— AA, XXXII, 1930; XXXIII, 1931, p. 172—198.
- Warner L. A Black Civilization: a social study of Australian Tribe. New York — London, 1937.
- Waterman T. Bandelier's contribution to the study of Ancient Mexican Social Organization.— UCP AE, 12, 1917, p. 249—282.
- Webb Th. Tribal Organization in Eastern Arnhem Land.— «Oceania», Sydney, III, 1933, p. 412—416.
- Webster H. Totem Clans and Secret Associations in Australia and Melanesia.— JRAI, XLI, 1911.
- Werner A. African Mythology.— «The Mythology of all Races», VII, Boston, 1925.
- Werner A. Myths and Legends of the Bantu. London, 1933.
- Westermann D. Die Kpelle, ein Negerstamm in Liberia. Göttingen — Leipzig, 1921.
- Westermann D. Die Gidyi-Ewe in Togo. Berlin, 1935.
- Westermarck E. The history of human marriage. London, 1925.
- Wheeler G. The tribes and intertribal relation in Australia. London, 1910.
- Wheeler G. Mono-Alu Folklore. (Bougainville Strait, Western Solomon Islands). London, 1926.
- White L. The Acoma Indians.— 47 AR BAE, 1932.
- Wiedemann A. Die Religion der alten Ägypter. Münster im Wien, 1890.
- Williamson R. The Social and Political Systems of Central Polynesia, I—III. Cambridge, 1924.
- Williamson R. Religion and Social Organization in Central Polynesia. Cambridge, 1937.
- Wilson J. Missionsreise in das südliche stille Meer, unternommen in der Jahren 1796—1798 mit dem Schiffe «Duff». Berlin, 1800.
- Winthius J. Das Zweigeschlechterwesen bei der Zentralaustralien und anderen Völkern. Leipzig, 1928.
- Wirz P. Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Zentral Neu Guinea Expedition. Leiden, 1924 (I).
- Wirz P. Ethnographische Skizzen aus Holländischen Zentral Neuguinea.— ZfE, LVI, 1924 (II).
- Wirz P. Die Marind-Anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea, I, II. Hamburg, 1922—1925.
- Wirz P. Beiträge zur Ethnographie des Paoua — Goldes, British Neuguinea. Leipzig, 1934.
- Witte P. A. Der Zwillingskult bei den Ewe Neger in Westafrika.— «Anthropos», XXIV, 1929, S. 943—951.
- «The Zend-Avesta». Part I. The Vendidad. Transl. by J. Darmesteter.— In: «The Sacred Books of the East», IV, Oxford, 1880.
- Zirkle C. Animals impregnated by the Wind.— «Isis», XXV, 1936, May, p. 98, 130.
- Zuckerman S. The Social Life of Monkeys and Apes. London, 1932.

Принятые сокращения

- ВИРГО — «Вестник императорского Русского географического общества», Санкт-Петербург
ГАИМК — Государственная Академия истории материальной культуры
ЕРАОСПБУ — «Ежегодник работ антропологического отдела Санкт-Петербургского университета», Санкт-Петербург
ЖМНП — «Журнал Министерства народного просвещения», Санкт-Петербург
ЖС — «Живая старина», Санкт-Петербург
ЗЕМ — «Землеведение», Москва
ЗЗСОИРГО — «Записки Западносибирского отдела императорского Русского географического общества», Томск
ЗВСОИРГО — «Записки Восточносибирского отдела императорского Русского географического общества», Иркутск
ЗИРГО — «Записки императорского Русского географического общества», Санкт-Петербург
ИВСОИРГО — «Известия Восточносибирского отдела императорского Русского географического общества», Иркутск
ИОАИЭ — «Известия Общества антропологии, истории и этнографии при Казанском университете», Казань
ИОРЯС — «Известия отделения русского языка и словесности Академии наук», Санкт-Петербург
СМАЭ — «Сборник Музея антропологии и этнографии», Ленинград
СМОМПК — «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», Тифлис
СС — «Советский Север», Москва
СЭ — «Советская этнография», Ленинград
ТТКОПОИРГО — «Труды Троицкосавско-Кяхтинского отдела Приамурского отделения императорского Русского географического общества», Иркутск
УЗИИ РАНИОН — «Ученые записки Института истории Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук», Москва
ЭО — «Этнографическое обозрение», Москва
АА — «American Anthropologist», Menasha
АРАМNH — «Anthropological Papers American Museum of Natural History», New York
AR BAE — «Annual Reports Bureau American Ethnology», Washington
Afa — «Archiv für Anthropologie», Wien
Bull. BAE — «Bulletin Bureau American Ethnology», Washington
ERaE — «Encyclopedia of Religion and Ethics», Hastings
IAE — «International Archiv für Ethnographie», Leiden
JRAI — «Journal Royal Anthropological Institution», London
JSAP — «Journal Societe des Americanists des Paris», Paris
JAFЛ — «Journal of American Folk-Lore», New York
JRGS — «Journal Royal Geographical Society», London
MAAA — «Memoirs, American Anthropological Association», Menasha
PAPhS — «Publications of American Philosophical Society»
UCP AE — «University California Publications, Archeology and Ethnology», Berkeley
ZfE — «Zeitschrift für Ethnology», Berlin

Комментарии

Стр. 8* Эта работа осталась неопубликованной в связи с безвременной смертью автора.

Глава I

Стр. 26* На Яво нет такого племени. По-видимому, имеются в виду каллинги Филиппинских островов.

Стр. 31* Это утверждение автора не вполне точно. Ф. Гребнер и В. Шмидт писали о глобальном распространении «двухклассовой культуры», характерным признаком которой является дуальная организация.

Стр. 33* Точнее, во второй половине второго тома. Первая половина этого тома написана еще в эволюционистском духе.

К стр. 34* Автор допускает неточности в изложении взглядов У. Риверса. Риверс насчитывал не два, а четыре компонента, участвовавших в сложении меланезийской культуры. По его мнению, дуальная организация существовала в Меланезии до появления людей культуры кава, последние же принесли в Меланезию тотемизм (см. «The History of Melanesian Society», II, Cambridge, 1914, p. 314—318, 337, 557—564).

** Неточный перевод. Мэтью пишет не о соколе, а о клинохвостом орле.

Стр. 39* В настоящее время подавляющее большинство советских этнографов (С. П. Толстов, С. А. Токарев, А. И. Першиц, Ю. И. Семенов и др.) отвергают идею кровнородственной семьи как необоснованную. За рубежом наиболее известным противником этой гипотезы был У. Риверс. Взгляды самого Золотарева по этому вопросу подробно развиты им в специальной статье «К истории ранних форм группового брака» («Ученые записки Московского областного пединститута», т. II, М., 1940). Говоря о дуальной организации, А. М. Золотарев здесь смешивает взгляды советских и зарубежных исследователей. Взгляд на дуальную организацию как на универсальный институт в истории общества уже давно является господствующим в советской этнографии.

** Эта формулировка не точна, так как в ней материнский род отывается от дуальной организации. Правильнее было бы сказать, что дуально-родовой организации предшествует дуально-стадная организация.

Глава III

Стр. 50* Высказывая такую точку зрения, А. М. Золотарев тем самым отказывается от своих прежних взглядов по этому вопросу, которые он формулировал так: «Процесс возникновения экзогамии, как он изображен в его простейшем и абстрактном виде, представляется союзом двух локальных, экономически обособленных групп, стремившихся расширить сферу своей хозяйственной деятельности. Взаимный брак создал кузенную форму, что привело к образованию брачных классов, симметрично расположенных друг против друга, а также к созданию классификационной системы родства, основывающейся на двухчленном делении общества» (А. М. Золотарев. Происхождение экзогамии.— «Известия ГАИМК», т. X, 1931, вып. 2—4, стр. 64). Надо сказать, что большинство советских исследователей (С. П. Толстов, Е. Ю. Кричевский, П. П. Ефименко, А. И. Першиц) считают, что дуальная орга-

низация возникла путем разделения первобытного стада на два экзогамных коллектива. Отказываясь от своих прежних взглядов, А. И. Золотарев присоединяется к этой господствующей в советской этнографической науке точке зрения. Сторонником другого мнения по вопросу о том, как возникла дуально-стадная организация, недавно выступил Ю. И. Семенов, который сформулировал свои взгляды следующим образом: «...на определенном этапе развития первобытного стада в результате расширения сферы действия половых табу сексуальные отношения между членами коллектива стали настолько ограниченными во времени, что не могли обеспечить нормального удовлетворения полового инстинкта и нормального воспроизводства основной производительной силы — самого человека. Единственным выходом из положения было образование дуально-стадной организации..., обеспечившей полное удовлетворение полового инстинкта людей путем общения с индивидами, принадлежащими к другому коллективу...» (Ю. И. Семенов. Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962, стр. 561).

Таким образом, до настоящего времени нет единства взглядов на то, как возникла дуальная организация: путем ли разделения одного коллектива на два или путем установления постоянных связей между двумя коллективами.

** Нам не кажется убедительным этот аргумент А. М. Золотарева в пользу того, что дуальная организация возникла путем разделения одного коллектива. Такое разделение явно не было простейшим приемом для первобытного человека, так как оно требовало сознательных действий, принятия какого-то решения о разделении коллектива.

Стр. 63 * Как видно из изложенного выше, А. М. Золотарев здесь отказывается от своих прежних взглядов на причины появления экзогамии (о них см. комментарий к стр. 50) и в основном присоединяется к взглядам С. П. Толстова, который еще в 1935 г. писал, что «корни этого явления [экзогамии] — не в биологии, и не в идеологии тем более, а в общественно-производственной деятельности коллектива, стремящегося исключить половую жизнь его членов, стоящую на этом этапе в неизбежном противоречии с производственной жизнью» (С. П. Толстов. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. — «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1935, № 9—10).

Глава IV

Стр. 67 * В Австралии нет такой территориально-административной единицы. Очевидно, автор просто имеет в виду юго-восток страны.

Стр. 86 * Это утверждение содержится в опубликованной в 1936 г. статье Е. Ю. Кричевского «Системы родства как источник реконструкции развития социальной организации австралийских племен» (Сб. «Вопросы истории доклассового общества», М.— Л., 1936).

Стр. 100 * Утверждение о существовании в мифологии австралийцев, кроме Дарамулуна, также его брата-антипода не представляется достаточно обоснованным.

Глава V

Стр. 101 * К области «господства отцовского права» относится также Фиджи.

Стр. 108 * Оценивая работы немецких этнографов, автор допускает несколько неточностей. Ф. Шпейзер никак не мог «ознакомить нас с материальной культурой» населения Соломоновых островов, так как он ее не изучал. Как известно, он вел этнографические исследования у

аборигенов островов Новые Гебриды и Банкс. Что касается Р. Турнвальда, то в противоположность утверждению автора этот исследователь занимался как раз изучением социальных отношений, а не материальной культуры.

Стр. 121 * Автор увлекается, когда пишет, что для полинезийцев было типично наличие двух вождей, представлявших две фратрии. В тот преколониальный период, для которого имеются этнографические свидетельства, такой порядок встречался очень редко.

Глава VI

Стр. 133 * Такое изложение истории индейцев прерий не вполне отвечает современным данным. Согласно им, культура индейцев прерий — конных охотников на бизона — сложилась не до, а после открытия Америки европейцами из двух основных компонентов: «уклада жизни пещерных кочевых охотников, ранних насельников равнин, и культуры переселившихся сюда оседлых земледельческих племен восточной окраины прерий» («Народы Америки», т. I. М., 1959, стр. 245).

** А. М. Золотарев прав, что разложение родовой организации у многих племен прерий было связано с резкими изменениями в их хозяйстве (под влиянием европейской колонизации). Но в то же время нельзя согласиться с тем, что на место родовой организации пришла «бесформенная», «аморфная» структура. Совсем напротив, различными территориальными объединениями, сменившие у индейцев прерий родоплеменную организацию, были очень четко оформлены и имели сложную структуру.

Стр. 139 * Глубокая интерпретация потлача дана в книге Ю. П. Аверкиевой «Разложение родовой общины и формирование раннеклассовых отношений в обществе индейцев северо-западного побережья Северной Америки», (М., 1961). Кстати, Ю. П. Аверкиева сходным с А. М. Золотаревым образом трактует обмен имуществом между матрилинейными фратриями. Она пишет: «живучесть связей по свойству облегчала становление отцовского права, ибо при матрилинейном счете родства индеец посредством потлачей раздавал свои богатства фактически в роде жены и детей» (указ. соч., стр. 259).

Стр. 142 * Ваконда — сверхъестественная сила, которая, по религиозным представлениям омаха, присутствует во всех объектах природы.

Стр. 146 * Это утверждение автора требует некоторых уточнений. Надо подчеркнуть, что до середины XIX в. калифорнийцы были меньше многих других племен Северной Америки затронуты европейским влиянием. Только с середины XIX в., после открытия в Калифорнии в 1848 г. золота, американцы начали интенсивную капиталистическую колонизацию этой территории. В ходе ее в течение нескольких десятилетий было истреблено или погибло от голода и занесенных колонизаторами болезней почти все коренное население Калифорнии, а культура его была разрушена.

Стр. 154 * А. М. Золотарев здесь несколько отрывает развитие мифологии от истории коренного населения Североамериканского континента. В результате он, на наш взгляд, необоснованно помещает мифы калифорнийцев — самой отсталой группы индейцев Северной Америки — на более высокую ступень развития, чем мифы делаваров и других развитых индейских племен.

Стр. 163 * Автор здесь, как нам кажется, недостаточно связывает индейскую мифологию с уровнем развития производительных сил и общественных отношений. В результате на низшей ступени оказываются мифы индейцев северо-западного побережья, хотя эти индейцы по уровню своего развития опередили другие группы индейцев Северной Америки и в рассматриваемый А. М. Золотаревым период находились

на этапе разложения первобытнообщинного строя и формирования раннеклассовых отношений.

Стр. 165 * Торчащие клыки — характерный признак изображений не Ицамны, а Чака — бога дождя.

** Автор ошибается. У Ицамны нет таких атрибутов.

*** Ицамна не считался охранителем маиса.

**** Такого божества в пантеоне майя нет. А. М. Золотарев, по-видимому, неточно интерпретировал соответствующие места в работе Г. Спиндена, на которого он ссылается.

***** Это утверждение автора верно лишь для майя киче, а не для классических майя. Хунахпу — мифический прародитель майя киче, а не классических майя.

***** Автор допускает неточность. Предание майя вовсе не обрывается на указанном им месте. Дальше в этом предании говорится о создании людей из зерен маиса.

Стр. 167 * Братья-близнецы — герои мифологии не классических майя, а только майя киче.

Стр. 168 * В противоположность утверждению автора, слово «кецалькоатль» означает «пернатый змей», а вовсе не «великолепный близнец».

** А. М. Золотарев ошибается. Тецкатлипока ни в каких фольклорных вариантах не выступает как брат Кецалькоатля, не считали его адтеки и «духом тьмы». Наконец, ни Кецалькоатль, ни Тецкатлипока не являются культурными героями.

*** Как уже было отмечено выше, у адтеков не известен культ братьев-близнецов.

Глава VII

Стр. 169 * Нельзя согласиться с такой оценкой работ немецких путешественников конца XIX — начала XX в. Действительно, упомянутые А. М. Золотаревым исследователи уделяли основное внимание изучению материальной культуры и религиозных верований. Но в то же время в их работах содержится немало интересных сведений по социальной организации индейцев. Так, К. Мартиусу принадлежит первая сводная работа об общественном строе индейцев Бразилии (С. Martius. Von dem Rechtszustande unter den Ureinwohnern Brasiliens. München, 1832). В работах К. Штейнена и М. Шмидта много интересных данных о индейской общине, размышлений о ее характере и т. д.

** Внимание к изучению социальной организации южноамериканских индейцев значительно усиливается с середины 1930-х годов. С этого времени за рубежом, главным образом в США, опубликовано большое число работ, специально посвященных вопросам общественных отношений у индейцев, однако написаны эти работы с чуждых для нас позиций отрицания единого пути развития человеческого общества. Ярким примером работ подобного рода является книга R. M. U. p. h. y. Headhunters heritage. Berkeley — Los Angeles, 1960. Другие же американские работы о социальной организации отдельных племен ценны содержащимся в них фактическим материалом, но общетеоретические вопросы в них не ставятся. Взгляды советских исследователей на общественный строй индейцев и его развитие сформулированы в издании «Народы Америки», т. II (М., 1959). Кроме того, советскими этнографами опубликовано несколько специальных работ по общественному строю различных групп индейцев Южной Америки.

Стр. 174 * Это предположение А. М. Золотарева в последние два десятилетия было подтверждено открытием дуальной организации или ее пережитков у многих племен Южной Америки. Данные о распространении дуальной организации на этом континенте содержатся в сводной ра-

bote: Cl. Levi-Strauss. On dual organization in South America.— «America Indigena», t. IV, México, 1944, № 1.

- Стр. 176 * Это утверждение автор не обосновывает и с ним вряд ли можно согласиться.
- Стр. 183 * Вряд ли мифы арауканов и патагонцев (техуэльче) можно считать «конечным продуктом эволюции южноамериканских дуалистических представлений». Надо иметь в виду, что арауканы и техуэльче никак не принадлежали к числу наиболее передовых по уровню развития индейских народов Южной Америки и, во всяком случае, не стояли на одной ступени с древними перуанцами.

Глава VIII

- Стр. 192 * В Древнем Перу не было верховного инки с таким именем. Судя по контексту, автор имеет в виду или Пачакути Юпанки (1438—1471 гг.) или Тупак Юпанки (1471—1493 гг.).
- Стр. 195 * Изложенная автором гипотеза о трансформации мифологических образов у древних перуанцев представляется очень спорной и недоказанной.
- ** Это утверждение, на наш взгляд, мало обосновано.
- Стр. 198 * Гипотеза об эволюции от брата-близнеца к единому богу более чем сомнительна. К тому же Юпитер еще не бог монотеистической религии, а лишь один из богов, которым поклонялись древние римляне.
- ** Древние чибча (или чибча-муиска) не входили в инкское государство.
- Стр. 201 * Религия инков не была монотеистической. Рядом с богом-творцом Виракочей стоял могущественный Инти — бог солнца. Почитались инками и некоторые другие божества.

Глава IX

- Стр. 202 * Нельзя согласиться с автором в его попытке считать длительное сохранение дуальной организации специфической чертой хамитических народов. Дело не в этнической и расовой принадлежности данной группы людей, а в особенностях их конкретной истории, способствующих длительному сохранению пережитков дуальной организации или, напротив, ускоряющих их отмирание.
- Стр. 208 * Так у А. М. Золотарева. Непонятно, какое животное он имел в виду.
- Стр. 213 * Такая трактовка религии бушменов представляет результат некритического в данном случае использования автором очень тенденциозной работы В. Шмидта «Ursprung der Gottesidee», на которую Золотарев и ссылается.

Глава X

- Стр. 214 * Здесь, как и во многих других местах книги, автор пишет в настоящем времени, но надо иметь в виду, что сообщаемые им сведения относятся к более или менее отдаленному прошлому, а не к современной жизни описываемых народов.

Глава XI

- Стр. 222 * Такая формулировка неточна, так как в ней смешиваются взгляды советских и буржуазных ученых. Несколько ниже автор сам пишет, что советские этнографы успешно исследовали и признавали и

материнский род, и дуальную организацию, и тотемизм у народов Сибири. Это направление успешно развивалось в советском сибиреведении как до войны, так и в послевоенные годы. Кроме работ самого Золотарева, см., например, А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1936; Н. П. Дыренкова. Пережитки материнского рода у алтайских тюрков.— «Советская этнография», 1937, № 4; К. В. Вяткина. Пережитки материнского рода у бурят-монголов.— «Советская этнография», 1946, № 1; Ю. А. Шибалева. Пережитки эпохи матриархата у хакасов.— «Советская этнография», 1948, № 1; В. Н. Чернецов. Фратриальное устройство обско-угорского общества.— Сб. «Советская этнография», 1939, вып. III; Л. П. Потапов. Следы тотемических представлений у алтайцев.— «Советская этнография», 1935, № 4—5; Е. Д. Прокофьева. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия).— «Сибирский этнографический сборник», М.— Л., 1952.

Стр. 231 * Позднее Б. О. Долгих пересмотрел свои взгляды по этому вопросу и присоединился к точке зрения о существовании у кетов двух фратрий. См. Б. О. Долгих. Родоплеменный состав и расселение кетов.— «Доклады и сообщения историко-филологического факультета МГУ», 1950, № 9.

Стр. 237 * Этот вывод явно недостаточно обоснован автором.

Стр. 245 * В ряде вариантов этого мифа Омогой и Элей выступают как тесть и зять. Положение автора о том, что близнечный вариант мифа является основным, недостаточно аргументировано. Нельзя согласиться с автором и в его отрицании значения указанного мифа как исторического источника.

Стр. 248 * Все это очень спорно.

Стр. 252 * Социальным отношениям у народов северо-востока Азии уделялось большое внимание Богоразом, Ихельсоном и некоторыми другими исследователями.

Стр. 259 * Вывод о том, что образы творца и ворона выросли на основе дуальной организации, выглядит неубедительно, так как не подкреплен достаточным количеством фактов.

Стр. 266 * Даваемая автором трактовка бурятского космогонического мифа носит несколько упрощенный характер и мало соответствует фактическим данным.

Стр. 271 * Этот вывод не вытекает из приводимого автором материала. До настоящего времени у мордвы не обнаружено никаких явных следов былого фратриального деления.

Стр. 273 * Вряд ли на основе одной весьма общей аналогии допустимо делать вывод, что Ильмаринен представляет злое начало.

Стр. 284 * Далее в рукописи А. М. Золотарева следуют главы о дуальной организации в античном мире и на Древнем Востоке, о культе близнецов и о дуалистических мотивах в кавказском эпосе. В этих главах сильны элементы эволюционизма, дуалистические сюжеты рассматриваются в отрыве от истории народов. Поэтому редакция сочла целесообразным не давать эти главы в настоящем издании.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редактора	5
Предисловие	8
<i>Глава I.</i> История проблемы	9
<i>Глава II.</i> Первоначальный строй общества	40
<i>Глава III.</i> Происхождение дуальной организации	50
<i>Глава IV.</i> Австралия	
Дуальная организация	67
Брачные классы, тотемические кланы, локальные группы	76
Дуалистические космогонии	88
<i>Глава V.</i> Океания	
Дуально-родовая организация в Меланезии	101
Дуально-родовая организация в Новой Гвинее	114
Дуально-родовая организация в Полинезии и Микронезии	118
Миф о братьях-близнецах	121
<i>Глава VI.</i> Северная Америка	
Дуально-родовая организация	132
Дуалистические космогонии	151
<i>Глава VII.</i> Южная Америка	
Дуальная организация	169
Близнечный миф	175
<i>Глава VIII.</i> Древнее Перу	
Дуально-родовая организация	185
Миф о братьях-близнецах	193
<i>Глава IX.</i> Африка	
Следы дуальной организации	202
Дуалистические космогонии	209
<i>Глава X.</i> Индия и Индонезия	
Дуальная организация	214

<i>Глава XI.</i> Народы Сибири и Восточной Европы	
Дуальная организация народов Сибири	222
Дуалистические космогонии народов Сибири и Восточной Европы	257
<i>Глава XII.</i> Заключительная	285
Источники и литература	
На русском языке	298
На иностранных языках	306
Принятые сокращения	320
Комментарии	321

Александр Михайлович Золотарев

Родовой строй и первобытная мифология

Утверждено к печати Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР

Редактор издательства *Л. М. Алексеева*. Художник *А. Д. Смеляков*
Технический редактор *Г. А. Астафьева*

Сдано в набор 22/IX 1964 г. Подписано к печати 8/XII 1964 г.
Формат 60×90^{1/16}. Печ. л. 20,5. Уч.-изд. л. 21,8. Тираж 1500 экз.

Т-15985. Изд. № 4313/04. Тип. зак. 1233.

Цена 1 р. 51 коп.

Издательство «Наука», Москва, К-62, Подсосенский пер., 21

2-я типография Издательства «Наука», Москва Г-99, Шубинский пер., 10