ВОПРОСЫ ОБЩЕЙ ЭТНОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ

М. О. КОСВЕН

АВУНКУЛАТ

I

Авункулат (от лат. avunculus, дядя, брат матери) — ставший со времени Бахофена общеупотребительным термин, обозначающий неопределенный ряд различных и в различных формах проявляющихся отношений между материнским дядей и детьми его сестры, племянниками и племянницами.

Эти отношения обратили на себя внимание уже давно и давно же были поставлены в связь с матрилинейной филиацией или матриархатом. С того времени, как учение о матриархате вызвало со стороны реакционного крыла буржуазной науки отчаянные попытки его «опровергнуть» либо исказить его сущность, авункулат в свою очередь вызвал попытки его «истолковать». При этом, поскольку авункулат, с его широкой распространенностью и многообразием его проявлений, представляет собой весьма яркое выражение материнского права, данный вопрос приобрел особую остроту. Однако специального и достаточного исследования авункулата, какого эта тема безусловно заслуживает, в литературе не существует. Мы имеем в виду предложить наше рассмотрение данных явлений, установить их происхождение и развитие и показать, что перед нами комплекс, гораздо более широкий и сложный, чем это принято думать, своими начальными истоками в некоторых отношениях восходящий к весьма отдаленному прошлому, но создающийся и приобретающий особое содержание и особое значение на определенном этапе первобытной истории, а затем сохраняющийся в виде пережитков, комплекс, имеющий таким образом свою сложную историю и только в таком плане подлежащий изучению и истолкованию. За всем этим историческим, сложным и многосторонним, порядком мы сохраняем наименование а в у н к у л а т а.

Первое в этнографической литературе сообщение об авункулате принадлежит Тациту. Это — ставшее классическим указание на то, что у германцев дяди относятся к своим сестриным племянникам, как отцы к детям, а порой эта связь считается у них священнее и ближе, чем кровное родство; вследствие этого, когда они берут заложников, то требуют скорей племянников, чем сыновей, чтоб крепче было обязательство и шире круг отвечающей семьи [1]. Как и весьма многие этнографические данные античности, это показание Тацита об авункулате остается единственным на протяжении длинного ряда веков. Новые

[1] Tacit. Germania, 8, 18—20.

сообщения появляются лишь с началом этнографического ознакомления Западной Европы с Востоком. Таковы в частности многократно повторявшиеся в течение XIV—XVII вв. указания в рассказах ряда авторов об особенностях общественно-политического строя наяров в Индии (ибн-Баттута, Абд-ал-Раззак, Конти, Санто-Стефано, Барбоза, Вартема, Кастанхеда, Валле, Тевено). Сущность этих указаний сводится к тому, что у наяров наследование имущества и престола переходит к сестриным племянникам, в обход собственных детей. Объяснением этому порядку служит для большинства авторов отсутствие у наяров прочного брака либо их полиандрия, откуда — неизвестность или недостоверность отца. Отдельные авторы (Кастанхеда, Валле) связывают этот порядок и с существующим у наяров матрилинейным счетом происхождения. Некоторые новые указания на авункулат приносит начавшееся с XVII в. этнографическое изучение Северной Америки. Указания эти, впрочем, весьма немногочисленные и незначительные, говорят в свою очередь о наследовании имущества и ранга вождя сестриными племянниками, связывая это и здесь с отсутствием у северо-американских индейцев прочного брака (Шамплен, Сагар, реляции иезуитов, Шарльвуа) [2]. Отдельные, разрозненные и попрежнему весьма немногочисленные указания на некоторые черты авункулата появляются затем в литературе XVIII в. по Востоку, в частности по тем же наярам, по Северной Америке (в частности у Лафито) и по другим странам этнографического мира. Указания на те же черты приносят ранние русские исследователи Алеутских островов и Аляски. Эти черты не ускользнули от внимания одного из наиболее ранних наблюдателей быта этого района — Г. А. Сарычева, отметившего, что у алеутов «дядя с матерной стороны более почитается, нежели отец» [3]. Соответствующие новые данные сообщает затем ряд последующих представителей русской этнографии северо-запада Северной Америки. Указания на отдельные черты авункулата расширяются далее этнографической литературой XIX в. по Африке и Океании. Все же вплоть до начала XX в. конкретный этнографический материал по авункулату остается весьма ограниченным, не говоря о его крайней разрозненности. И лишь с того времени, как описательная этнография принимает действительно широкий размах, т. е. с начала XX в., показания об авункулате начинают интенсивно множиться. Элементы этого порядка обнаруживаются у многих и многих народностей и племен, стоящих на самых различных ступенях развития, с самой различной экономикой и различными чертами общественного строя. Указания по авункулату остаются, однако, случайными, этнографы не уделили этой теме специального внимания. Исключение составляет, что заслуживает быть особо отмеченным, специальная работа покойного советского этнографа Н. П. Дыренковой об авункулате у алтайцев [4].

И все же накопившийся материал, хотя собрать его требует не малого труда, настолько обширен, разнообразен и выразителен, что дает вполне достаточное основание для специального обобщающего его исследования.

Итак, уже самые ранние известия об авункулате связали его с материнской филиацией и дали таким образом его общее истолкование. Авункулат, но именно та его черта, которая состоит в наследовании имуще-

---

[2] Вышеприведенные историографические данные мы извлекаем из нашей статьи: «Из истории проблемы матриархата», «Советская этнография», 1946, I, где см. соответствующие ссылки на источники.

[3] Г. А. Сарычев, Путешествие по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану с 1785 по 1793 гг., 2 тт., СПб., 1802; т. II, стр. 167.

[4] Н. П. Дыренкова, Пережитки материнского рода у алтайских тюрков, Авункулат, «Советская этнография», 1937, 4.— Нам известно еще о существовании статьи: Delable, Oncle maternel dans la famille Kundu, «Congo», 1937, I, 1—2, оставшейся нам, к сожалению, недоступной.

ства и политического ранга племянниками, оказывается вместе с тем первым отмеченным в литературе порядком, связанным с матрилинейной филиацией. Это объяснение авункулата, однако, в течение ряда веков лишь повторяется и остается неразвитым. Явления авункулата не остались вне поля зрения Бахофена, который в своем «Материнском праве» (1861) включил их, однако, лишь эпизодически и в весьма ограниченном виде, под наименованием «права детей сестры» (Recht der Schwesterkinder), в длинный ряд установленных им форм и отношений, составляющих «материнское право». С этого времени явления авункулата входят в общие обзоры по первобытной истории, истории семьи и этнографии. Первоначально, однако, это почти исключительно указания на то же наследование племянников в связи с матрилинейной филиацией или матриархатом. Так, Леббок, в своем весьма ограниченном понимании матриархата только как матрилинейной филиации, отметил в качестве с ней связанного «курьезный порядок, по которому как имущество, так и трон переходят к детям сестры» [5]. Но уже вскоре возникла и первая попытка «опровергнуть» авункулат. Реакционный немецкий ученый-популяризатор Оскар Пешель, первый опровергатель как всего вновь выставленного учения о развитии брака и семьи, так и учения о матриархате, заявил протест против того, что явления авункулата (в его терминологии — Neffenerbrecht) объясняются неизвестностью отца, утверждая, что в первобытном обществе, если дети и принадлежали в общественном смысле матери, то отец все же был всегда определенным и известным [6]. В свою очередь Пешель тоже брал авункулат только как наследование племянниками имущества и ранга, и эта черта осталась надолго преимущественно отмечаемым, иногда даже единственным элементом авункулата, термин «право наследования племянников» или «право племянников» — ходячим, в особенности в немецкой литературе, для обозначения авункулата, а указание на матрилинейную филиацию — обычным его объяснением.

Значительную дату в истории вопроса об авункулате должна бы составить его трактовка, развернутая Бахофеном в «Антикварных письмах» [7]. Посвятив авункулату, наряду с отношениями между братом и сестрой, большую часть обоих томов этих замечательных «Писем», привлекши обширный и разнообразный материал, преимущественно мифологический и фольклорный, отчасти этнографический (наяры), обратив внимание на различные стороны и выражения авункулата, Бахофен дал здесь внушительное собрание материала, эффектно оперируя параллелями и сближениями. Особое и довольно крупное место занимает здесь интерпретация этрусско-римских представлений о материнском дяде и племяннике (avunculus и nepos). Бахофен обратил в этих «Письмах» внимание на целый ряд явлений, традиций, фольклорных мотивов, представлений и пр., на которые до него даже в специальной литературе не обращалось никакого внимания и которые оставались совершенно непонятными и непонятыми. Наконец, Бахофен ввел здесь и самый термин «авункулат», правда, сначала, в I томе, скорей случайно и наряду с термином «право сестрина сына» (Schwestersohnsrecht) и крайне неудачными: «семья сестрина сына» (Schwestersohnsfamilie) и даже непереводимым Schwestersohnsvölker, но во II томе — уже упорно и постоянно. Мы говорим, что бахофенова трактовка авункулата «должна бы» составить значительную дату. Но, прежде всего, Бахофен дал скорей только материал, он и здесь относил авункулат скорей неопределенным образом к различным формам и явлениям своего «материнского права», правильного исторического места данного

[5] J. Lubbock, The origin of civilisation, etc., London, 1870, p. 120.
[6] O. Peschel, Völkerkunde, Leipzig, 1875, pp. 244—246.
[7] J. J. Bachofen, Antiquarische Briefe, etc., 2 vls, Strassburg, 1880—1886.

[illegible] не знал, не говоря об истории самого авункулата, а неразрывным сближением авункулата с отношениями между братом и сестрой в своем Schwestersohnsfamilie сделал серьезные ошибки. Наконец, как всегда у Бахофена, его трактовка данного общественного явления основательно затуманена как религиозно-мистической интерпретацией, так и тяжелым стилем. В результате то, что Бахофен сделал для описания и истолкования авункулата, осталось непонятым, плохо понятым, недоступным либо, наконец, игнорируемым [8]. Научная судьба Бахофена сказалась и здесь.

В написанной под влиянием Бахофена, сыгравшей большую роль, работе Лотара Даргуна о материнском праве у древних германцев автор указал и на ряд проявлений авункулата [9], что, как и вся эта работа, вызвало яростные возражения «правоверных» германистов и индо-европеистов. С того времени авункулат древних германцев и в частности показание Тацита не дают покоя реакционным немецким ученым. В написанной точно так же под влиянием Бахофена «Истории семьи» Липперта появилось навеянное Бахофеном объяснение авункулата (здесь пока еще под названием «права племянников»), которое, при всей его примитивности, стало потом ходячим у авторов, в той или иной мере признающих матриархат: при матриархате ближайшим родственником женщины и естественным ее защитником является ее брат, откуда и широкораспространенное так называемое «право племянников» [10]. Новое и уже прямо реакционное толкование дал этому тезису Старке, утверждая, что при матриархате главой семьи была не женщина,— такого рода случаи, мол, не что иное, как «курьезы»,— а все-таки мужчина, брат матери. Другое выставленное Старке положение утверждало, что авункулат вовсе не связан с матрилинейной филиацией. «Как мы уже неоднократно обращали на это внимание,— пишет он, например, в одном месте,— признание особой связи между племянником и братом его матери далеко еще не указывает на родословие по женской линии» [11]. Эти два утверждения Старке сделались источником мудрости и неисчерпаемого вдохновения для длиннейшего ряда последующих авторов, касавшихся вопроса об авункулате.

Для дальнейшей истории вопроса об авункулате, вплоть до его истолкования в наши дни, большое значение имела знаменитая статья Тэйлора «О методе исследования развития учреждений». В этой статье Тэйлор выставил между прочим положение, что матриархат составляет производное матрилокального поселения [12]. Хотя Тэйлор от этого положения впоследствии отказался, оно было широко использовано, притом в искаженном против того, что имел в виду сам Тэйлор, смысле, в качестве ходячего определения матриархата, и, хотя Тэйлор в названной статье об авункулате не упоминал, данный его тезис был использован и для объяснения авункулата.

Не касаясь сейчас дальнейшей истории нашего вопроса,— мы к ней вернемся впоследствии,— резюмируем его положение, создавшееся в результате просмотренной нами его истории. Будучи непосредственно

---

[8] Впрочем, современные «толкователи» авункулата могли бы сейчас прочитать Бахофена и посчитаться с ним, но они Бахофена упорно не читают.

[9] L. Dargun, Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste im germanischen Recht und Leben, Breslau, 1883; unveränderter Neudruck: Breslau, 1935.— Об этой работе см. еще нашу статью: «И. Я. Бахофен и русская наука», «Советская этнография», 1946, 3.

[10] J. Lippert, Die Geschichte der Familie, Stuttgart, 1884, p. 12 sq.

[11] К. Н. Старке, Первобытная семья, ее возникновение и развитие, Перевод с французского, СПб., 1901, стр. 248—249.— Впервые на датском языке в 1886 г.

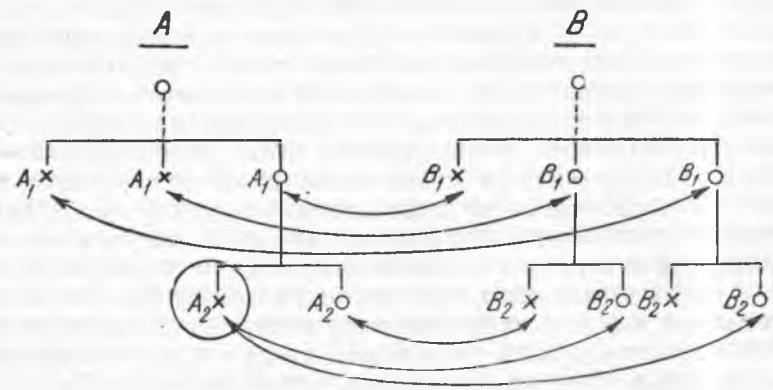
[12] E. B. Tylor, On a method of investigating the development of institutions, applied to laws of marriage and descent, «Journal of Anthropological Institute», 18, 1888; русский перевод: «Этнографическое обозрение», 1890, 2.

связанным с проблемой матриархата, вопрос об авункулате непосредственно же отразил два,— из целого ряда,— распространенных искажения матриархата, а именно: 1) сведение его только к матрилинейной филиации и 2) утверждение матриархата как результата матрилокального поселения, при котором главой семьи является все-таки мужчина — брат матери. Отсюда две основные разновидности «объяснения» авункулата: 1) авункулат — простой результат матрилинейной филиации, при которой брат — ближайший родственник женщины и ее детей; 2) авункулат — результат матрилокального поселения, которое создает зависимое положение мужа-отца, тогда как главенствует в семье брат матери, причем это положение возможно не только без всякого матриархата, но и без матрилинейной филиации.

Обратимся теперь к фактическому материалу и нашему его истолкованию.

II

Переходя к историческому исследованию авункулата, необходимо начать с характеристики некоторых форм и отношений эпохи матриархата, связанных в частности с дуальной экзогамией и групповым браком. Нам поможет здесь следующая упрощенная схема, к которой мы рекомендуем обращаться для уразумения ряда ситуаций и из дальнейшего нашего изложения.



В приведенной схеме A и B — два дуально-экзогамных, взаимнобрачущихся матрилинейных рода. Знаками ○ и × обозначены соответственно женщины и мужчины. Начальные знаки ○ и идущие от них пунктирные линии показывают, что оба рода матрилинейны. Двусторонние стрелки обозначают брачную связь между определенными лицами одного и того же поколения. Подчеркнем, что мы представляем дело схематически: не желая загружать нашу схему, мы не развиваем ее и не представляем в ней боковые ветви каждого поколения. Поэтому, например, $A_2○$ и $A_2×$, означая в нашей схеме дочь и сына одной матери ($A_1○$), могут быть приняты как обозначение любых других представителей данного поколения, детей других сестер старшего поколения.

Господствующий в начальную пору матриархата дуально-экзогамный групповой брак состоит в одновременном или разновременном, имеющем эпизодический характер, брачном соединении каждой из женщин рода A с каждым из мужчин рода B и наоборот. В силу этого, например, все $A_1×$ являются эвентуальными мужьями всех $B_1○$ (родных и коллатеральных сестер), $A_1○$ является эвентуальной женой всех $B_1×$, $A_2×$, сын $A_1○$, является эвентуальным мужем всех $B_2○$ и т. д. Чтоб разобрать существующие и возникающие при указанном брачном порядке отношения матрилинейного и патрилинейного родства, возьмем в качестве ориентира особо выделенного в нашей схеме $A_2×$.

Для [illegible] связи A_1o и B_1x, сестриным племянником в классификационном смысле всех родных и коллатеральных братьев своей матери (A_2o), т. е. всех A_1x, и дважды племянником, по отцовской линии и по [illegible] всех B_1o, являющихся сестрами его отца (B_1x) и одновременно виртуальными женами его дядей (A_1x), т. е. дважды его тетками. Живя на одной из B_2o, он женится на своей кросс-кузине в классификационном смысле, могущей в конкретном случае быть его кросс-кузиной 1-й степени, т. е. либо дочерью родного брата его матери, либо дочерью родной сестры его отца. В еще более конкретном случае и скорей случайно при данной форме групповых отношений, а именно, если мать его жены является женой его родного дяди (A_1x), его жена (B_2o) оказывается дочерью его дяди, родного брата его матери, и дочерью тетки, родной сестры его отца,— одновременно. Отсюда для A_2x в этих конкретных случаях A_1x является одновременно его материнским дядей, мужем его тетки, сестры отца, и фактическим отцом его жены, его тестем, а B_1o — одновременно теткой — сестрой отца, теткой — женой его дяди и матерью жены — тещей [13].

Говоря о брачных отношениях, мы брали возможные брачные связи в пределах одного и того же поколения. Но групповому браку свойственна еще и та черта, что брачные связи могут существовать и между разными поколениями. При таких условиях данный мужчина может находиться в супружеской связи не только со своей кросс-кузиной, но и своей теткой, сестрой отца, а также с дочерью своего брата, т. е., считая патрилинейно, своей племянницей, которая одновременно является дочерью дочери брата матери или дочерью дочери сестры отца [14].

В частности, следовательно, A_2x может находиться в супружестве, разновременно или одновременно, не только с B_2o, но и с B_1o, т. е. может быть мужем своей тетки, сестры отца, одновременно — жены дяди, одновременно — матери своей жены, своей тещи, иначе говоря, B_1o может быть одновременно теткой, тещей и женой A_2x. При этом, следовательно, племянник и его материнский дядя могут иметь общих жен с тем различием, что ни одна из жен дяди не исключается из возможного супружества с его племянником, поскольку все эти жены принадлежат к другому роду и именно тому роду, с которым род и дяди, и племянника связан дуальной экзогамией, тогда как из жен племянника родная дочь дяди (B_2o) не может быть женой этого дяди [15].

Все эти, как видим, сложные и переплетенные отношения не создают и не могут создать в условиях группового брака с его лишь эпизодическими связями особых общественно-бытовых отношений между определенными группами родственников, а тем более — отдельными индивидами, состоящими в родстве. В данную пору матриархата род, не гово-

---

[13] Во многих языках материнский дядя и тесть обозначаются одним термином, равно как одним и тем же термином обозначается отцовская тетка и теща. И наше «тетка» и «теща» имеют одну основу.

[14] Факты таких родственных браков между разными поколениями хорошо известны этнографии. На брак между племянником и отцовской теткой вместе с особыми отношениями между этими лицами впервые обратил внимание Риверс при анализе меланезийского материала (см. W. H. Rivers, The history of Melanesian society, 2 vls, Cambridge, 1914; vol. II, pp. 160—166), однако не смог это явление достаточным образом объяснить. К этому вопросу вернулся затем Лоуи, но еще менее удачно, о чем — ниже. На брак между людьми разных поколений, как на весьма существенную сторону группового брака, мы обратили внимание в нашем докладе в Институте этнографии Академии Наук СССР в июне 1944 г.; см. резюме этого доклада: «К проблеме группового брака» в «Кратких сообщениях» Института этнографии, I, 1946. Мы имеем в виду со временем разработать эту тему в специальной статье.

[15] Описанные сейчас формы не являются только схематически выведенными или теоретическими: современная этнография, в частности этнография Южной Америки, знает,— правда, в виде редких явлений,— все эти формы, пережиточно сохраняющиеся и поныне.

ря об естественном разделении по полу, делится только на обусловленные производственной деятельностью возрастные группы. Ни те или иные ряды родственников, ни тем более индивидуальные родственники не выделяются в бытовом отношении. Это отражается и соответствующей родственной номенклатурой. Таким образом группы дядей и племянников, в частности особо нас интересующие дяди с материнской стороны и их сестрины племянники и племянницы [16], поглощаются соответствующими возрастными группами и каких-либо особых отношений или какой-либо особой близости между ними не может существовать. В эту пору, следовательно, места для тех форм и отношений, которые входят в понятие авункулата, не существует, и говорить об авункулате для эпохи раннего матриархата не приходится.

Развитие производительных сил обусловливает развитие материнского родового строя, вместе с его значительным усложнением, изменениями в его структуре и в его внутренних отношениях. Беря здесь лишь то, что необходимо для освещения нашей непосредственной темы, отметим следующие черты развитого матриархата.

Начальная дуальная организация усложняется, развившись в более сложную форму — фратриальную. Две фратрии, на которые распадается племя, связаны дуальной экзогамией, действующей первоначально так, что брак для членов одной фратрии возможен в пределах всей противоположной фратрии, в любом из входящих в нее родов, а затем так, что дуально-экзогамной связью оказываются соединенными два определенных рода двух противоположных фратрий, пары дуально-экзогамных родов. В составе рода дифференцируется более узкая родственная группа — материнская семья, представляющая собой все же довольно численную группу, состоящую из 4—5 поколений, авторитарно возглавленную старшей женщиной. Групповой брак сменяется парным браком, оставляющим место ряду пережитков предшествующей брачной формы. Решительное усиление на данном этапе хозяйственной и общественной роли женщины и развитие домашнего хозяйства, в котором женщина занимает господствующее положение, обусловливает сопровождающую парный брак, наряду с дислокальной, преимущественно матрилокальную форму поселения супругов. Матрилокальное поселение — одна из значительных и влиятельных, однако далеко не единственная и не наиболее существенная черта развитого матриархата. Глубоко различно при этой форме брачного поселения положение мужчины и женщины. Женщина остается прочно связанной со своей материнской семьей, своим хозяйством, своим родом, оставаясь здесь и при вступлении в брак. Иное дело мужчина: с достижением брачного возраста, а это для данной эпохи довольно ранний возраст, мужчина становится матрилокальным мужем, в значительной мере отрываясь от своей материнской семьи. Таким образом, в материнской семье, говоря вообще, нет места для какой-либо, сколько-нибудь влиятельной общественно-бытовой роли мужчин, как чужих, так и своих. Все это дает определенный ответ на особо нас интересующий вопрос о взаимоотношениях между дядями и племянниками. Мы, следовательно, и в развитом матриархате не находим никаких оснований для того, чтоб и в эту пору существовали между ними какие-либо особые отношения, какая-либо особая близость. Можно себе представить, что дяди и племянники должны в силу дуальной экзогамии, так сказать, встретиться в качестве

---

[16] Поскольку нам в дальнейшем изложении придется многократно говорить об этих родственниках, мы будем, упрощая, говорить о дядях, имея в виду только братьев матери, и о племянниках и племянницах, имея в виду только детей сестер. Если речь будет идти о патрилинейных родных, это будет прямо выражено.

матрилокальных мужей в роде их жен. Но и характер этой матрилокальности, и положение матрилокального мужа видимо исключают образование здесь каких-либо особых отношений. По крайней мере этнография не знает ни одного хотя бы намека на связь дядей и племянников при столь особливой ситуации.

Образование авункулата происходит на следующем этапе первобытной истории — в эпоху перехода от матриархата к патриархату [17].

Переход от матриархата к патриархату, обусловленный дальнейшим развитием производительных сил, совершается далеко не так просто и быстро, как это иногда изображается, и составляет сам по себе длительный исторический период. В этом периоде возникают и создаются особые общественные формы и отношения, данному периоду специфически свойственные, имеющие специфический переходный, двойственный характер. Останавливаясь на общей характеристике указанного переходного периода, мы берем и здесь лишь некоторые, необходимые в связи с нашим изложением, элементы и черты.

Превращение матриархата в патриархат локализируется прежде всего в основной общественной ячейке — семье и выражается в ее перестройке из материнской в отцовскую. Происшедшее к тому времени глубокое изменение экономики, в частности изменение хозяйственного значения и соотношения различных отраслей производительной деятельности (охоты, земледелия и скотоводства), приводит к глубокому изменению хозяйственной роли мужчины и женщины, причем преобладающая роль, как хозяйственная, так и вслед за тем и общественная, начинает принадлежать мужчине. Это обстоятельство привязывает мужчину к своему хозяйству и своей семье. Знаменательным результатом этого является переход от матрилокального к патрилокальному брачному поселению. Переход этот составляет далеко не единственную и не основную сущность перехода от матриархата к патриархату и не к этому только внешнему, составляющему результат более глубоких причин, явлению сводится этот переход, как это совершенно искажающим суть дела образом довольно часто изображается. Однако то обстоятельство, что отныне женатый мужчина остается в своей материнской семье, женщина же с замужеством переходит в семью мужа,— оказывает очевидным образом решающее влияние на состав семьи и ее внутренние отношения и еще раз влиятельным образом определяет хозяйственное, личное и общественное положение мужчины и женщины. В частности положение женатого мужчины отныне резко изменяется.

Никак нельзя, однако, думать и представлять себе дело так, что смена локальности брака происходит сразу и универсально: смена эта составляет в свою очередь длительный и сложный процесс, зависит вообще и в конкретных случаях от различных обстоятельств и имеет не какой-то обязательный и универсальный, а скорей индивидуальный характер. Таким образом, вовсе не обязательно, чтоб в среде данного общества, пришедшего в своем развитии к переходу от матриархата к патриархату, практиковалось бы неукоснительно и универсально либо матрилокальное, либо патрилокальное поселение: та и другая формы вполне могут сосуществовать либо одна из этих форм может лишь преобладать. Указанное положение мы и видим довольно часто в различных конкретных случаях. Естественны поэтому и случаи, когда даже одна и та же семья дает место обоим порядкам, так что одни мужчины матрилокальны, другие патрилокальны, точно так же — и женщины данной семьи. Естественными представляются также случаи, когда старшее поколение женщин, в частности старшая, глава семьи,— ма-

[17] Это положение, сформулированное лишь кратким образом, было нами уже выставлено в 1935 г. в нашей работе «Аталычество», «Советская этнография», 1935, 2.

трилокальна, тогда как младшие женщины либо одни из них — уже патрилокальны. Так создается двойственный и сложный матрилокально-патрилокальный состав семьи переходного типа, семьи, которая, однако, во всех остальных отношениях, находясь в пределах рода, остающегося еще в своей основе материнским, остается в основе своей семьей материнско-правовой.

Совершающееся таким образом превращение материнской семьи приводит к одному особо знаменательному результату: главенство в семье переходит к старшему мужчине. Став главой материнской семьи, мужчина становится в известные отношения старшинства к своим незамужним, а равно и замужним, как сохранившим матрилокальность, так и патрилокальным, сестрам, а равно и к их детям. Всем этим и одним этим, однако, все еще не предрешается и не определяется превращение материнской семьи в отцовскую и матриархата в патриархат.

Переход к брачной патрилокальности связан с имеющим общие с этим переходом основания, однако далеко не отождествляющимся и не обязательно совпадающим, переходом от парного брака к моногамии [18]. На данной стадии брак сплошь и рядом остается еще,— и при патрилокальном поселении,— весьма непрочным и легко расторжимым, т. е. сохраняет парный характер. Патрилокальная жена, в особенности если брак заключен еще недавно, в случае какого-либо недовольства бросает мужа, если имеются дети, забирает их с собой и возвращается в свою родную семью либо переходит к новому мужу. Этнография многих племен и народностей пестрит такими примерами. Сюда присоединяется и то, что на данной стадии женщина овдовевшая также обычно возвращается со своими детьми домой, если опять-таки не выходит вскоре вновь замуж. Но и с укреплением как моногамии, так и патрилокальности замужняя женщина отнюдь не переходит в состав рода своего мужа, наоборот, сохраняет принадлежность к своему материнскому роду и во многих отношениях, в многоразличных формах сохраняет и поддерживает связь с этим родом и своей родной семьей. Не останавливаясь на описании этих явлений, укажем только на широко распространенный у многих народов особый порядок, который мы назвали «возвращением домой» [19]. Порядок этот состоит в том, что замужняя женщина, даже при весьма прочной моногамии и патрилокальности, спустя некоторое время после выхода замуж и поселения у мужа обязательно возвращается в свой родной дом, где остается более или менее продолжительное время, причем иногда эти «возвращения» бывают повторными. «Возвращение» замужней имеет место в особенности при ее беременности, так что она рожает в своем родном доме. Сохраняющаяся принадлежность замужней к своему роду, связь ее со своим родом и семьей и это «возвращение домой»,— все это создает естественно связь замужней с ее патрилокальными братьями, в частности и в особенности с тем братом, который является теперь главой ее родной семьи. Это, вместе с вышеотмеченными отношениями между братьями и их незамужними или матрилокальными сестрами, создает именно в данную переходную эпоху особый комплекс отношений между братьями и сестрами, который оставляет затем разнообразные пережитки [20].

---

[18] Как ни старо понятие моногамии, приходится, однако, пояснить, что моногамия означает не столько единоженство, сколько прежде всего — принципиально длительное и прочное брачное соединение.

[19] См. нашу заметку — автореферат доклада: «Обычай возвращения домой» в «Кратких сообщениях» Института этнографии, I, 1946.

[20] Пережиточным формам отношений между братом и сестрой впервые уделил внимание, как было указано, Бахофен в своих «Антикварных письмах». Тем не с тех пор не подвергалась удовлетворительному исследованию.

Указанные отношения между братьями и сестрами, основанные в конечном счете на их общей принадлежности к одному материнскому роду, естественно распространяются, принимая особые формы, на отношения между этими братьями и детьми их сестер, в особенности, подчиненных, между старшим братом — главой семьи и его племянниками и племянницами. Так возникает а в у н к у л а т.

Несмотря на происшедшие изменения, материнский род,— это надо твердо держать в уме,— продолжает еще существовать. Матриархат уже разрушается, в нем возникают и растут начала патриархата, однако материнский род остается еще экономически обусловленным. Сохраняется и действует еще матрилинейная филиация. Таким образом, дети, хотя и рожденные в патрилокальном браке, принадлежат к роду матери. Эта принадлежность к своему материнскому роду отнюдь не номинальна и не выражается только в счете происхождения или в получении имени, а совершенно реальна, означая реальную и фактическую принадлежность к своему роду, принадлежность хозяйственную, общественную и идеологическую. Такое положение приводит к твердому порядку, в силу которого, при патрилокальном поселении, дети раньше или позже уходят из группы своего отца и переходят навсегда в родную группу своей матери, в ее род и ее семью, к своим дядям, в частности — к тому из них, кто ныне возглавляет эту семью. В отдельных случаях, если эта семья, как мы говорили, имея смешанный состав, возглавляется еще женщиной, дети переходят к своей бабушке и одновременно — своим патрилокальным дядям. Заметим, между прочим, что таким образом можно и по отношению к детям говорить об их матрилокальности или патрилокальности.

Указанный порядок, который можно назвать «возвращением детей», вполне реальным образом существует и действует в современном этнографическом мире, представляя собой там, где мы его находим, не эпизодическое или случайное явление и не «курьез», а вполне закономерный и постоянный порядок. Конкретные показания о действии этого порядка имеются в литературе преимущественно для трех районов: Западной и Южной Африки, Меланезии и северо-запада Северной Америки [21].

Реально действующий порядок «возвращения детей» существует или существовал в недавнем прошлом у различных народностей Африки. Это в особенности относится к району Конго. Здесь в разных местностях практикуется как матрилокальное, так и патрилокальное поселение. В случаях патрилокальности дети, в особенности мальчики, у ряда народностей неукоснительно возвращаются в род матери, в частности к своему дяде, раньше или позже: у баяка — как только они научатся ходить, у балуба, бахуана и бахолохоло —по достижении половой зрелости. У кавати дети обязаны перейти в род матери раньше или позже, дядя имеет право их забрать и отец не может этому воспрепятствовать; пока мальчики остаются в селении отца, они считаются здесь чужими. У бахо-

[21] Приводимые нами в дальнейшем изложении фактические данные, относящиеся к ряду племен и народностей, извлекаются нами из наших разновременно напечатанных очерков, содержащих краткие описания современных этнографических обществ, сохранивших в той или иной мере матриархальный строй либо более или менее выраженный матриархальный уклад, а именно: описания кхаси, гаро, минангкабау и наяров — «Революция права», 1929, 6; описания ирокезов и гуронов, джагга и тробриандцев — сборник «На боевом посту», М., 1930; описания племен Конго и ашанти — «Советская этнография», 1934, 1/2; описания меланезийцев, туарегов, эве, лоби, гереро, алгонкинов и племен северо-запада Северной Америки — «Ученые записки Московского ордена Ленина Государственного университета им. М. В. Ломоносова», вып. 61, «История», т. II, 1940 (Москва). К этим публикациям мы отсылаем и за указанием наших источников. При ссылках на иной этнографический материал источник указывается особо.

лохоло при выдаче девушки замуж соглашаются на ее переход к мужу только при условии, что дети вернутся в род матери. У баконго, наиболее развитой из народностей данного района, когда мальчик достигает 14—15 лет, является дядя и требует племянника к себе; отец не вправе его удерживать, но здесь мальчик сам может отказаться и остаться у отца до того времени, пока сам же не пожелает перейти в род матери; девушки у баконго остаются у матери до замужества, но в случае смерти матери переходят к дяде. У всех этих народностей дети, пока остаются у отца, находятся под защитой своего рода; если отец обижает детей, они немедля уходят в свой род, к своему дяде. «Я видел,— рассказывает автор описания баяка, Ле-Тестю,— как мальчики семи-восьми лет совершали подобные путешествия, делая переходы во много часов по глухому лесу, совершенно одни». У кавати, в случае смерти ребенка в то время, что он остается у отца, об этом немедленно должен быть извещен его дядя, иначе отец платит крупную пеню.

Показания о переходе детей навсегда в род матери, в частности к дяде, существуют и для ряда других народностей Африки. У ашанти в некоторых местностях сыновья остаются у отца до своего возмужания, затем переходят в род матери, к дяде, отец не вправе их удерживать. У лоби племянник иногда переселяется к дяде. У гереро дети нередко уходят к своей материнской родне, в частности к бабушке, и остаются там навсегда. У басуто замужняя женщина с приближением родов возвращается в свою материнскую семью и ребенок родится там; затем, месяца через два, мать с новорожденным возвращается в крааль мужа, но, когда окончится кормление ребенка, он отсылается к родным матери, «которым он будет принадлежать в дальнейшем, несмотря на то, что муж уплатил за жену вено» [22]. У маконде в прежние времена мальчик, после церемонии совершеннолетия, отправлялся уже не в дом родителей, а к дяде, где и оставался с расчетом, что он женится в семье дяди, в частности на его дочери, и останется здесь навсегда [23].

На северо-западе Северной Америки, у хайда мальчик в раннем возрасте оставался со своими родителями, но, еще будучи там, начинал помогать по хозяйству своему дяде, носить для него каждое утро топливо, воду и пр., подросши же, примерно лет 10, переходил к дяде навсегда. Если б он остался у матери, то сделался бы предметом всеобщих насмешек. У тлинкитов дети переходили к своим материнским родственникам, в частности к дяде. У алеутов отец обязан был отдать детей их дяде.

«Возвращение детей» повидимому довольно широко распространено в Меланезии. На Тробриандских островах ребенок уже в раннем детстве узнает, что деревня, где живет брат его матери, его *kada*,— его деревня, что там находится его имущество, с этой деревней связаны его общественные права, его локальный патриотизм, все его будущее. Наоборот, в деревне своего отца он считается чужим, лишен каких бы то ни было прав. И дети остаются у родителей только до наступления половой зрелости, после чего в обязательном порядке переходят в род матери, обычно — к своему дяде. Если дети задерживаются, родня отца требует их удаления. На полуострове Газель (остров Новая Британия) мальчики с возмужанием уходят к дяде. В селении Лезу на острове Новая Ирландия преобладает матрилокальное поселение, в тех же случаях, когда брак патрилокален, дети уходят в свой род, мальчики — почти всегда, девочки — иногда; родители ни в коем случае не могут

[22] E. Casalis, Les bassoutos, Paris, 1859, p. 201; M. Martin, Basutoland, London, 1903, p. 94.

[23] K. Weule, Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Deutsch-Ostafrika (Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten, Ergänzungsheft Nr. 1), Berlin, 1908. pp. 96—97.

заставить детей вернуться. На острове Вануа Леву, в группе Фиджи, дети в прежнее время, подросши, переходили в род матери. На Новой Каледонии ребенка уже с того времени, как он научается ползать, учат думать о своем дяде, kania; ребенка, забравшегося на камни, находящиеся на краю селения, мать поворачивает в ту сторону, откуда она родом, и говорит: «влезай, учись идти в страну твоих kania». На Новой Британии, если ребенок, пока он остается у родителей, умрет, отец его платит пеню родне жены. Аналогичным образом на Банксовых островах, если ребенок погибнет хотя бы по косвенной вине отца, последний платит пеню дяде ребенка, тогда как, если виновен сам дядя, он никакой ответственности не несет.

В исторической и этнографической литературе, относящейся к различным народам, многократно отмечалось особое явление под именем «усыновления». Соответствующие упоминания или, реже, описания обычно до крайности неполны и неотчетливы.

Судя по довольно частым указаниям, «усыновление» широко распространено в Меланезии, составляя во многих местностях обычное и постоянное явление (Бисмарков архипелаг, в частности острова Адмиралтейства, также — Соломоновы, Банксовы, Новые Гебриды, Новая Каледония, Фиджи). Усыновление происходит часто помимо воли родителей усыновляемого. «Усыновление,— пишет Лайярд,— очень широко распространено на Новых Гебридах и Банксовых островах, причем в некоторых местах оно имеет такие крайние формы, что родители часто бессильны воспрепятствовать тому, чтоб их ребенок был усыновлен при самом его рождении, даже против их воли» [24]. В отдельных случаях указывается, что усыновителем является бабушка — мать матери или дядя ребенка. На Фиджи бабушка имеет привилегию усыновить первого ребенка своей дочери.

«Усыновление» было широко распространено, практикуется и по сей день и в других областях Океании, в Полинезии [25] и Микронезии. Для последней приведем следующие показания. На островах Палау «обычай усыновления детей, в особенности мальчиков, так широко распространен и усыновленные дети в такой мере смешиваются с собственными детьми, что они часто, в особенности став взрослыми, совершенно теряют представление о том, что принадлежали к другой семье». Семьи усыновляют чужих детей, а своих отдают другим семьям, так что это усыновление «скорей похоже на обмен детьми» [26]. На Маршальских островах «усыновление происходит часто. Детей часто обещают родственникам, не имеющим своих детей и даже ими обремененным, еще до того, как ребенок увидит свет. Встречаются родители, не оставляющие себе ни одного ребенка. Усыновление считается за честь... Усыновленные дети переходят в новую семью и пользуются там особой любовью» [27]. Для Джильбертовых островов существует специальное описание усыновления, остающееся, однако, недостаточным и неясным. Берем из этого описания лишь наиболее отчетливые черты. Усыновление организуется при самом рождении ребенка и даже во время беременности. Предложение об усыновлении не может встретить отказа со стороны родителей даже в том случае, если речь идет о первом ребенке. Родители часто самым решительным образом не желают отдать

---

[24] J. Layard, Stone men of Malekula; Vao, London, 1942, p. 187.

[25] Для Полинезии см. R. W. Williamson, The social and political systems of Central Polynesia, 3 vls, Cambridge, 1924, passim, хотя автор в своей сводке уделил данному вопросу недостаточное внимание и собрал далеко не весь имеющийся в литературе материал.

[26] K. Semper, Die Pelau-Inseln im Stillen Ocean, Leipzig, 1878, p. 117.

[27] A. Erdland, Die Marschal-Insulaner (Anthropos-Bibliothek, II, 1). Münster i. W., 1914, pp. 115—116.

своего ребенка, но сила обычая и боязнь общественного осуждения заставляет их это сделать. Если желающих усыновить оказывается несколько, то ребенок переходит к первому заявившему, либо претенденты решают между собой, кому из них стать усыновителем. Усыновитель должен стоять в определенном родственном отношении к ребенку, а именно, быть либо братом или сестрой в классификационном смысле отца или матери ребенка, либо братом или сестрой в классификационном смысле деда или бабки усыновляемого. Ребенок выкармливается матерью и передается усыновителям после отнятия от груди. При отдаче ребенка родители обычно дают ему подарок, обыкновенно участок земли, что считается вознаграждением воспитателю за его труды, и затем делают подарки воспитателю, преимущественно съестным, время от времени, вплоть до возмужания мальчика или замужества девушки. Родители и их усыновленный ребенок сохраняют в различных формах связь, родители иногда приходят на свиданье со своим ребенком, но эти визиты должны быть короткими. Усыновленные наследуют вместе с родными детьми усыновителя, доля усыновленных несколько меньше доли детей. Существует на Джильбертовых островах форма обменного усыновления: две семьи усыновляют детей одна другой [28].

Об усыновлении нередко упоминается и в литературе по Африке. Приведем три характерных показания. Усыновление часто практиковалось у фалаша (народность эфиопской группы). «Хотя,— пишет наблюдатель,— иногда усыновители имеют собственных детей, усыновленный наследует все имущество» [29]. О племени вангата сообщается, что здесь «дядя по матери может усыновить своего племянника; он делает это обычно если не имеет детей, но и наличие их не составляет препятствия для такого усыновления» [30]. Как сообщается об одной из племенных групп Нигерии, и здесь часто имеет место усыновление или воспитание детей у сестры или брата матери [31].

Об «усыновлении» упоминается неоднократно и относительно других стран и народов, однако всегда в свою очередь бегло и неотчетливо. Так, например, о племени виннебаго, из группы сиу, в Северной Америке, сообщается только, что усыновление практиковалось здесь в прежние времена очень часто, причем родители не могли возразить желающему усыновить их ребенка [32].

Надо прямо сказать, что все приведенные показания свидетельствуют о непонимании, во всяком случае неполном понимании и недостаточном исследовании данного порядка его наблюдателями [33]. Можно сказать и то, что, не разбираясь как следует в этом явлении, описывавшие его в известной мере искажали его сущность. На наш взгляд, даже в этих скудных и неточных описаниях отчетливо проступают черты, дающие полное основание видеть в этом «усыновлении» во мно-

---

[28] H. C. and H. E. Maude, Adoption in the Gilbert islands, «Journal of the Polynesian Society», 40, 1931, 4.

[29] Denham, Clapperton et Oudney, Voyages et découvertes dans le Nord et dans les parties centrales de l'Afrique, etc., pendant les années 1822, 1823 et 1824. Traduit de l'anglais, 3 vls, Paris, 1826; vol. III, p. 113.

[30] Lt. Engels, Les Wangata (Tribu du Congo Belge), Bruxelles — Paris, 1912, p. 49.

[31] P. S. Harris, Notes on the Dakarkari peoples of Sokoto province, Nigeria. «Journal of Anthropological Institute», 68, 1938, january-june.

[32] P. Radin, The Winnebago tribe, 37 Annual Report, Bureau American Ethnology, Smithsonian Institution, 1915—1916, Washington, 1923, p. 139.

[33] Нам, к сожалению, осталась недоступной специальная работа об усыновлении у тораджа на Целебесе, в которой автор, судя по заглавию, прямо связывает этот порядок с матриархатом: A. C. Kruyt, De adoptie in verband met het matriarchaat by de Toraja's van Midden Celebes, «Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde», vol. XLI, 1.

гих случаях не что иное, как то же «возвращение детей» в род их матери. Хотя бы одно то, что, согласно ряду указаний, дети «усыновляются» против воли их родителей, по желанию усыновителя, говорит скорей об отобрании детей, чем об «усыновлении», и окрашивает этот порядок совершенно специфически. Нет никакого сомнения и в том, что в ряде форм «усыновления» сказывается значительная трансформация этого исходного порядка. Все это, однако, не поддается подробному анализу за указанной краткостью и неотчетливостью показаний. Приходится констатировать, что в вопросе об этом «усыновлении» буржуазная этнография повинна в серьезном недосмотре и грубых ошибках. Правильное и основательное описание данных явлений остается настоятельной задачей полевой этнографии. О попытках некоторых авторов понять или истолковать это «усыновление» речь будет ниже.

Порядок «возвращения детей», равно как и «усыновления», действует, как это явствует из материала, в значительной мере различно в отношении, с одной стороны, мальчиков, с другой,— девушек. Девушки, в силу распространяющейся патрилокальности, должны по общему правилу рано или поздно оказаться в другом, по отношению к своему материнскому, роде: при дуальной экзогамии они останутся в том же роде, куда вышла их мать, т. е. в роде отца, при экзогамии вообще — они перейдут в третий род. Поэтому, если девушки и возвращаются к своему дяде, то не надолго, иногда именно до выхода замуж. Мальчики же, в силу той же патрилокальности, и со вступлением в брак останутся в своем материнском роде, у своего дяди, куда возьмут своих жен. Поэтому порядок «возвращения детей» действует преимущественно в отношении мальчиков и в гораздо меньшей мере в отношении девочек. Это положение прямо отражено в наших конкретных показаниях, говорящих большей частью о «возвращении» или «усыновлении» племянников, а не племянниц, мальчиков, а не девушек.

Надо ли говорить, что, перейдя в свой род, к своему дяде, племянники и племянницы становятся рядовыми членами его семьи, полными участниками труда этой семьи, ее хозяйства, быта и пр., участниками всей жизни, в частности военных походов своего рода. Дядя воспитывает их, принимает участие или оказывает влияние на их брачные дела, уплачивает вено за своих племянников и получает его за своих племянниц. С развитием экономических отношений, когда в некоторых обществах власть главы семьи доходит до права на личность ее членов, дядя пользуется этим правом в отношении своих племянников и племянниц. У глиди-эве дядя имеет право в случае крайней нужды заложить или продать своих племянников или племянниц, чего ни в коем случае не может сделать в отношении своих собственных детей. Точно так же у племени ана, из той же группы эве, дядя может для оплаты своих долгов продать племянников, но не своих детей или детей брата. В случае смерти дяди его племянники участвуют в его погребении, устраивают по нем поминки, у народностей северо-запада Северной Америки — потлач. Оставаясь после смерти дяди в его хозяйстве, племянники, с возникновением частного наследования, являются ближайшими его наследниками. Если дядя занимает пост главаря или вождя, старший племянник наследует ему в этом ранге.

Отметим здесь, хотя этот вопрос не имеет необходимого отношения к нашей теме, что бывают случаи,— в качестве реликта группового брака,— сожительства находящегося в доме дяди племенника со своей теткой, женой дяди (напомним: архаически, при дуальной экзогамии — одновременно и сестрой отца). Так, в Меланезии, на острове Малекула, в архипелаге Новые Гебриды, в прежние времена племянник жил с женой своего дяди, причем какое-либо недовольство со стороны дяди

считалось неуместным. У алеутов племянники нередко жили с женой дяди, однако негласно, и это вызывало ревность дяди: между прочим,— распространенный мотив алеутского фольклора. Подобные отношения составляют таким образом на данной стадии явление уже изживающееся, противоречащее новой морали, морали индивидуального брака. Гораздо более часты указания на то, что племянник может или должен жениться либо обычно женится на вдове дяди. О таких фактах сообщается относительно Меланезии для Торресовых и Банксовых островов и той же Малекулы, где они составляют довольно обыденное явление. О том же сообщается относительно хайда и тлинкитов. Все эти факты восходят к архаическим отношениям группового брака. Все это, повторяем, не имеет непосредственного отношения к авункулату, существуя на данной стадии как реликт иных, архаических, форм, и мы затрагиваем здесь этот вопрос, имея в виду, что правильное понимание данных явлений нам понадобится в дальнейшем по некоторому частному поводу. Отметим здесь же, что такой же реликт дуальной экзогамии и группового брака, в свою очередь не имеющий отношения к авункулату, составляет брак дяди с его племянницей по отцовской линии, т. е. дочерью брата, и для полноты укажем, что эти отношения далеко не аналогичны вышеописанным отношениям тетка — племянник; последние — значительно сложнее.

«Возвращение детей» в свой материнский род имело и имеет, где оно существует, вполне реальное общественно-историческое значение. Порядок этот на данном переходном этапе является формой, в которой материнский род вполне реальным образом поддерживает свою сохранность. Хотя уже распадающийся, теряющий в силу практики патрилокальности своих женщин, материнский род все же восстанавливается в своем составе благодаря возвращению потомства этих женщин. С того времени, как в составе рода диференцируется семья, «возвращение детей» означает не возвращение вообще в род, а в определенную хозяйственную ячейку рода — в свою материнскую семью. В тех случаях, когда эта семья еще возглавляется старшей женщиной, дети возвращаются к своей «бабушке» (что и выражено в отдельных показаниях), затем, когда семья уже возглавляется мужчиной, дети возвращаются к своему дяде. В отдельных конкретных показаниях, остающихся неотчетливыми, термины «бабушка» и «дядя» надлежит, возможно, понимать не в индивидуальном, а в классификационном смысле.

Замечательна на данном этапе, в частности — в данной ситуации, фигура дяди: он, с одной стороны, становясь главой семьи и проводя патрилокальность, является выразителем нового, патриархального начала, с другой стороны и в то же время, будучи главой семьи, остающейся еще материнской, или главой материнского же рода, охраняя сохранность и интересы этого рода, отпуская своих детей и получая своих племянников,— является выразителем и защитником еще действующего начала матриархального. Эта двойственность, можно сказать, диалектичность фигуры дяди на данном этапе представляет собой одно из показательнейших выражений диалектики превращения матриархата в патриархат.

Принадлежность детей к своему материнскому роду и их фактическое возвращение в этот род ставит детей в определенные отношения не только к главе их материнской семьи, их дяде, но и к тому из их «дядей» в классификационном смысле, который является теперь главой более широкой родственной группы или всего рода. К сожалению, эти отношения остаются неосвещенными. Лишь для ряда племен Конго (бахуана, кавати, баконго, балуба) имеются указания, что дети должны оказывать особое почтение их самому старшему дяде, являющемуся главой рода, и должны делать ему частые подарки.

Остановимся кратко и на отношениях, существующих на данном этапе между родителями и детьми. Тогда как связь между матерью и ее вернувшимися в свой род детьми поддерживается благодаря ее собственной связи со своим родом и собственному «возвращению домой», какой-либо связи между отцом и его детьми не существует и не может возникнуть. Они принадлежат к разным родам, они друг другу чужие. Помимо указанных прав дяди, действующих по отношению к его племянникам и племянницам, пока те еще остаются у отца, это подчеркивается рядом, известных в качестве уже пережиточных форм, отношений и правил поведения отца и детей. Из этой ситуации вытекает и правомерность мести сына отцу. Так, у чеченцев, писал И. Иванов,— «канла (состояние кровной мести.— *М. К.*) ...может быть между отцом и детьми, и нередко случались примеры, что если отец убивал одного из сыновей, то остальные мстили отцу»[34]. Здесь же очевидно лежат истоки распространенного фольклорного сюжета о единоборстве сына с отцом, отсюда же ведет свое происхождение не менее распространенное, хорошо известное, например, из этнографии Кавказа, «избегание» между отцом и его детьми, отсюда же и те формы, которые вероятно имеют целью отметить и утвердить принадлежность детей отцу: называние отца по имени сына: «отец такого-то» (например, у арабов, Абу-Муслим) и все же загадочная «кувада».

III

Практика «возвращения детей» и существующие взаимоотношения между дядями и племянниками вступают, однако, в противоречие с неуклонно развивающимися патриархальными началами. Начала эти естественно требуют того, чтоб мужчины оставались в своем отцовском хозяйстве, чтоб дети оставались с их родителями. Здесь, конечно, речь идет не столько о дочерях, которые в силу продолжающей действовать родовой экзогамии и патрилокальности брака должны рано или поздно уйти в другой род, сколько о сыновьях.

Переход от матрилокальности, как мы бы выразились, к патрилокальности детей Малиновский объясняет «конфликтом», возникающим между материнским правом и отцовской любовью — «одним из самых сильных чувств», и превосходством этого «чувства» над материнским правом[35]. Это чисто психологическое толкование, конечно, весьма поверхностно. «Чувства», какие бы они ни были, не создают общественного порядка. «Чувства» любви к своим племянникам не лишены очевидно и дяди, на что неоднократно указывают наши источники. Стремление отца удержать у себя своих детей является результатом неизмеримо более глубоких причин: продолжающегося превращения матриархата в патриархат, в частности образования патриархального хозяйства-семьи, и отсюда стремления удержать ее патрилинейный состав, сделать ее стабильной, сохранить имущество семьи, с возникновением частной собственности и частного наследования — избежать перехода имущества к племянникам и сохранить его в патриархальной семье путем передачи сыновьям (женщины при патриархате по общему порядку не наследуют именно потому, что с их замужеством и патрилокальностью имущество ушло бы в другую семью).

Но каждый отец своих детей является одновременно и дядей своих племянников. Здесь еще раз ярко сказывается двойственность и, как мы выразились, диалектичность этого персонажа данного переходного времени. Повинуясь еще достаточно властно говорящему в нем матри-

[34] И. Иванов, Чечня, «Москвитянин», 1851, № 19 и 20; то же повторяет А. П. Берже, Чечня и чеченцы, Тифлис, 1859, стр. 96.

[35] B. Malinowski, Crime and custom in savage society, London, 1926, p. 100 sq.

архальному началу, он, как дядя, требует своих племянников к себе, но одновременно, следуя развивающемуся патриархальному началу, проникается стремлением оставить у себя своих детей. При этом каждый дядя-отец имеет своим антагонистом такого же дядю-отца, с такими же «чувствами». Если б действительно все дело было в «чувствах», обе стороны могли бы вероятно договориться и удовлетворить начинающее в них обоих преобладать отцовское «чувство» за счет отмирающего материнско-родового. В том-то и дело, что за этими «чувствами» стоит хотя и отмирающее, все же пока действенное, ибо экономически еще обусловленное, начало сохранения материнского рода и материнской семьи.

Это соперничество двух начал приводит в практике «возвращения детей» к характерным конфликтам, о которых говорит ряд показаний. Когда европейцы завели в Конго колониальные суды, пытавшиеся разрешать тяжбы туземцев на основе местного обычного права, судьи-европейцы были вероятно не мало поражены претензией, формулированной следующим образом: «Мои племянники задерживаются у отца, пора им перейти ко мне», или: «Дети работают на отца, а мне не помогают». Патриархальное начало находит все же формы, пока переходные, компромиссные, своего утверждения. На Банксовых островах это конфликтное состояние разрешается тем, что отец имеет право откупить своего ребенка у «усыновителя», однако материальные условия этого откупа так тяжелы, что это редко оказывается возможным. На Фиджи отец уплачивает родне жены определенную сумму за каждого родившегося ребенка. На острове Малекула отец может оставить у себя своего ребенка, но ценой принесения дяде постоянных подарков,— при самом рождении ребенка и в дальнейшем по различным поводам. На островке Вао, близ Малекулы, отец производит платежи родне жены за каждого ребенка, в большем размере — за первого. Через несколько дней после рождения ребенка здесь происходит важная церемония платежа дяде за новорожденного. Церемония эта называется: «мы платим за него» (ребенка). Дядя является к хижине отца в сопровождении людей всей своей деревни и получает плату, более крупную за первого сына, меньшую — за следующих сыновей или дочерей. Характерно, что, если отец не производит положенного платежа, недовольная этим жена уходит к своему брату [36].

В пережиточно-символической форме это конфликтное состояние, выливавшееся, возможно, и в реальную борьбу за ребенка между материнской и отцовской родней, выражается в следующей церемонии, связанной на Банксовых островах с рождением первого сына. Женщина, стоя в дверях хижины, держит новорожденного на руках, дяди новорожденного стреляют в женщину тупыми стрелами и бросают в нее лимонами, пока отец новорожденного не прекращает этой церемонии, уплатив дядям выкуп, после чего сестра отца берет ребенка на руки, сжимает его и говорит: «Ты и твоя жена возвращаетесь в деревню» («жена» в данном случае — кросс-кузина из рода отца новорожденного, которая, если он останется в роде отца, в будущем тоже не перейдет по старому порядку в качестве патрилокальной жены в род мужа, а останется тем же патрилокальным порядком в роде своего отца, все это — при сохраняющейся матрилинейной филиации и продолжающемся действии матрилинейной дуальной экзогамии). Замечательно, что весьма близкая аналогия этой меланезийской церемонии констатирована в Северной Америке — у оджибве. Немедленно по рождении ребенка, о чем возвещается выстрелами, к вигваму матери собираются люди отцовского и материнского родов, пытаясь овладеть новорожденным,

[36] J Layard, op. cit., pp. 178—179.

причем отец и люди его рода выступают в качестве защитников ребенка. После притворного боя люди отцовского рода несут ребенка с церемонией к главе рода, который обносит ребенка четыре раза вокруг огня. В завершение этой церемонии отцовские родные дают материнской родне подарки, чтоб закрепить обладание ребенком.

Одна из форм, разрешающих указанное конфликтное положение, состоит в том, что «возвращение» к дяде или оставление у отца оказывается возможным альтернативно, зависит в частности от решения молодого человека самого. Так, на Фиджи в различных местах взрослый молодой человек сам решает, поселиться ли ему у отца или в своей материнской группе, причем последнее все же бывает не редко.

Материнскородовое начало решительно вступает в свои права в случае смерти матери либо отца. У племени ана, группы эве, дети, если холосты, после смерти отца иногда уходят к дяде. На Новых Гебридах дети-сироты переходят к дяде. На островах Адмиралтейства дети после смерти отца «усыновляются» их материнской родней. У туарегов дети после смерти матери некоторое время живут с отцом, но в конце концов переходят в род матери, в случае же смерти отца — безусловно переходят в свой род. У племени яке в юго-восточной Нигерии, женщина, разведясь или овдовев, уходит, обычно забирая с собой малолетних детей, к своей родне или к новому мужу, дети же в таких случаях иногда переходят к дяде, воспитываются им и становятся полноправными членами его дома. Явление это, указывает автор данного показания, настолько распространено, что эта практика «усыновления», как выражается автор, «часто изменяет состав теоретически патрилинейной родственной группы» [37].

Столь же решительно вступает в действие материнскородовое начало и в случаях дурного обращения или при иных неблагоприятных условиях положения детей у отца. У гереро, в случае дурного обращения отца, дядя забирает детей к себе. У ашанти, если дети иногда остаются у отца, то дядя может забрать своего племянника в том случае, когда отец слишком беден. У полинезийцев архипелага Онтонг Ява племянники часто гостят у своего дяди, и если родители их бедны и детям живется плохо, то дядя иногда забирает их к себе совсем и они становятся членами его семьи [38].

Вообще, в данных условиях устанавливается по отношению к детям некое двоевластие, причем наблюдателям иногда приходится сказать, как это указывается относительно всей группы эве, что дядя все же имеет больше власти над детьми сестры, чем их отец. Во всяком случае, власть отца, как это сообщается о гереро, джагга и многих других народностях, ограничивается и подчинена контролю и ответственности перед родней жены, в частности ее братом. У басуто «старший брат матери пользуется совершенно особыми правами по отношению к своим племянникам, ограничивая власть отца» [39]. На Банксовых островах отец за обиду, причиненную своему сыну, уплачивает его дяде пеню.

К ряду рассматриваемых форм относится порядок, по которому дети переходят к дяде, но впоследствии, уже взрослыми, все же возвращаются к отцу. У танаина мальчик в 9 лет переходил к дяде, но с полным совершеннолетием поселялся у родителей. У тхонга в Южной Африке мальчик после окончания срока кормления переходил в селение материнской родни на много лет, девушка — иногда до вы-

---

[37] C. D. Forde, Kinship in Umor, Double unilateral organization in a semi-bantu society, «American Anthropologist», 41, 1939, 4.

[38] H. I. Hogbin, Law and order in Polynesia, London, 1934, pp. 139—140.

[39] E. Casalis, op. cit., p. 190.

хода замуж, причем дядя получал часть ее вена [40]. О том же очевидно говорится в тех показаниях, которые сообщают, что дети «воспитываются» у их материнской родни или в частности у дяди. Здесь очевидно нередко под описываемой наблюдателями «отдачей на воспитание», аналогично с «усыновлением», скрывается та же рассматриваемая нами сейчас редуцированная форма «возвращения детей». В свою очередь эти показания об отдаче на воспитание обычно весьма беглы и нечетки, причем характерным образом нередко идут рядом или смешанно с указаниями об «усыновлении» [41]. Имеются, однако, и более определенные, наше мнение подтверждающие, показания. У гереро дети иногда воспитываются у своей материнской родни, а затем возвращаются к родителям, у глиди-эве дети иногда воспитываются их дядей, аналогичны показания для разных мест Меланезии. У бурят-монголов дядя, нахса, берет к себе на воспитание детей в тех случаях, когда их отец обеднел, возвращая родителям уже взрослых [42]. У сербов в некоторых местностях в прежнее время детей, оставшихся после смерти бедных родителей, брал на воспитание «дядя со стороны матери (ujak) или муж тетки (tetak)» [43]. Переплетение материнскоправовых и отцовскоправовых норм в связи с тем же «воспитанием» отражено в следующем постановлении монголо-ойратского кодекса XVII в.: «Если взятый на воспитание мальчик, по расположению, уйдет [от воспитателя] к своему отцу, то мальчик не выкупается; но может уйти только один, жену же и детей своих должен выкупить. Взятая на воспитание девица должна быть в распоряжении того, кто ее воспитывал; скотом [т. е. выкупом при выдаче замуж] пользуются наравне [отец и воспитатель]» [44]. Интерпретируя это постановление исторически и учитывая преобладание здесь уже патриархального начала, получаем: Если взятый дядей на воспитание племянник уйдет по своему желанию к своему отцу, то дядя не может уже выкупить у отца этого племянника; но он, племянник, может уйти только один, жену же свою и ее детей, архаически — дочь дяди с ее потомством, этот племянник должен выкупить у своего дяди — ее отца. Взятая дядей на воспитание племянница остается в его распоряжении до ее замужества, и калым за нее получают пополам отец и дядя.

Сложный процесс превращения матриархата в патриархат и материнского рода в отцовский получает свое конечное завершение в переходе филиации из материнской линии в отцовскую, что представляет собой отнюдь не механическую смену одного счета происхождения и родства другим, а именно идеологическое отражение уже совершившегося глубокого превращения родового строя. Но и этот переход филиации совершается далеко не так «просто», как это иным представляется. Распространенная переходная форма состоит в била-

---

[40] H. A. Junod, The life of a south african tribe, 2 edition, revised and enlarged, 2 vls, London, 1927; vol. I, p. 267.

[41] См., например, соответствующие показания, относящиеся к Африке: S. R. Steinmetz, Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Africa und Ozeanien, etc., Berlin, 1903, pp. 16, 95, 186, 222, 270, 316, 329, 348.

[42] Б. Петри, Территориальное родство у северных бурят. «Известия Бурятского Государственного научно-исследовательского института при Государственном Иркутском университете», т. I, вып. 2, 1924 (Иркутск).

[43] V. Bogisic, Zbornik sadasnjih pravnih obicaja u juznih slovena, Zagreb, 1874, s. 312.— NB! Как мы знаем, материнский дядя и муж тетки (отцовской) — архаически одно и то же лицо!

[44] К. Ф. Голстунский, Монголо-ойратский закон 1640 г.; дополнительные указы Галдун-Хун-Тайджая и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши, Калмыцкий текст с русским переводом и примечаниями, СПб., 1880, стр. 44.

тельном действии филиации: как матрилинейной, так и патрилинейной одновременно, с сохранением переживающихся материнскородовых отношений, в том числе авункулата [45]. Особую переходную форму составляет филиация перемежающаяся: одни дети данных родителей причисляются к роду матери, другие — к роду отца, что определяется порядком их появления на свет. Так, у джагга дети считаются принадлежащими либо к «правой», либо к «левой» стороне, в зависимости от порядка, в котором они появились на свет. Первые сын и дочь (по другому показанию, первые сыновья) считаются принадлежащими к отцовскому роду, вторая пара детей — к материнскому. Самый старший сын считается воплощающим отцовский род, самый младший — материнский. Соответственно действует авункулат, причем, хотя он преимущественно выражен в отношении «левой» стороны, его действие сказывается и по отношению к детям, причисленным к их отцовскому роду. В частности имя ребенку материнской стороны выбирает дядя из числа имен рода матери, ребенку отцовской стороны — отец, из имен его рода, но все же в ряде отношений дядя — участник в судьбе, защитник и пр. всех детей своей сестры. Совершенно аналогичный порядок существует у некоторых народностей Малайского полуострова: первый, третий и пятый ребенок принадлежат к роду матери, второй, четвертый и шестой — к роду отца; у некоторых народов, например, у макассаров, в прежнее время все дети принадлежали к роду матери, впоследствии установился и до сих пор действует указанный порядок [46]. Реликтными формами надо считать порядки, по которым лишь один ребенок принадлежит к материнскому роду. Так, у глидиэве третья родившаяся дочь принадлежит дяде, подросши, переходит к нему и у него выходит замуж. Наконец, особую форму представляет собой следующий порядок тхонга: если у дяди нет детей и его селению грозит вымирание, он оставляет у себя одну из своих сестер и ее дети становятся тогда продолжателями его рода [47].

Английский этнограф Ф. Уильямс открыл у племени койари, в центральной части Новой Гвинеи, еще одну любопытную форму перемежающейся филиации, в данном случае — на основе пола, которую автор, пожалуй, слишком поспешно, предложил выделить под названием «половой афилиации». Здесь мальчики причисляются к отцовскому роду, девочки — к материнскому; если все дети одного пола, то все причисляются к соответствующему роду. В интересующих нас отношениях данная форма действует следующим образом. При господствующем у койари патрилокальном поселении, мальчик, подросши, время от времени работает на дядю, и, если он заслужит своей работой, дядя дает ему в жены свою дочь. Девочка «возвращается» к своему дяде и там выходит замуж за своего кросс-кузена. В случае смерти отца мальчики остаются в селении отца, девочки переходят в родное селение матери, к дяде. Если отец обижает детей, они на время уходят к дяде. Таким образом, матрилинейная принадлежность девочек дает здесь более выраженные формы авункулата, сохраняющиеся, однако, в редуцированной форме и для мальчиков с их патрилинейной принадлежностью [48].

Мы не возьмемся утверждать, что «возвращение детей» было порядком универсальным, через который прошло в своем первобытном

---

[45] Близкое к истине истолкование этой формы см. G. P. Murdock, Double descent, «American Anthropologist», 42, 1940, 4.

[46] G. A. Wilken, Malayan sociology, etc., Translated from the dutch, etc., Kuala Lampur, 1921; цит. по G. A. Moubray, Matriarchy in the Malay peninsula and neighbouring countries, London, 1931, p. 100.

[47] H. A. Junod, op. cit., p. 268—269.

[48] F. E. Williams, Sex affiliation and its implications, «Journal of Anthropological Institute», 62, 1932, january — june.

общественном развитии, в частности — переходе от матриархата к патриархату, все человечество. Однако наши данные об этом порядке в его полном и редуцированном виде, вместе с тем, что литература именует «усыновлением» и что оказывается повидимому весьма близким этому порядку или его пережиточной формой, равно как и вместе с «отдачей на воспитание»,— все это говорит о весьма широком распространении данных форм. Закономерность же и историческая необходимость этого порядка рисуется следующим положением. Матрилинейная филиация не совместима с прочной патрилокальностью детей. Ибо филиация, как это уже было нами подчеркнуто, означает далеко не только номинальную принадлежность к роду, но принадлежность сугубо реальную. Следовательно, либо при сохранении материнской филиации и одновременно патрилокальности брака дети должны рано или поздно фактически включиться в свой род, т. е. в этот род «вернуться», либо материнская филиация должна немедленно перейти в отцовскую, материнский род превратиться в отцовский. Между тем, достаточно хорошо известно, что матрилинейная филиация стойко удерживается и тогда, когда в общественные отношения уже довольно глубоко проникли различные нарастающие патриархальные начала, в том числе патрилокальность. Совмещение матрилинейности с патрилокальностью — явление, широко распространенное, правда, одно из тех явлений, правильное понимание которых,— заметим между прочим,— никак не дается буржуазным этнографам. В итоге таким образом надо предположить одно из двух: либо род сначала полностью превращается из материнского в отцовский и затем брак становится патрилокальным, либо, в условиях сохранения материнского рода и матрилинейной филиации, дети при патрилокальном поселении должны возвращаться в свой род. Первому предположению прямо противоречат широко распространенные и хорошо известные факты; к тому же предполагать превращение материнского рода в отцовский без одного из важных элементов этого превращения — перехода к патрилокальности — вряд ли возможно. Второе — определяет необходимость и закономерность «возвращения детей».

Уместно еще по тому же вопросу заметить, что, хотя тому нет прямых указаний в материале, надо считать, что «возвращение детей» было связано и с превратностями парного брака, сохранению элементов которого, как было указано, не противоречит переход к патрилокальности.

Чрезвычайно существенную роль играет в непосредственной связи с «возвращением детей» кросс-кузенный брак.

К сожалению, показания о том и другом преимущественно разрознены и не увязаны одно с другим, так что не видно, как эти два порядка сосуществуют и взаимодействуют. Берем показания только о тех народностях, у которых отмечено «возвращение детей». Речь идет, следовательно, о том, что параллельно с «возвращением» племянников и племянниц к дяде имеет место брак племянника с дочерью дяди или племянницы с сыном дяди. Мы имеем об этом ряд довольно настойчиво повторяющихся показаний. В различных местах Меланезии и притом там же, где практикуется «возвращение детей», племянник часто женится на дочери дяди. У алеутов обычная жена — дочь брата матери, у хайда — дочь сестры отца. У гаро дядя женит своего племянника на своей дочери. У гереро племянник женится на дочери дяди, племянница — на его сыне. У ашанти в прежнее время дядя, пользуясь решающим влиянием на брак детей своих сестер, обычно заставлял племянников и племянниц вступать в брак со своими родными детьми, дочерями и сыновьями. У маконде, как было указано, племянник, перейдя к дяде, женится на его дочери.

Мы взяли только показания, относящиеся к тем обществам, у которых сосуществуют «возвращение детей» и кросс-кузенный брак. Но кросс-кузенный брак — явление, как известно, чрезвычайно широко распространенное. «возвращения детей» у тех народов, относительно которых говорится о кросс-кузенном браке, не существует (либо о том нечего не известно!), локальность в показаниях о кросс-кузенном браке тоже часто не конкретизируется, однако, судя по отдельным указаниям и общему впечатлению, брак племянника с дочерью дяди или племянницы с сыном дяди ведет и здесь нередко к поселению племянников и племянниц у их дяди. Эффект таких порядков во всех указанных случаях очевиден: используя кросс-кузенный брак и организуя брак со своими детьми своих племянников и племянниц, когда они еще в детстве вернулись к нему, либо поселяя их у себя при их вступлении в брак, дядя сохраняет в своем хозяйстве одновременно как племянников и племянниц, так и своих родных детей.

Между прочим, здесь обнаруживается известная относительность понятий матрилокального и патрилокального поселения. Ибо, если, например, сын дяди женится на его племяннице и поселяется у своей жены, у своего дяди тож, то такое поселение может считаться как матрилокальным, так и патрилокальным.

Все эти сложные формы, в которых, как видим, переплетаются, как в смысле воздействия дяди-отца на брак, так и в смысле локальности брака, матриархальные и патриархальные начала, представляются вполне характерными для рассматриваемой переходной эпохи.

Но кросс-кузенный брак играет в данную эпоху и более глубокую историческую роль.

Дуальная экзогамия в форме взаимнобрачия двух родов и ее производное — кросс-кузенный брак имеют тот чрезвычайно существенный результат, что таким путем через каждое поколение материнский род так сказать восстанавливается. Поэтому-то джагга говорят о кросс-кузенном браке: «вернуть мать домой», а гонды в Индии: «вернуть молоко» [49]. Таким образом, матриархат находит в дуально-родовой экзогамии и кросс-кузенном браке весьма эффективную форму своего самосохранения, и можно сказать, что именно интересами материнского рода в эпоху его начавшегося распада и его, так сказать, борьбы за существование объясняется исключительная устойчивость дуально-родовой экзогамии и кросс-кузенного брака.

Но дуальная экзогамия знает и более узкую форму, а именно, форму взаимнобрачной связи не двух родов в целом, а двух семей. Вопрос об основаниях и времени возникновения этой формы не ясен. Результат этой дуально-семейной, как ее можно назвать, экзогамии составляет то, что она сводит кросс-кузенный брак к браку не кросс-кузенов вообще или кросс-кузенов в классификационном смысле, а к браку кросс-кузенов 1-ой степени, детей родных брата и сестры. При этой форме «восстанавливается», как мы выразились, не материнский род вообще, а данная материнская семья, вернее, две взаимнобрачущиеся семьи, на рассматриваемом этапе — материнские семьи-хозяйства, возглавленные дядей. Таким образом, на этом этапе, в условиях продолжающегося распада материнского рода, его основная ячейка — материнская семья находит в свою очередь в этих порядках, наряду с «возвращением детей» и поселением племянников и племянниц у своего дяди при вступлении их в брак с его детьми, их кузенами 1-ой степени, форму своего самосохранения, форму борьбы за свое существование. Этим определяется прямая и глубокая заинтересованность дяди в

[49] R. V. Russel, The tribes and castes of the Central Provinces of India, 4 vls, London, 1916, vol. III, p. 71.

дуально-семейной экзогамии и кросс-кузенном браке кузенов 1-ой степени. Всем этим, быть может, объясняется и самая эта дуально-семейная экзогамия с ее узкой формой кросс-кузенного брака и факт устойчивой сохранности этих форм. Можно, следовательно, в итоге сказать, что дуально-семейная экзогамия и брак кросс-кузенов 1-ой степени тесно связаны с авункулатом, служа в эпоху перехода от матриархата к патриархату как сохранению материнской семьи, так и формой связи дяди-отца с его племянниками и племянницами, а одновременно — и его родными детьми.

Показания, которые мы привели, говоря о кросс-кузенном браке, сосуществующем с «возвращением детей», отмечают брак как племянника с дочерью дяди, так и племянницы с сыном дяди. Существующие показания о кросс-кузенном браке вообще приводят к заключению, что брак племянника с дочерью дяди гораздо более распространен, чем брак племянницы с его сыном [50]. Это сказывается и в распространенном праве требования дяди, чтоб его племянник женился на его дочери и, обратно, праве племянника на дочь дяди. Так, у ряда народностей Южной Индии племянник имеет предпочтительное право на дочь дяди: если она выдается за другого, племянник получает компенсацию; если дядя не отдает дочь племяннику, последний может ее украсть и пр. [51]. Согласно показанию, относящемуся ко всей южной группе банту, для malume (или malome — распространенное у южных банту наименование дяди с материнской стороны) — оскорбление, если его племянник откажется от женитьбы на его дочери; с другой стороны, дядя не имеет права отдать свою дочь кому-нибудь другому без согласия племянника, и если кузина выходит за другого, племянник имеет право на компенсацию [52]. Хотя наши показания о кросс-кузенном браке, сосуществующем с «возвращением детей» и дающем место обеим формам этого брака, немногочисленны, можно все же сделать вывод, что, поскольку «возвращение детей» представляет собой порядок сугубо архаический, практика обеих указанных форм кросс-кузенного брака более архаична, чем преобладание одной формы, а именно брака племянника с дочерью дяди. Объяснением этого может служить то обстоятельство, что дядя может скорей оказывать влияние в смысле брачного выбора на своего племянника, чем на своего сына, что повидимому связано и с тем указанным выше обстоятельством, по которому к дяде «возвращаются» преимущественно племянники, а не племянницы.

Остановимся на еще одной черте действия кросс-кузенного брака. Вспомним, что при дуально-родовой экзогамии жена, будучи кросс-кузиной, является таковой в классификационном смысле, в конкретных же случаях может быть либо дочерью родного брата матери, либо дочерью родной сестры отца и лишь в порядке случая — дочерью родного брата матери и родной сестры отца одновременно. При постоянно действующей дуально-семейной экзогамии это тождество становится обязательным, кросс-кузина 1-ой степени является всегда одновременно дочерью дяди и дочерью отцовой тетки.

Из обширного собрания материала по кросс-кузенному браку, собранного Фрезером, явствует, что, наряду с чрезвычайно широким распространением обеих форм, притом у данных народов как обеих одновременно, так либо той, либо другой альтернативно, брак с дочерью

---

[50] См. в частности материал, собранный о кросс-кузенном браке Фрезером: J. G. Frazer, Folk-lore in the Old Testament. 3 ves. London, 1918: vol. II.

[51] E. Thurston, Castes and tribes of India. 7 vls. Madras, 1909—1910; vol. VII, p. 60.

[52] W. Eiselen, Preferential marriage. Correlation of the various modes, among the Bantu tribes of the Union of South Africa. «Africa». 1, 1928, 4.

дяди, брата матери, не только вообще более распространен, но и предпочитаем, а брак с дочерью сестры отца иногда даже прямо запрещен[53]. Предлагая объяснение вообще кросс-кузенного брака из экономических оснований, Фрезер большую распространенность и предпочтение первой из указанных форм объясняет из тех же оснований, в частности тем, что дядя тогда, используя своего племянника, как своего легального матрилинейного наследника, оставляет через него, как мужа своей дочери, свое имущество этой дочери. Объяснение это не верно, потому что с возникновением даже тенденции к патрилинейному наследованию, наследуют уже мужчины, в частности сыновья, а не дочери. По нашему мнению, объяснением разбираемого факта является то, что при действии дуально-родовой экзогамии, как мы знаем, эвентуальной женой племянника может быть его кросс-кузина — не дочь дяди, и следовательно такой брак в интересы дяди не входит, а это, при известной нам возможности влияния дяди в брачных делах племянников, и должно делать эту форму менее предпочитаемой и даже запрещаемой. Но более того. С распадом и дуально-родовой и дуально-семейной экзогамии, когда экзогамия сохраняется только в своем отрицательном действии, т. е. в виде начала, по которому брак должен быть заключен лишь вне своего рода, с любым другим родом, женитьба на дочери брата матери остается формой восстановления материнского рода и связи племянника с дядей. Совершенно иное означает при этой новой форме экзогамии женитьба на дочери сестры отца. Поскольку сестра отца может теперь выйти замуж не обязательно в материнский род нашего племянника и его дяди, а в любой другой род, женитьба на ее дочери, дочери не дяди, а чужого, не будет содействовать восстановлению материнского рода, не «вернет мать домой», наоборот, будет актом разрушения материнского рода и, наконец, сверх того никак не входит в интересы дяди, откуда опять-таки либо предпочтение первой формы кросс-кузенного брака, либо прямое запрещение второй формы.

IV

Таковы, как видим, разнообразные и сложные проявления того сложившегося в эпоху перехода от матриархата к патриархату комплекса, который можно именовать авункулатом.

Но наступает решающий переворот в истории общества, матриархат сменяется патриархатом. Этот переворот концентрируется прежде всего в недрах основной общественной ячейки — семьи. Переворот этот выражается в частности в том, что отец удерживает у себя своих родных детей и отказывается от перехода к нему его племянников. Двойственная природа данного персонажа переходной эпохи получает здесь свое разрешение. Материнский дядя превращается в патриархального отца. Материнская семья превращается в патриархальную большую семью.

С утверждением патриархата дети остаются прочно патрилокальными, однако, наряду с иными пережитками матриархата и переходной от матриархата к патриархату эпохи, сохраняются и пережитки связи детей с их материнским родом и их дядей. Это выражается в новом комплексе форм и отношений, составляющих пережитки авункулата, сохраняющихся не только в эпоху патриархата, но и в усло-

[53] Один из новых зарубежных общеэтнологических обзоров, останавливаясь на вопросе о соотношении этих форм кросс-кузенного брака, во-первых, принимает, что обе эти формы встречаются лишь альтернативно, что прямо противоречит фактическим данным, во-вторых, нелепым образом объясняет эту альтернативность различием у разных народов относительной численности полов: E. D. Chapple and C. S. Coon, Principles of anthropology, New York, 1942, p. 309.

виях классового строя. Естественно, конечно, что чем данное общество стоит ближе к пройденному им этапу превращения матриархата в патриархат, тем эти пережитки авункулата действеннее и реальнее, превращаясь в дальнейшем и в конечном счете в обряд или символ. Пережиточные формы авункулата находим мы в особом изобилии у тех народностей, у которых существуют более полные формы этого порядка, в частности реальное «возвращение детей». В этом, конечно, нет ничего неожиданного, поскольку авункулат во всех обществах, где он существует, все же изживается, и, следовательно, в одном и том же обществе, в различных его слоях или различных местностях не только возможно, но и естественно наличие одновременно различных, последовательно меняющихся форм.

Указания на пережитки авункулата можно найти в исторической и этнографической литературе, относящейся к самым различным и, можно сказать, всем без исключения народам, в совершенно неисчерпаемом множестве. Обращаясь к характеристике этих пережитков, мы поэтому представим их преимущественно в обобщающей группировке, лишь в отдельных случаях отмечая особые формы, известные по показаниям для отдельных народов.

Пережитки авункулата можно разделить на относящиеся к области имущественно-правовой, в частности к наследственному праву, к иным областям права и, наконец, к области бытовой, в частности религиозно-бытовой.

Пережитки авункулата, относящиеся к области отношений имущественных, объясняются из той имущественной общности, которая прежде, при фактическом «возвращении детей», существовала между дядей и племянниками, как полноправными членами одной материнской семьи-общины, общности, превращающейся затем, с распадом первобытного семейного коммунизма, в право дяди, как главы семьи, на труд и имущество племянников, с сохранением все же и племянниками известных прав в имуществе дяди. Пережитки, о которых мы говорим, представляют собой выражение, иногда в виде реликта или осколка, этих имущественных отношений. Естественным образом здесь в гораздо меньшей мере сказывается право дяди на имущество племянников и иногда энергично проступают элементы права требования со стороны племянников.

Так, у различных народностей племянники помогают дяде в его хозяйстве, в торговле, с своей стороны дядя в затруднительных случаях материально помогает племянникам, дяди и племянники платят друг за друга долги, дядя имеет долю в добыче охоты и военной добыче племянников, дядя уплачивает вено или часть его за племянников и, с другой стороны, получает вено или часть его за своих племянниц. Эта последняя норма превращается в обычай ограниченного, но обязательного свадебного подарка дяде при выходе замуж племянницы. Таков, например, широко распространенный на Кавказе обычай, по которому дядя получает в виде свадебного подарка со стороны жениха лошадь или быка. По различным поводам и в различных случаях дяди и племянники дают друг другу подарки, что имеет нередко характер обязанности. В частности дядя обязан сделать подарок племяннику по поводу его совершеннолетия. Особое право племянников выражается в том, что, по широко распространенному в Меланезии порядку, племянники имеют право взять все, что пожелают, даже самое ценное из имущества дяди, даже в его отсутствие. Эти порядки были широко распространены и в Полинезии, на островах Тонга и Самоа, где племянники и племянницы имели право взять все, что пожелают, как у

дяди, так и у его детей [54]. У ряда алгонкинских племен дядя ни в чем не может отказать своим племянникам и племянницам, что бы они ни попросили. У чеченцев и ингушей дядя обязан был подарить племяннику в день его совершеннолетия коня, и если дядя начинал отговариваться или медлить, то племяннику было дозволено украсть коня у дяди [55]. Выразительным образом определяют положение племянника монгол: «Сестрин племянник — это главарь, он позволяет себе по отношению к дяде все, что хочет» [56]. Ряд характерных выражений имеют эти пережиточные отношения авункулата у алтайцев. «Сколько скота у дяди, столько же у племянника»,— говорят кумандинцы. У всех алтайских народностей дядя в обязательном порядке должен был время от времени одаривать своих племянников. Племянник мог в любой момент поехать к своему дяде, и тот должен был обязательно ему что-нибудь подарить. Племянники имели право требовать у дяди любую вещь и дядя обязан был ее дать, мог только в крайнем случае упросить племянника заменить требуемое чем-нибудь другим. Если даже требовал малолетний, дядя должен был отдать требуемое. Отсюда выразительные пословицы алтайцев: «Лучше иметь семь волков, чем одного племянника», или: «Лучше поссориться с семью волками, чем с одним племянником» [57].

Отражение характеризуемых имущественных отношений находим в следующих постановлениях монголо-ойратского кодекса XVII в. «[Чей-либо] сын не должен иметь долговых счетов с родственниками по матери, если племянник что-либо украдет у родных по матери, то штрафу не подвергается, а только обязан платежом».— «Если племянник по женской линии, отправляясь к родным по матери, попросит у них что-либо, а родные по матери, имев возможность, не исполнят его просьбы, ...то, ...если племянник захватит у родных по матери необходимый ему скот, в вину и штраф это не ставится» [58].

Пережитки авункулата, восходящие к той же начальной общности имущества и отражающие матрилинейную филиацию, особо стойко сохраняются в вообще крайне консервативной области наследственного права. Уступая все же место нарастающему патриархальному и патрилинейному началу, наследование племянников принимает разнообразные формы, которые могут быть сведены к следующим.

Наиболее близкой к исходному положению является норма, по которой племянник, в частности старший, является главным наследником в имуществе дяди. Патриархальным влиянием объясняется то, что наследуют по общему правилу преимущественно только племянники, но не племянницы. Дальнейшее развитие ведет к тому, что в наследование вступают сыновья умершего, однако, как это имеет место в некоторых местностях Меланезии, племянники получают главную долю, остальное — дети. Либо, как, например, у ана, в группе эве, наследуют племянники и лишь за их отсутствием — сыновья. У эве наследуют племянники в целом или в части, в особенности если у умершего не осталось ближайших патрилинейных наследников. У туарегов доли наследства получают как племянники, так и племянницы, причем по осо-

---

[54] W. H. R. Rivers, op. cit., I, pp. 366 sq.; R. W. Williamson, op. cit., II, 153.

[55] Н. Н. Харузин, Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей, «Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском Этнографическом музее», 3, 1888.

[56] H. A. Junod, op. cit., I, p. 269.

[57] Н. П. Дыренкова, Пережитки материнского рода у алтайских тюрков, Авункулат, «Советская этнография», 1937, 4; ее же: Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут, «Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР», Л., 1926.

[58] К. Ф. Голстунский, цит. соч., стр. 57 и 117.

бому порядку имущество, образовавшееся из военной добычи, целиком старшему сыну старшей сестры. Дальнейший процесс сводится к тому, что наследственная доля племянников уменьшается, становится меньше доли сыновей и в конце концов сводится лишь к незначительному выделу. Характерная церемония, происходящая у тхонга после смерти дяди, имеет содержанием передачу племянниками своего права наследования сыновьям умершего, причем племянники получают лишь небольшой выдел [59]. Переход от старого порядка наследования к новому иногда прямо отмечается показаниями. В некоторых местностях Меланезии в прежние времена наследовали племянники, теперь — дети. Этот переход хорошо выражен и в такой меланезийской норме: старая, наследственная обработанная земля наследуется племянниками, участок, вновь расчищенный лично умершим,— детьми. От старого преимущественного права племянников остается, например, особая норма Банксовых островов, по которой племянник имеет право взять себе из наследства дяди все, что выберет, остальное идет детям.

С точки зрения матрилинейного наследственного порядка дядя является в свою очередь легальным наследником после своих племянников. Об этом и говорят некоторые показания, однако, естественно, такие случаи для отсталых обществ могут быть только редкостью.

К области имущественно-наследственной приходится отнести довольно распространенное наследование племянником вдовы умершего дяди. Взятый в поздних условиях, вне дуальной экзогамии и при покупном браке, этот порядок если и может быть отнесен своими корнями к групповому браку, то все же, подвергшийся глубокому метаморфозу, может скорей считаться уже наследованием в имуществе.

Пережитки авункулата находим и в области правно-политической, как у сравнительно отсталых, так и у развитых народов. Мы видим иногда дядю, исполняющим роль особо приближенного при своих правящих племянниках. У басуто дяди исполняют обязанности первых советчиков и регентов при своих племянниках — главарях [60]. В Китае, в эпоху IV—III вв. до н. э., существовал особый титул: «дядя государя». Это было самое высокое звание, которого могло достигнуть лицо постороннее царствующей фамилии [61]. Быть может, отражение авункулата возможно видеть в следующем сообщении русской летописи: в лето 6478 Владимир отправляется на княжение в Новгород «с Добрынею, уем своим» («уй» — старо-русск. «дядя, брат матери».— *М. К.*), а заняв впоследствии, в лето 6488, киевский престол, «посади Добрыну, уя своего, Новѣгородѣ» [62]. Встречается и обратное положение, когда ту или иную роль при дяде-главаре играет племянник. У тхонга племянник состоит при «дворе» дяди, участвует в совершаемых дядей официальных религиозных церемониях, получает иногда в управление часть территории, помогает дяде в случае военной опасности, причем дядя обращается за помощью скорей к племянникам, чем к своей патрилинейной родне [63].

Наконец, общеизвестен и мог бы быть подтвержден очень большим числом примеров особо консервативно сохраняющийся порядок наследования ранга главаря или вождя, равно как и трона, от дяди к племяннику, редко — племяннице. И здесь показания не редко прямо ука-

---

[59] H. A. Junod, op. cit., I, p. 270—272.

[60] E. Casalis, op. cit., p. 190.

[61] По Н. Мацокину, Материнская филиация в восточной и центральной Азии, 2 выпуска («Известия Восточного института». т. 33, вып. 1; т. 36, вып. 2), Владивосток, 1910—1911; вып. 2, стр. 68, примечание.

[62] Начальная летопись по Лаврентьевскому списку.— Напоминанием об этом факте мы обязаны В. К. Гарданову.

[63] H. A. Junod, op. cit., I, p. 271.

[illegible] на то, что в прежние времена у данного народа ранг главаря или [illegible] переходил в матрилинейном порядке к старшему брату или старшему племяннику, реже — племяннице, затем — к старшему сыну.

Интересное пережиточное проявление авункулата в области в особенности правно-политической представляют собой порядки, действовавшие на острове Вити Леву, в группе Фиджи. Порядки эти, получившие в литературе название «вазу» (vasu — собственно: «племянник», реже «племянница»), многократно описывались, впрочем всегда неудовлетворительно, и многократно же вызывали попытки истолкования, реже неудовлетворительные [64]. Сущность «вазу» состоит в распространенных для пережиточного авункулата явлениях, в частности — праве племянника взять все, что он пожелает, из имущества дяди. Оригинальные черты имеет «вазу» в тех случаях, когда дядя является вождем: племянник имеет тогда право взять то, что пожелает, не только у своего дяди, но и у любого из его подданных. Более того, рассердившись, племянник может уничтожать имущество, посевы и пр. как своего дяди-вождя, так и его подданных, которые не только это терпят, но считают это право племянника «священным». Все это ставило в совершенный тупик наблюдателей и толкователей данных явлений. Между тем, общие черты этих порядков, как сказано, не выделяются из знакомых нам пережиточных прав племянника, поведение рассерженного племянника вождя объясняется его настроениями в качестве бывшего, «развенчанного» переходом к патриархату наследника трона, а отношение испытывающих на себе эти «настроения» фиджийцев объясняется их пережиточной матриархальной идеологией [65].

Существенное значение имеют пережитки авункулата в обычном праве кровомщения. По широко распространенному порядку, там, где месть сохраняется, дядя не редко мстит за своих племянников и племянниц, племянники мстят за дядю, дяди и племянники включаются в тот фиксируемый обычным правом круг ближайших родственников преступника, на который месть распространяется, наконец, как дядя, так и племянники получают уголовную композицию, целиком либо в части.

Такое отражение авункулата, вместе с отражением его окончательного изжития, склонны мы, следуя здесь за М. М. Ковалевским [66], видеть в Русской Правде. Знаменитое начало ее в редакции так называемой Краткой Правды, в обоих существующих списках этой редакции, Академическом и Археографическом I, гласит: «Оубьеть моуж(ь) моужа, то мьстити братоу брата, или сынови отца, любо отцю сына, или братоучадоу (старинное обозначение двоюродного брата.— *М. К.*),

---

[64] Почти правильный анализ «вазу» дал впервые еще Бахофен в «Антиквариых письмах», с широким привлечением параллелей (II, 97—112), однако последующим этнологам это осталось не известным.

[65] Совершенно нелепая попытка истолковать фиджийское «вазу» принадлежит Хокарту, автору многочисленных мелких, всегда крайне путаных, статеек по этнографии Океании. Попытка эта направлена главным образом на опровержение связи авункулата с матриархатом: «Теория,— пишет Хокарт,— по которой право племянников на имущество дяди является реликтом материнского права, долго считалась твердой»; Риверс «первый доказал ее неправильность, однако аргументация его неудовлетворительна...» «Теория» самого Хокарта, основанная единственно на фиджийском материале, состоит в том, что «право племянников» имеет первоначально религиозный характер и ограничивается правом похищения совершаемых дядей-вождем религиозных приношений, лишь затем распространяясь на область светских отношений. См. A. M. Hocart, Chieftenship and the sister's son in the Pacific, «American Anthropologist», 17, 1915, 4; ср. его же: The uterin nephew, «Man», 23, 1923, 1; Limitations of the sister's son right in Fiji, «Man», 26, 1926, 11.

[66] M. Kovalevsky, Modern customs and ancient laws of Russia, being the Ilchester lectures for 1889—90, London, 1891, p. 18; русский перевод соответствующей лекции: «Всемирный вестник», 1903, 1; также: М. Ковалевский, Родовой быт, СПб., стр. 199—200.

любо сестриноу сынови». В тексте Пространной Правды, во всех ее списках: Троицком, Синодальном, Карамзинском и др., вместо слов «сестриноу сынови» стоит «братню сынови» [67]. Это разночтение традиционно объясняют тем, что «сестриноу сынови» в Краткой Правде представляет собой «ошибку» или «описку» переписчика, вместо должного «братню сынови», как это стоит в Пространной Правде. Следуя за М. М. Ковалевским, мы толкуем это иначе. Краткая Правда, представляющая собой, как известно, более древнюю редакцию кодекса, отражая еще переживающуюся материнско-правовую традицию, включает в число ближайших родственников — признанных законом, легальных, мстителей, наряду с патрилинейными, и сына сестры, допуская таким образом правомерность мести сестрина племянника за убийство его дяди. Более поздняя редакция кодекса — Пространная Правда устраняет этот пережиток (*NB*. Надо иметь в виду, что это было не только право, но и обязанность мести!) и, в лице ее редактора или даже переписчика, «исправляет» устаревший текст и заменяет матрилинейное «сестриноу сынови» патрилинейным «братню сынови» [68].

Длинный ряд разнообразных пережитков авункулата можно объединить под названием бытовых.

Здесь надо прежде всего указать, что с прочной патрилокальностью детей и на более поздних ступенях развития дети у многих народностей сохраняют общим образом связь со своей материнской родней, в частности со своим дядей. У глиди-эве дети часто остаются более или менее продолжительное время у родных матери, ее родителей, сестер, но в особенности у своего дяди. У туарегов, в случае возникновения вражды между родами отца и матери, дети должны оставить отца и бежать в род матери. В Китае и посейчас дети посещают своих материнских родственников несколько раз в год.

Дядя принимает то или иное, иногда весьма активное участие в судьбе своих племянников и племянниц, начиная со дня их рождения, принимает участие в их воспитании и является их постоянным защитником в случае обид со стороны отца. «Моя сестра,— заявил, например, один жалобщик европейскому судье в Конго,— имеет детей, и их отец обращается с ними, как будто это его рабы». На Новой Каледонии, когда рождается ребенок, его дяде посылается солидный подарок с просьбой дать новорожденному «дыхание»; точно так же, лишь только человек умрет, об этом извещается его дядя, причем ему посылается какая-либо вещь, что означает, что ему возвращают «дыхание» племянника. У алтайцев родившая женщина должна побывать у своего брата и показать ему племянника [69]. По весьма широко распространенному обычаю, дядя выбирает и назначает имя новорожденному племяннику: реже — мальчик получает имя дяди. Участвуя в воспитании племянников, дядя является устроителем и распорядителем различных церемоний, связанных с их возмужанием, так называемых «инициаций». На Фиджи дядя обучает племянников военному делу. У тхонга для дяди

---

[67] См. Правда Русская, I, Тексты, под редакцией акад. Б. Д. Грекова, М.— Л., 1940.

[68] Один из комментаторов Русской Правды пишет: «Что касается круга допущенных здесь мстителей, то следует предполагать, что в Краткой Правде первоначально было, как и во всех списках Пространной Правды, не «сестряну», а «братню сынови»; эта замена произведена значительно позднее переписчиком, когда древнее значение слова «братучада» как двоюродного брата уже было утрачено» (см. «Русская Правда», Учебное пособие, М.— Л., 1940, стр. 37—38). Толкование совершенно неубедительное: во-первых, что в Краткой Правде первоначально было «братню» и что это слово позднее было заменено «сестряну»,— все же надлежит доказать; во-вторых, какая связь между утратой термином «братучадо» значения «двоюродного брата» и заменой братнего племянника сестриным племянником,— совершенно непонятно!

[69] Н. П. Дыренкова, цит. соч.

его племянник составляет предмет особой заботы в течение всей жизни [70]. Среди сельского населения Китая и по сей день дядя — обязательный участник церемонии, совершаемой по случаю исполнения года ребенку; дядя выбирает имя ребенку, он отводит его первый раз в школу; он — посредник во всех конфликтах между сыном и отцом, защитник племянников от жестокого обращения отца; в случае необходимости племянник убегает к дяде; от дяди получает он ценный подарок при женитьбе; дядя — судья при дележе имущества между отцом и сыном или между братьями [71]. Со своей стороны, по широко распространенному порядку, племянники обязаны особо почтительным отношением к дяде, обида или оскорбление дяди — тяжелое преступление. У алтайцев, если даже дядя — маленький ребенок, а племянник значительно старше его, последний должен был относиться к дяде почтительно, как к старшему. «Племянник, будь хоть с землю,— все равно маленький; дядя, будь он со щепку,— все равно большой»,— говорят алтайцы [72].

Особо активно выступает дядя при вступлении в брак своих племянников и племянниц, и этого рода пережитки авункулата особо широко распространены и, видимо, особо стойко сохраняются, что следует поставить в связь с охарактеризованным выше значением для дяди брака детей его сестры. Дяде нередко принадлежит выбор супружеской пары для своих племянников и племянниц. В этом отношении весьма показательно сравнение роли и власти дяди и роли и власти отца: последний, принимая обычно мало участия в деле брака своих детей, лишь в высоко развитом патриархальном или уже классовом обществе выступает в таких случаях в активной роли. Для охарактеризованного нами переходного времени вполне специфично положение, рисуемое показаниями об ашанти. Дядя здесь в прежнее время мог иметь решающее влияние на брак детей своей сестры и, как было указано выше, обычно организовывал брак своих племянников и племянниц со своими родными детьми. Но, имея возможность заставить племянника жениться на своей дочери, дядя, в качестве не имеющего родительской власти отца, не мог заставить дочь выйти замуж за кого бы то ни было. «Мой племянник,— говорил один ашанти,— не может и не станет отказываться от женитьбы на моей дочери, но препятствие может возникнуть со стороны дочери, которая может отказаться выйти замуж за моего племянника». У тех же ашанти племянница и после замужества оставалась во власти дяди, и он мог в частности заставить ее разойтись со своим мужем. С течением времени роль дяди сводится к тому, что его согласие на брак считается обязательным, а в дальнейшем — только важным. У гереро отец не может выдать дочь без согласия дяди. У индейцев омаха, если родители девушки согласны на брак, то все же обращаются за согласием к ее дяде, и если он соглашается, то соглашаются и все родственники [73]. У юго-осетин согласие дяди при выдаче замуж племянницы считается особо важным [74]. Иногда сватающийся обращается не к родителям, а к дяде девушки. С другой стороны, нередко дядя выступает в качестве свата за своего племянника. У алтайцев дядя, принимая вообще большое участие в браке своих племянников, чаще других родственников едет с племянником сватать невесту; в случае похищения племянником девушки, дядя оказывается ответственным лицом, «меня колотить будут»,— говорит он, и едет к родителям похищенной

[70] H. A. Junod, op. cit., I, p. 267.
[71] H. T. Fei, Peasant life in China, London, 1939, p. 119.
[72] Н. П. Дыренкова, цит. соч.
[73] A. C. Fletcher and F. La Flesche, The Omaha tribe, 27 Annual Report, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington, 1911.
[74] М. О. Косвен, Из истории родового строя в Юго-Осетии, «Советская этнография», 1936, 2

просить о примирении [75]. Дядя нередко является видным лицом свадебной церемонии. У черногорцев главным свадебным чином, «старым сватом», выбирается большей частью дядя жениха [76]. Интересную деталь находим в этнографических материалах, собранных в свое время акад. Н. С. Державиным у болгар-колонистов села Тарновки, б. Херсонской губернии. Накануне свадьбы стороны жениха и невесты посылают мальчика к своим родственникам с приглашением их на свадьбу. «Млого ви здрави от вуйчу (местный термин для обозначения дяди, брата матери.— *М. К.*) и от вуйна (то же — для жены дяди.— *М. К.*), да дойдети на свадьбу»,— говорит мальчик, войдя в дом к своим родственникам. Таким образом, приглашение на свадьбу делается в этой очевидно традиционной формуле от имени дяди и его жены [77].

Известная бытовая связь и особые отношения сохраняются между дядей и его племянниками и племянницами в течение всей их жизни. У джагга девушка, собирая себе приданое, держит его у своих родных по матери, в частности у дяди, а со вступлением в брак тоже до поры до времени оставляет там свое имущество на сохранении. Племянники и племянницы в течение всей своей жизни должны оказывать дяде уважение, послушание и помощь, с своей стороны дядя им — советы, покровительство и защиту. На Банксовых островах, если молодой человек дерется и его останавливает дядя, он обязан перестать, между тем отца может и не послушаться. Замечательно выразительна черногорская пословица: «Не удри стрица код синовца, да те люта змія не заколе, ни уяка код добра сестрича, да те двіе зміе не ударе» (Не ударь дядю по отцу, имеющего братнего племянника, чтоб тебя не ужалила лютая змея, ни дядю по матери, имеющего хорошего сестрина племянника, чтоб тебя две змеи не ужалили) [78]. Бытовая связь между дядей и племянниками у эвенков (тунгусов) следующим образом охарактеризована А. Ф. Анисимовым. Отношения между дядями и племянниками «отличаются очень большой близостью и бывают подчас очень трогательны. Племянники относятся с большим уважением к дядям по матери, особенно к старшему из них, всячески подчеркивают свое расположение и любовь к ним. Обидеть чем-нибудь дядю по матери считается большим грехом. Племянники часто ездят в чум к дядям, особенно к старшему, иногда дней на шесть и более, причем получают у них самый радушный прием и пользуются большим вниманием с их стороны. За столом дядя дает племяннику лучшие куски мяса, сажает гостя-племянника на наиболее почетное место в чуме... Когда племянник подрастает, он нередко уходит к дяде по матери и живет у него в течение всего промысла, а иногда и дольше. Он охотится вместе с дядей и помогает ему в работе по хозяйству; в свою очередь дядя также оказывает возможно больше внимания гостю-племяннику. Если последний еще подросток и не умеет охотиться, дядя обучает его промыслу. Добытого при этом зверя племянник отдает дяде... После смерти отца семейства дядя заботится о воспитании своих племянников и помогает им материально» [79].

Укажем, наконец, на активную роль, которую играют племянники и дяди в погребении один другого [80].

---

[75] Н. П. Дыренкова, цит. соч.

[76] П. Ровинский, Черногория, т. II, ч. 2, стр. 276.

[77] Н. С. Державин, Болгарские колонии в России. «Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина», 29, 1914 (София), стр. 131.

[78] П. Ровинский, цит. соч., т. II, ч. 1, стр. 184.

[79] А. Ф. Анисимов, Родовое общество эвенков (тунгусов), Л., 1936, стр. 53—54.

[80] Весьма интересным образом пережиточно отложился авункулат у римлян в их понятиях об avunculus и nepos. Мы не касаемся этого материала, считая, что данная тема требует нового, после Бахофена, специального исследования.

Выразительное отражение получил авункулат и его пережитки в фольклоре. В фольклоре тлинкитов речь идет всегда о дяде и племяннике, но не об отце и сыне. Тема об авункулате в фольклоре,— впрочем, только развитых народов,— подверглась специальному исследованию, и мы ограничимся лишь указанием на известные нам публикации [81].

Мы выделяем вопрос о некоторых особых формах, представляющих собой по нашему мнению несомненные пережитки «возвращения детей» и авункулата, но все же требующих основательного доисследования. Таковы прежде всего обычай отдачи детей на воспитание у кельтов и скандинавских народов (fôstr, откуда англ. fosterage) и кавказское а т а л ы ч е с т в о. Нами была посвящена этим порядкам, в особенности аталычеству, специальная работа [82], однако мы должны и сейчас признать, что тема эта требует еще и расширения материала, и дополнительного исследования. Впрочем, сохраняя внимание к этой теме, мы, что касается аталычества, не находили в литературе сколько-нибудь существенно новых данных. В частности, так и остается открытым вопрос, имело ли место на Кавказе реальное «возвращение детей» либо хотя бы более примитивная, чем феодализированное аталычество, «отдача на воспитание» вообще, в частности и в особенности — материнской родне. Надо сознаться, что таким образом мы пока не имеем на Кавказе той исходной формы, из которой мы выводили аталычество, будучи принуждены поэтому обратиться к соответствующему общеэтнографическому, внекавказскому материалу. Что касается кельто-скандинавских порядков, которых мы смогли в названной нашей работе коснуться лишь бегло, для которых исследование первоисточников должно несомненно дать новое и существенное, мы здесь можем прибавить указание на черты, вновь приближающие к предложенному нами толкованию: во-первых, древне-скандинавская отдача на воспитание превращалась иногда в полный переход ребенка к своему воспитателю; во-вторых, «дети часто воспитывались именно у родственников с материнской стороны»; в-третьих, воспитателем был иногда «тот родственник, который назначал новорожденному имя» [83], а этим родственником, мы знаем, бывал по праву авункулата дядя.

Выделяются нами, как в свою очередь требующие доисследования, следующие порядки, существующие у болгар.

Судя по ряду указаний, у болгар, в прежнее время в особенности, было широко распространено усыновление — х р а н е н ч е с т в о. Усыновители назывались «хранителями», приемный сын «храненник». Хранители приравнивались к родителям. «Хранители као и родители», гласила поговорка [84].

Более обстоятельное показание об этих порядках, относящееся к Варненской области, состоит в следующем. Усыновителями могут быть как мужчины, так и женщины. Акт усыновления происходит в присутствии нескольких соседей и священника. Отец берет на руки ребенка и три раза спрашивает усыновителя, принимает ли он ребенка в качестве своего; тот отвечает три раза утвердительно и берет ребенка у отца. Обыкновенно усыновитель говорит: «Принимаю его, считаю его

[81] W. A. N i t z e, The sister's son and the Conte del Graal, «Modern Philology», 9, 1911/1912, 3 (Chicago); W. C. F a r e n s w o r t h, Uncle and nephew in the old french Chansons de geste, A study in the survivals of matriarchy, New York, 1913 (эта работа известна нам только по ссылкам, оставшись недоступной).

[82] М. О. К о с в е н, Аталычество, «Советская этнография», 1935, 2.

[83] K. W e i n h o l d, Altnordisches Leben, Berlin, 1856, p. 285 sq.

[84] V. B o g i š i c, op. cit., p. 306 sq.; F. S. K r a u s s, Sitte und Brauch der Südslaven, Wien, 1885, pp. 595, 602.

своим ребенком и оставляю ему все свое имущество». Усыновленный только в том случае приобретал права наследства, если об этом прямо заявлял усыновитель при акте усыновления: это определялось волей усыновителя. Если он имел в виду взять ребенка не навсегда, а только для того, чтоб его воспитать и женить, и не упомянул об оставлении ему имущества, то усыновленный не получал права на наследство. Впрочем, замечает наш источник, это уже случай не усыновления, а «храненчества». Вообще говоря, местные обычаи знают и усыновление, и храненчество, однако определенная терминология строго не соблюдается, и выражение «храненчество» употребляется для обеих форм. Сущность отношений определяется заявлением берущего ребенка, который, если не имеет в виду полностью его усыновить, прямо заявляет, что берет ребенка для того, чтоб воспитать его и женить. Преимущественно берут детей именно в этих видах, причем чаще мальчиков, чем девочек. Хранитель обязан в точности исполнить свои обязанности: воспитать ребенка, приготовить ему приданое, как своему собственному ребенку, и женить. Если он не исполнит своих обязанностей или бросит храненника, то должен уплатить ему в размере, устанавливаемом соседями, сумму, необходимую на воспитание и обучение. Что касается отношений родства, то эта сторона дела решается тем, был ли усыновленный выкормлен усыновившей его женщиной или нет. Только факт кормления создает родство, следовательно, оно существует только между ребенком и выкормившей его женщиной, но не между ним и мужчиной. Отсюда усыновленный может жениться на родне усыновителя и усыновительницы, если последняя не кормила его. Родство существует и между двумя храненниками или усыновленными, выкормленными одной и той же женщиной. Как усыновленный, так и храненник должны помогать в старости своим усыновителям или хранителям: в первую очередь им, во вторую — своим родителям [85]. Еще одну весьма характерную черту храненчества отмечает другое показание: если ребенок усыновлен женщиной, то он считается в родстве только с ее родней, а не с родней ее мужа и имеет право на наследование только по усыновившей его женщине, а не по ее муже [86].

Совершенно иное показание о болгарском храненчестве приводится С. С. Бобчевым. В Родопском районе существует старый обычай, по которому новорожденного, после того как его первый раз покормит мать, три или четыре дня затем кормит другая женщина. Ребенок этот называется по отношению к кормившей его женщине, мальчик — «храненником», девочка — «храненницей». Храненник становится родным кормившей его женщине и обязан, когда вырастет, сделать ей особый подарок; когда храненница выходит замуж, ее жених должен сделать подарок женщине, кормившей его невесту. Кормящая женщина именуется «матерью». В «матери» приглашают большей частью родственницу, в крайнем случае — соседку. Одна женщина может быть «матерью» многих детей, родственных ей или не родственных. Храненники, если они не родня, могут вступать между собой в брак. В другом районе иначе: двое мальчиков, кормленных одной женщиной, считаются молочными братьями, и брак между храненником и храненницей одной женщины не допускается [87].

У столь близких этнографически болгарам гагаузов, обитающих в районе Бендер, записан бытовавший здесь обычай, по которому ново-

[85] Н. Поповъ, Юридически обичаи въ Варненско, «Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина», 20, 1904 (София), стр. 20—21.

[86] В. Балджиевъ, Студия върху нашето персонално съпружествено право, «Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина», 5, 1891 (София) стр. 191.

[87] С. С. Бобчевъ. Сборникъ на болгарскитѣ юридически обичаи, ч. I, Гражданско право, Отд. I, Семейно право, Пловдивъ, 1897, стр. 86.

рожденного должна прежде матери покормить грудью какая-нибудь посторонняя женщина, пожелавшая это, сама же мать начинает кормить только на третий день после родов [88]. Об аналогичном обычае сообщается для украинцев в следующей записи. «Кормить ребенка мать не может до тех пор, пока его не окрестят, и потому в случае нужды, если нет священника и необходимо отложить обряд крещения на 2—3 дня, ребенка кормит какая-нибудь посторонняя женщина» [89].

Собранный нами материал не достаточен для того, чтоб подвергнуть его анализу и сделать определенные выводы. И все же мы готовы допустить, что все описанные обычаи в своем истоке восходят к «возвращению детей» в их материнский род. Нам представляется также, что эти обычаи, от полного усыновления до той формы «храненчества», которая описана Бобчевым, а также гагаузского или украинского обряда, представляют собой единую цепь пережиточно изменяющихся форм. Мы не знаем, как в Болгарии объясняется храненчество в той форме, которая описана Бобчевым, равно как не знаем объяснения гагаузского и украинского обряда. Возможно, что эти объяснения даются в распространенном плане отнесения подобных обрядов к области магии, что, однако, уже для болгарского храненчества, описанного Бобчевым, явно неудовлетворительно. Существуют еще обряды, если не ошибаемся, довольно распространенные вообще, известные нам как раз для болгар и для украинцев. «Когда ребенку исполнится год,— сообщает акад. Н. С. Державин относительно болгар-колонистов нашего юга,— устраивается обряд кражи ребенка. Кто-либо из соседей или родственников тайком уносит ребенка из дома, переодевает его в полный костюм — чулки, рубашку, шапку; мать ищет ребенка и, найдя его, обязана откупить его у похитителей подарками. В день покражи и обратного водворения является кум и он в первый раз стрижет ребенку ногти и волосы» [90]. П. Г. Богатырев сообщает об обряде заставной продажи ребенка у западных украинцев [91]. Этого рода обряды обычно толкуются в качестве магических и связываются с широко распространенными поверьями, что новорожденный подвержен различным опасностям со стороны злых сил, в частности опасности его похищения, так что заставное похищение или заставная продажа ребенка служат магически обезвреживающими средствами. Но не позволительно ли будет возвести и эти поверья, и эти обряды, в особенности похищение, к тому же, здесь весьма отдаленному, архаическому первоначалу — переходу детей в их материнский род, а их толкование из магии отнести к тому что можно назвать «народной этнографией»?

V

Мы можем теперь резюмировать наше исследование авункулата, присоединив несколько общих замечаний.

Авункулат возник и сложился в переходную от матриархата к патриархату эпоху, а не, как это теперь должно быть совершенно ясно, в эпоху матриархата. Авункулат представляет собой, таким образом, явление не пережиточное, а самостоятельный и специфический исторический порядок, возникший и сложившийся на определенном этапе об-

[88] В. А. Мошков, Гагаузы Бендерского уезда, «Этнографическое обозрение», 1900, I.

[89] Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Русским Географическим обществом, Юго-Западный отдел, Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским, т. IV, Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны, СПб., 1877, стр. 8.

[90] Н. С. Державин, цит. соч., стр. 112.

[91] P. Bogatyrev, Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpatique (Travaux publiés par l'Institut d'études slaves, XI), Paris, 1929, p. 92.

щественного развития. Сложившись в переходную эпоху, отразив на себе историческую борьбу между двумя общественными порядками, авункулат глубоко проникнут двойственностью, диалектичностью. Сущность авункулата состоит в создавшихся в указанную эпоху, обусловленных двойственным действием и историческим соперничеством матриархальных и патриархальных начал, взаимоотношениях между дядей, как мужчиной, остающимся, после патрилокального ухода из семьи женщины, в материнской семье и ныне ее возглавляющим, и его племянниками и племянницами, рождающимися и проводящими свое раннее детство в семье их отца, но сохраняющими принадлежность к своему материнскому роду и в этот род, в частности в семью матери, долженствующими фактически вернуться. Это «возвращение детей» было в указанную переходную эпоху реальным выражением принадлежности к роду и может считаться самым реальным выражением авункулата. Авункулат сыграл на определенном этапе истории общественного развития большую и влиятельную роль, явившись одной из весьма действительных форм, в которых матриархат, так сказать, боролся за свое существование и стойко сопротивлялся нарастающим патриархальным началам, форм, в которых материнский род эффективно поддерживал свою хотя бы относительную сохранность. Этим его значением, длительностью и упорством этой борьбы объясняется стойкое сохранение авункулата в эпоху патриархата и даже позднее в виде разнообразных, естественно все убывающих, редуцирующихся пережитков.

Наше положение о том, что авункулат создается в эпоху перехода от матриархата к патриархату, сохраняясь в эту последнюю эпоху в виде пережитков, еще раз подтверждается следующим. Весь наш конкретный материал об авункулате относится к обществам, находящимся на стадии перехода от матриархата к патриархату, затем — обществам патриархальным и, наконец, отчасти — классовым. Для обществ, в значительной мере сохранивших матриархальный строй, для таких, например, как наяры или минангкабау, мы ничего или почти ничего не слышим об описанных нами типических формах авункулата, о «дяде» в частности. Эта фигура появляется именно и только с начавшимся распадом матриархата, в переходную эпоху.

В литературных показаниях об авункулате имеется одна особенная черта: в громадном большинстве случаев говорится о «дяде», а не о «дядях». Между тем, у любого человека может быть и нередко бывает, тем более это предположительно для первобытной эпохи, не один дядя, а несколько. Показания по этому вопросу должны бы отражать вместе с тем и классификационный смысл термина «дядя». Почему же почти всегда говорится о «дяде» в единственном числе, а не о «дядях»? Ребенок возвращается к «дяде», требует его «дядя», племянник работает на «дядю», женится на дочери «дяди», следовательно,— определенного «дяди», наследует «дяде» и т. д. и т. д. За одним, пожалуй, исключением, которое мы отметим ниже, эта черта показаний об авункулате никогда не обращала на себя внимания буржуазных авторов и наш вопрос никогда не ставился.

А дело здесь в том, что авункулат создается и действует именно и только в тех условиях, которые мы охарактеризовали, именно и только тогда и постольку, поскольку этот дядя становится в переходную эпоху главой материнской семьи и только тогда приобретает в качестве представителя и главы этой семьи известные права на своих племянников и племянниц. В редких, правда, случаях наши показания прямо и говорят о старшем дяде. Можно, действительно, сказать, что «дядей» во множественном числе никогда в смысле общественном и не существовало: они и в рассматриваемую эпоху сливались в общей груп-

не взрослых мужчин рода или семьи и выделялся в общественном отношении лишь тот дядя, который возглавил семью. Все это весьма выразительно и отражено в наших показаниях, в которых речь очевидно идет всегда об одном, старшем, дяде-главе семьи, к которой принадлежала мать, к которой на данном этапе еще принадлежат ее дети и в которую они должны вернуться или с которой сохраняют ту или иную связь. В отдельных случаях в приведенном нами материале говорится более широким образом о связи детей со своим материнским родом вообще, с родным селением матери, о «возвращении» туда и пр. Вообще говоря, такая связь, конечно, вполне законна. Но здесь, помимо некоторой нечеткости показаний, ибо вернуться в род вообще или селение вообще дети не могут, а могут вернуться только в определенную семью, определенное хозяйство,— можно, конечно, допустить и возвращение в отдельных случаях не к родному дяде, а к коллатеральному, к другому старшему материнскому родственнику, к старшему родовой группы и пр. Некоторое подтверждение нашему положению мы нашли в ответе, который получили в Юго-Осетии. Как было упомянуто, здесь дядя получал при выходе замуж племянницы особый традиционный подарок — лошадь или быка. На наш вопрос, кто получал этот подарок, если дядей было несколько, нам ответили, что если дядей было несколько и они жили нераздельно, то подарок давался на всех (т. е. в собственность всей большой семьи.— *М. К.*), в противном случае — получал старший.

В показаниях о «возвращении детей», равно как и об «усыновлении» и отдаче на «воспитание», обращает на себя внимание еще одна черта: полное отсутствие признаков какого-либо, казалось бы, естественного в подобных случаях, протеста или иной реакции со стороны матери. Объясняется это повидимому тем, что такого протеста и не бывает: в этих обстоятельствах в ней говорит ее принадлежность к ее материнскому роду, ее материнско-родовая идеология, признающая правомерность возвращения ее детей в ее род и семью. С другой стороны, при наличии, как было отмечено, связи замужней женщины со своим родом и ее собственного «возвращения» туда, должна была таким образом поддерживаться и связь матери с ее детьми. Досадным пробелом в существующих показаниях все же остается отсутствие указаний по данному вопросу, в частности, то что ни в одном из этих показаний, за исключением одного свидетельства о басуто, не увязано действие «возвращения детей» и «возвращения домой» замужней, в частности для родов в своей материнской семье.

Наша трактовка авункулата весьма далеко, конечно, от того, что предлагается буржуазными авторами. Обращаясь в заключение к этим истолкованиям авункулата, мы не станем останавливаться на тех, весьма, впрочем, немногочисленных, авторах, которые, принимая матриархат вообще,— в том или ином его понимании,— и принимая авункулат как явление, связанное с матриархатом, делают все же в истолковании авункулата существенные ошибки [92]. Гораздо более характерны для положения нашего вопроса в буржуазной науке те специфические истолкования авункулата, которые связаны с отчаянным отрицанием матриархата, хотя бы сводимого к матрилинейной филиации, как всеобще-исторической ступени общественного развития. Усилия ряда буржуазных авторов и направлены на то, чтоб, «объяснив» авункулат поиному, не в качестве явления, так или иначе связанного с матриархатом или матрилинейной филиацией, «опровергнуть» и самый матриар-

[92] Читатель легко их обнаружит, если, согласившись с нашей трактовкой авункулата, просмотрит эти работы. См. в частности: E. S. Hartland, Matrilineal kinship and the question of its priority (Memoirs of the American Anthropological Association, IV, 1), Lancaster, 1917; R. Briffault, The mothers, etc., 3 vls, London, 1927; vol. I.

хат, и его место в общественной истории. Именно в этом отношении эти реакционно-буржуазные интерпретации авункулата делают данный вопрос для самой буржуазной науки «острым» и заслуживают нашего внимания.

Из числа таких «истолкователей» авункулата своего рода первенство, в особенности в смысле активности и настойчивости, принадлежит Роберту Лоуи. В его выступлениях по вопросу об авункулате мы находим почти весь набор ходячих заявлений на эту тему; эти выступления могут служить и образцом тех нелепостей и той путаницы, которые в трактовку данного вопроса вводит реакционная наука, наконец, и свидетельством тех почти юмористических затруднений, которые авторы этого сорта испытывают в своих усилиях опровергнуть или извратить научную истину. С этих выступлений американского этнолога по вопросу об авункулате мы поэтому начнем.

В своей первой обобщающей работе, вышедшей впервые в 1920 г., Лоуи писал: «Этнологи описывают под названием авункулата обычаи, регулирующие совершенно особенным образом отношения племянника и его материнского дяди. Эти отношения часто имеют юмористические черты... В их более сериозном виде эти отношения заключают в себе необычайную власть дяди и наследование имущества не сыном, а племянником». Дав такое определение авункулата и приведя затем несколько соответствующих данных, Лоуи переходит в атаку, заявляя, что авункулат не связан с матрилинейной филиацией. «Авункулат,— пишет он,— легко может считаться связанным с другими, а не матрилинейными условиями. Прежде всего, мы должны считаться с возможностью диффузии. Допустим, что авункулат действительно возникает в связи с матрилинейной организацией, он однако может быть впоследствии заимствован народом с патрилинейной организацией, и в таком случае его появление у этого народа никак не может служить доказательством былого матрилинейного счета у того племени, которое его заимствовало. Приведу пример. У соседствующих племен пауни и омаха существует обычай авункулата, но у первого племени счет родства ведется по материнской линии, а у последнего — по отцовской. Мы можем предположить вместе с Тэйлором и его последователями, что этот обычай возник у пауни, но тогда наличие этого обычая у омаха доказывает, что племя омаха заимствовало его у пауни, а не то, что племя омаха само некогда находилось на соответствующей матрилинейной стадии. Во-вторых, авункулат иногда связан с кросс-кузенным браком обычного типа. В этом случае совершенно ясно, что нет основания считать соответствующие обычаи вытекающими из родства между племянником и дядей: они одинаковым образом могут быть результатом свойства по браку». Но, продолжает Лоуи, на авункулат можно посмотреть и «с еще более широкой точки зрения», первоначально, мол, признаются и имеют значение как материнские, так и отцовские родственники, и авункулат — «просто специфический тип родственных обычаев». «Короче говоря,— заключает Лоуи,— наличие обычаев авункулата в патрилинейном обществе нельзя считать доказательством предшествующей матрилинейной стадии, ибо их наличие может иметь совершенно иное происхождение. С другой стороны, факт тот, что авункулат очень часто отсутствует у матрилинейных племен... В конце концов получается, что для возникновения авункулата требуются дополнительные условия, помимо матрилинейной филиации. Его высшее развитие повидимому часто связано с оседлостью и прочным матрилокальным поселением, и возможно, что это последнее обстоятельство или все эти благоприят-

старшие условия вместе взятые требуются для его образования»[93]. Отметим, что в несколько ранее напечатанной статейке Лоуи, приветствуя тезис Тэйлора о связи матрилинейной филиации с матрилокальным поселением, более определенным образом связывал именно с матрилокальностью «исключительное положение материнского дяди»[94]. Этот тезис Лоуи выставил затем вновь в 1922 г., в заметке, специально посвященной авункулату. «Авункулат,— писал он здесь,— остается одним из излюбленных видов оружия в арсенале тех авторов, которые считают материнский род необходимо предшествующим отцовскому роду. Для этих ученых власть материнского дяди является верным признаком предсуществования матрилинейной филиации, ибо они не могут себе представить никакой иной причины, которая могла бы создать подобного рода положение, кроме матрилинейной организации общества». Отметив далее, что в своем «Первобытном обществе» он высказал предположение о том, что авункулат мог быть результатом заимствования, Лоуи заявляет, что он теперь «дополняет» это свое соображение другим аргументом, а именно, что авункулат представляет собой пережиток не материнской филиации, а матрилокального поселения, которое, мол, не имеет ничего общего с матриархатом[95].

Минуя другие, последующие, выступления Лоуи на ту же тему, приведем позднейшее и наиболее развернутое, относящееся к 1934 г. «В некоторых обществах,— пишет здесь Лоуи,— связь между отцом и ребенком сериозным образом ограничивается ролью, которую играет материнский дядя. Муж, поселяющийся в селении своей жены, находится в особенном положении, и братья его жены могут иметь власть над его детьми и оказывать на них большее влияние, чем он сам. Преобладающее положение брата матери может иметь место даже без матрилокального поселения и называется авункулатом... Такого рода положение несомненно изменяет правовое отношение отца к своим детям, родным либо усыновленным, но оно не уменьшает привязанности, основанной на чувстве (the sentimental attachment), и не выражается в том, что дети не знают своего отца. Часто те самые племена, которые доводят до крайности особые черты авункулата, придают одинаковое значение другому родственнику — отцовской тетке, нередко играющей столь значительную роль, что мы можем говорить об «амитате» (лат. amita, «сестра отца»), составляющем противовес авункулату»... Итак, заключает здесь Лоуи, «иные социальные факторы могут изменить и изменяют сущность и объем связи между отцом и ребенком, но они не могут уничтожить ее, ибо она лежит своими корнями в универсальной семейной ячейке». Приведем еще одно место из той же книги Лоуи, которую мы сейчас цитировали: «Порядок матрилокального поселения помещает мужа в среду родственников его жены и неизбежно ограничивает его власть,... его дети обязаны повиновением прежде всего главам дома, их старшим родственникам с материнской стороны и братьям их матери»[96].

Как было сказано, Лоуи является наиболее выразительным и наиболее воинственным представителем современного реакционного крыла буржуазной этнологии, усердно занятого отрицанием матриархата и одновременно искажением сущности авункулата. Мы поэтому можем ограничиться теперь тем, что приведем еще два специальных высту-

---

[93] R. H. Lowie, Primitive society, 10 edition, New York, 1925, pp. 81—82, 171—173.

[94] R. H. Lowie, Family and the sib, «American Anthropologist», 21, 1919, 1.

[95] R. H. Lowie, The avunculate in partilineal tribes, «American Anthropologist», 24, 1922, 1.

[96] R. H. Lowie, An introduction to cultural anthropology, New York, 1934, pp. 251—252, 242.

пления по вопросу об авункулате. Одно из них принадлежит, к сожалению, почтенному Францу Боасу. В специальной заметке, посвященной авункулату у негрского племени вандау, в Юго-Восточной Африке, Боас, находя здесь авункулат в строго-патриархальном обществе, попытался объяснить его тем, что у вандау брат матери считается, как мужчина, «социально старшим» в ее поколении, а тем самым «старшим» и по отношению к детям своей сестры. «Мы имеем,— резюмирует Боас,— пример возможности развития авункулата без какого-либо следа материнской филиации» [97]. Другое выступление принадлежит Радклиф-Брауну. В статье о положении брата матери в туземной Южной Африке Радклиф-Браун исходит из выставляемого им тезиса, что в первобытном обществе ребенок испытывает большое уважение к своему отцу, однако к матери он привязан особой любовью. Его уважение к отцу распространяется и на всех членов семьи отца, а большая любовь к матери распространяется на всех членов ее семьи. Но положение брата матери облекается особым значением благодаря тому, что мужчины обладают большими привилегиями по сношению с предками, и таким образом единственный путь связи детей с духами их материнских предков — через их материнского дядю. Наконец, усвоив идейку Лоуи о соотношении авункулата с положением сестры отца, Радклиф-Браун указывает, что объяснение авункулата должно объяснить и этот «амитат», объясняется же все это, по Радклифу-Брауну, примитивной тенденцией классифицировать родственников и считать брата матери «вторым отцом» или «мужской матерью», а сестру отца — «второй матерью» или «женским отцом», что и выражается в соответствующем поведении по отношению к этим обоим родственникам [98].

Набор обывательских домыслов, нелепостей и путаницы, с которым выступил Радклиф-Браун, вызвал возражения и критику даже со стороны буржуазных авторов: Шебесты и Жюно. Из замечаний Шебесты, довольно все же неопределенных и незначительных, отметим, что он является как раз единственным, кто поставил вопрос, на который мы указывали выше: если, по мнению Радклиф-Брауна, особое отношение детей к их матери распространяется на всю ее семью, то почему особая связь существует с одним дядей и преимущественно старшим? Ответа на этот вопрос Шебеста не дает и, в качестве приверженца так называемой культурно-исторической школы, не признающей превращения матриархата в патриархат, дать не может. Со своей стороны Шебеста предлагает объяснить авункулат тем, что, мол, брат получает наследство после сестры (чего, однако, никогда не бывало, ни при матриархате, ни при патриархате: брат по сестре не наследник!), племянник же, наследуя дяде, получает имущество матери (тоже противоречит фактам: сын по матери, по общему правилу,— не наследник!) [99]. Анри Жюно в новом издании своей монографии о тхонга критикует Радклиф-Брауна преимущественно с точки зрения фактического материала, относящегося к этой народности [100].

Таково положение вопроса об авункулате в буржуазной науке. Положение, которое заставляет одного из авторов, встретившегося с этим

---

[97] F. Boas, The avunculate among the Vandau, «American Anthropologist», 24, 1922, 1.

[98] A. R. Radcliffe-Brown, The mother's brother in South Africa, «South African Journal of Science», 21, 1924.— Эта статья остается нам недоступной, и мы передаем ее содержание по цитатам и передачам, содержащимся у авторов, откликнувшихся на выступление Радклифа-Брауна: Шебесты, Жюно и в особенности Петтита (ссылки см. ниже).

[99] P. Schebesta, The mother's brother in South Africa, «Anthropos», 21, 1926.

[100] H. A. Junod, op. cit., I, pp. 272—274.

вопросом и перебравшего различные по сему вопросу мнения, придти к следующему итогу: «Происхождение особых отношений между ребенком и его материнским дядей или мужчиной и ребенком его сестры, в особенности сыном его сестры, остается загадкой» (is still a mystery) [101].

К этим образцам бессилия объяснить авункулат присоединим и беспомощные попытки некоторых буржуазных этнографов интерпретировать «усыновление» или отдачу на воспитание, в частности «усыновление», распространенное в Океании.

В одной из ранних своих статей Риверс, затронув между прочим частные случаи «усыновления» на островах Мэррей, в Полинезии, писал: «Население островов Мэррей доводит обычай усыновления до таких пределов, что он представляется нам крайним абсурдом, причем дети переходят из семьи в семью порядком, для которого туземцы не могут привести никакого адэкватного основания и для которого никакое адэкватное основание не может быть найдено в других элементах общественных или религиозных институтов данной народности. Я не хотел бы идти слишком далеко и предположить, что обычай усыновления может быть пережитком такого состояния общества, при котором дети были совершенно общими для всех женщин данной группы в том, что касается их кормления, но это возможно»,— заключает Риверс, связывая эту «общность детей» (community of children) с пресловутым архаическим «половым коммунизмом» [102]. К вопросу об океанийском «усыновлении» Риверс вернулся, на более широком материале, в своей «Истории меланезийского общества». Риверс повторяет здесь свое сейчас цитированное объяснение, однако остается им не удовлетворенным и заявляет, что оно не дает полного объяснения данного явления. Пытаясь найти иное толкование, Риверс довольно беспомощно то совершенно отказывается от своего прежнего мнения, то опять к нему возвращается, то ссылается на возможность усыновление, встречающееся в Меланезии, считать заимствованием из Полинезии и в конце концов, изрядно проплутав, ограничивается заявлением, что все, что он хочет по данному поводу сказать, это то, что «эти обычаи отражают идею отношения между родителями и детьми, весьма отличную от привычной нам и той, которую Дарвин и другие считали фундаментально присущей человеческой природе» [103]. Отметим, что, толкуя о меланезийском «усыновлении», Риверс совершенно игнорирует меланезийские же факты прямого перехода детей в род матери, к дяде, а об аналогичных формах «возвращения детей» и того же «усыновления», распространенных в Африке, в Северной Америке и пр., видимо не имеет понятия. Один из новейших полевых этнографов Меланезии, Лайард, чье свидетельство о широком распространении в Меланезии «усыновления» мы цитировали, останавливаясь на этом вопросе, критикует и отвергает объяснение Риверса, заявляя, что «адэкватного объяснения этого столь необычайного по нашим понятиям обычая до сего времени не существует», однако и сам такого «адэкватного» объяснения дать не в состоянии [104].

Некоторые этнографы Меланезии попытались получить объяснение «усыновления» у самих туземцев и на вопрос о причинах этого обычая

---

[101] G. A. Pettitt, Primitive education in North America (University of California Publications in American Archeology and Ethnology, vol. 43, No. 1), Berkeley and Los Angeles, 1946, p. 17.

[102] W. H. R. Rivers, On the origin of the classificatory system of relationship, in: «Anthropological essays, presented to E. B. Tylor», etc., Oxford, 1907; перепечатано in: W. H. R. Rivers, Social organisation, edited by W. J. Perry, London, 1926, p. 186.

[103] W. H. R. Rivers, The history of Melanesian society, II, pp. 136—140.

[104] J. Layard, op. cit., pp. 187—188.

услышали ответ, что таким путем «избегается переход имущества в чужой род». Ответ этот был объявлен «непонятным» или «абсурдным». Между тем объяснение это вполне понятно и ни в коей мере не абсурдно: в силу действующего материнского права дети имеют право на свою долю в имуществе своего рода, равно как и наследуют после своих материнских родственников, в частности своего дяди; следовательно, оставаясь у родителей, они могли бы забрать свое имущество, которое таким образом перешло бы «в чужой род», в род их отца. С другой стороны, еслиб, оставшись у отца, дети предъявили бы претензию на часть имущества отца или на наследство по нем, то, имея возможность все же уйти затем в свой материнский род, они могли бы унести имущество с собой, опять-таки «в чужой род». Все эти возможности исключаются благодаря «усыновлению», т. е. фактической принадлежности каждого к своему роду и фактическому переходу туда: имущество остается в том роде, которому оно принадлежит и из которого оно не должно уходить, чтоб не подрывать экономического благополучия рода. Непонимание «усыновления» заставляет еще одного современного этнографа Меланезии, К. Веджвуд, заявить, что этот порядок «делает изучение родства на острове Манам особенно трудным» [105], между тем как на деле правильное его понимание бросает яркий свет на систему родства и облегчает ее понимание.

На океанийское «усыновление» обратил внимание и Лоуи. Видимо плохо с ним знакомый и видимо не знакомый с аналогичными и даже более выразительными явлениями того же рода в быту туземцев у него же в Северной Америке, Лоуи ограничился по данному вопросу беспомощным замечанием, что «на некоторых островах Океании усыновленные дети делят свое время между двумя домами, так что их общественная принадлежность не поддается точному определению» [106].

Океанийское, африканское и прочее «усыновление», вместе с «возвращением детей» и отдачей на воспитание, способно, в конце концов, привести буржуазных этнографов и этнологов чуть ли не в отчаянье. Этнографы Меланезии говорят о «непрочности» меланезийской семьи, один из авторов описания кавати заявляет, что «семьи у них в общественном и правовом смысле не существует», а, несколько, правда, эксцентричный английский этнолог лорд Раглан дошел до того, что запротестовал против употребления самого термина «семья», заявив, что «семья представляет собой чисто искусственное понятие — бесполезное для полевого этнографа и опасное для теоретика» [107].

Такова почти паническая сумятица, которую наделали описанные нами формы авункулата в лагере буржуазной науки.

Надо, однако, отметить, что еще в 1893 г. голландский этнолог Штейнмец сделал попытку истолковать явления «усыновления» и отдачи на воспитание. Собрав небольшой материал и неразборчиво соединив здесь разные формы, Штейнмец все же приблизился к правильному решению вопроса, однако не смог с ним справиться. К тому же, написанная на голландском языке и напечатанная в мало-распространенном издании, статья Штейнмеца осталась совершено без влияния [108].

Хотя ложность и абсурдность положений, выставленных современ-

---

[105] C. H. Wedgwood, The life of children in Manam, «Oceania», 9, 1938, 1.
[106] R. H. Lowie, An introduction to cultural anthropology, p. 245.
[107] Raglan, The meaning of the word «family», «Man», 31, 1931, NN 2, 126 и 181.
[108] S. R. Steinmetz, De «fosterage» of opvoeding in vreemde families, «Tijdschrift van het Nederlandsch Aardrijkskundig Genotschap», 1893; перепечатано с незначительными дополнениями: S. R. Steinmetz, Gesammelte kleinere Schriften zur Ethnologie, 3 vls. Groningen, 1928—1935; vol. I.

ными буржуазными истолкователями авункулата, должна, мы смеем думать, быть совершенно очевидной после нашего предшествующего изложения, мы все же остановимся на некоторых основных тезисах этих авторов.

Как мы знаем, наиболее старинное истолкование авункулата объясняло его как производное материнской филиации. Это, конечно, не могло объяснить всего, о чем говорят современные данные. Такое упрощенное объяснение авункулата пришлось поэтому оставить. Пришлось перейти к более развернутому объяснению авункулата из того, что, мол, при матриархате или матрилинейной филиации либо при матрилокальном поселении семья возглавляется братом матери. Тезис этот, начиная со Старке, сделался наиболее ходячим объяснением авункулата, бесконечно повторяясь вплоть до наших дней, притом и не только в связи с вопросом об авункулате, но и независимо от него, в качестве одной из попыток исказить сущность матриархата. Сравнительно недавно появился даже новый термин: «фратриархат» [109]. К сожалению, эта ошибка или это искажение матриархата встречается и у авторов, в том или ином понимании принимающих матриархат. В действительности, как это было нами кратко указано, в эпоху матриархата материнская семья возглавляется женщиной , что составляет одно из закономерных выражений сущности матриархата. Во всех известных литературе и нами описанных обществах, сохранявших или сохраняющих по сей день матриархальный уклад, у гаро, кхаси, ирокезов и гуронов, наяров и минангкабау, во главе семьи стояла или стоит старшая женщина, обладающая полным авторитетом, носящая особый почетный титул, и пр. Мужчины у этих народов не только не состоят главами семьи, но и не играют какой-либо особой роли. Все это совершенно явственно и определенно рисуется всеми существующими описаниями названных народов и нигде в этих описаниях не встречается даже отдаленного указания на главенство в семье мужчин. Лишь относительно минангкабау говорится об особой фигуре «мамака» (брата матери), как о старшем мужчине семьи, который пользуется известным авторитетом, роль которого, однако, ограничивается тем, что он является представителем дома во внешних сношениях. Эта его роль вероятнее всего объясняется именно внешними обстоятельствами — условиями того окружения, в котором оказались минангкабау с их исключительным образом сохранившимся матриархатом. В этом приписывании материнской семье главенства мужчины — брата матери могла, пожалуй, сыграть роль встречающаяся иногда в этнографической литературе нечеткая формулировка: «настоящим главой семьи является брат матери» или «дядя», но эта оценка относится именно и только к охарактеризованной нами семье переходной эпохи, и «брат матери» или «дядя» являются в этих отзывах употребляемыми здесь этнографами номенклатурными терминами.

Частный мотив, вводимый в тезис о главенстве брата, а именно — матрилокальное поселение, правильно указывает на зависимое положение в чужой семье матрилокального мужа-отца, исключающее, в качестве, впрочем, только одной из причин, возможность его власти, но ни в какой абсолютно мере не подтверждает главенства брата матери. Странным образом никому из защитников этого тезиса не приходит, говоря о матрилокальности, в голову, что ведь и все взрослые мужчины материнской семьи, в том числе и братья матери, являются, если это относится к мужьям их сестер, очевидным образом такими же, как и эти мужья, матрилокальными мужьями в чужих семьях, в значительной

[109] Этот термин мы нашли, впрочем, только у известного ассириолога Кошакера: P. Koschaker, Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriften, «Zeitschrift für Assyriologie», 7 (41), 1933, 1/4.

мере оторванными от своих семей, следовательно, они поэтому не могут не только быть здесь главами, но и играть сколько-нибудь значительную бытовую роль. Казалось бы, соображение о свойственной данной эпохе матрилокальности, относящейся естественно ко всем мужчинам, могло бы навести защитников разбираемого тезиса на эту весьма простую мысль [110].

Одним из доказательств былого главенства брата матери при матриархате служат особые формы отношений между братом и сестрой, бытующие в особенности в связи с выдачей сестры замуж и отраженные в свадебном обряде. Формы эти однако связаны преимущественно с теми моментами, которые относятся к переходу от матрилокальности к патрилокальности, в частности к обрядам, отражающим куплю-продажу, и тем, которые обычно толкуются как пережитки похищения женщин, на самом деле составляют отражение того же перехода от матрилокальности к патрилокальности. А этот переход и эти формы относятся не к эпохе матриархата, а именно к эпохе перехода от матриархата к патриархату, т. е. к тому же времени, когда складывается и авункулат.

Объяснение авункулата как порядка, присущего матриархату или хотя бы матрилинейной филиации, сталкивается с тем весьма явственным фактом, что проявления авункулата встречаются в особенности и преимущественно в патриархальных или патрилинейных обществах. Дело здесь, правда, в том, что буржуазные толкователи авункулата, помимо того, что основывают свои рассуждения на очень ограниченном и случайном наборе фактического материала, берут обычно только поздние, пережиточные формы авункулата, а такие формы развернутого авункулата, как «возвращение детей», совершенно игнорируют, во всяком случае, никак не объясняют, либо, наконец, блуждают в тех потемках, в которые попадают, как было показано, при истолковании «усыновления». Объяснить же авункулат при патрилинейности или патриархате тем единственно научным путем, какой здесь возможен, а именно, в качестве пережитка предшествующей стадии развития,— значит признать как всеобще-историческое существование матриархата или матрилинейной филиации, так и всеобще-исторический же переход от этих порядков к патриархату или патрилинейности. А это составляет для многих и многих буржуазных авторов самый страшный, какой только можно себе представить, жупел. Отсюда, между прочим, «удивление» некоторых авторов тому, что явления авункулата,— вернее, то, что эти авторы берут как формы авункулата,— отсутствуют или весьма слабо выражены в обществах матриархальных или матрилинейных. Так, например, Риверс «удивляется» и не может понять, почему фиджийский порядок «вазу» ярко выражен в патрилинейном обществе острова Вити Леву, между тем как на соседнем матрилинейном острове Вануа Леву его в такой форме не существует [111]. Нам подобные факты должны быть совершенно понятны: порядок «вазу» представляет собой сугубо пережиточную форму авункулата, а на матрилинейном Вануа Леву существовала, чего Риверс «не заметил», более архаическая форма «возвращения детей».

Вторую разновидность объяснения авункулата составляют попытки его истолковать вне связи с каким-либо матриархатом или матрили-

[110] К сожалению, и у нас Д. А. Ольдерогге непродуманно повторяет, что «при матрилокальной группе главным лицом естественно является брат матери», что «авункулат — институт типичный для материнского рода, являющийся результатом существования в нем отношений», и спешит «безусловно согласиться» с тем, что авункулат — результат матрилокального поселения. См. Д. А. Ольдерогге, Из истории родства и брака (Система лобола и различные формы кузенного брака в Южной Африке), «Советская этнография», 1947, 1.

[111] W. H. R. Rivers, On the origin of the classificatory system of relationship.

невозможно объяснить однако его существование в патрилинейных и даже грубо патриархальных обществах. Широко применялась здесь попытка объяснить авункулат «заимствованием». От этого объяснения, как и от всей прежде весьма ходячей «теории» заимствования, буржуазной этнологии в последнее время пришлось отказаться как в виду ее уж чрезмерной наивности, так хотя бы потому в частности, что она оставляла без ответа вопрос о возникновении соответствующих явлений у тех народов, от которых данное заимствование сделано [112]. Но тут-то и попадают авторы данного толка в те весьма затруднительные положения, которые сказываются в их выступлениях и смене их взглядов, тут-то и начинаются их плутания, образцом которых могут служить своеобразные «хождения по теоретическим мукам» Лоуи.

Остается сказать несколько слов о недавно выдуманном Лоуи «амитате». Мы выше, для того, чтоб разъяснить соответствующие явления в той связи и для того исторического места, куда они действительно относятся, отметили эти формы взаимоотношений между племянником и его отцовой теткой. Сближать или хотя бы ставить в параллель, как этого хочет Лоуи, а за ним Радклиф-Браун, авункулат и их «амитат» не только не приходится, но совершенно абсурдно, и делается это видимо только для того, чтоб запутать вопрос об авункулате. Оба явления радикально различны. Прежде всего, авункулат связывает определенными отношениями, при матрилинейной филиации, членов одного и того же рода, «амитат» же (мы не говорим о совершенной непригодности самого этого термина) имеет в виду отношения между членами двух разных родов, а родовая принадлежность для данного общественного строя кое-что означает. Авункулат означает отношения между дядей и племянниками и племянницами, «амитат» — между отцовой теткой и только племянниками: о каких-либо особых отношениях между этой теткой и ее племянницами мы почти ничего не слышим. Наконец, отношения между теткой и племянником специфически окрашены отношениями половыми, составляющими очевидно основу этих отношений, что вряд ли имеет в виду Лоуи для авункулата. Таким образом, оба порядка и исторически, и по содержанию совершенно не сравнимы.

Сложившись в эпоху перехода от матриархата к патриархату, авункулат необычайно ярко отразил в себе эту универсально-историческую смену двух общественных порядков, смену, которая составляет одно из основных выражений диалектики первобытной истории. Поэтому с теоретической точки зрения авункулат является одной из важнейших, вместе с тем сильнейших позиций нашей науки. Это ключевое значение данной позиции и вызвало к ней особое внимание реакционной буржуазной этнологии и эти отчаянные атаки, на нее направленные. Должно быть, однако, совершенно ясно, что весь этот поход направлен не столько против правильного понимания авункулата, сколько в целом против подлинного учения о первобытном общественном развитии, с его превращением матриархата в патриархат.

---

[112] Этого «заимствования» продолжает придерживаться так называемая культурно-историческая школа и, в качестве ее последователя, заимствованием объясняет авункулат у всех патрилинейных народов Африки Бауман: H. Baumann, Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika. «Zeitschrift für Ethnologie», 58, 1926, 1/2.