

ДИСКУССИИ И ОБСУЖДЕНИЯ

Н. А. Бутинов

О СПЕЦИФИКЕ ПРОИЗВОДСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИИ ОБЩИННО-РОДОВОЙ ФОРМАЦИИ

Ю. И. Семенов поставил перед собой задачу — раскрыть специфику производственных отношений первобытного общества¹. Эта проблема оживленно обсуждалась советскими археологами и этнографами в 1930-х годах². Дискуссия выявила сложность проблемы.

«Чтобы не усложнять задачи, — пишет Ю. И. Семенов, — возьмем последнее (т. е. первобытное общество. — Н. Б.) таким, каким оно было на ранних ступенях первой фазы своего развития» (с. 103). Нам кажется, что при таком подходе к проблеме, и без того очень сложной, она становится еще сложнее по двум причинам. Во-первых, эту проблему нельзя решать, не привлекая материалы этнографии, а этнография застаёт даже наименее развитые племена все же на более поздней ступени развития. Во-вторых, специфика любой социально-экономической формации ярче всего проявляется не на ранних ее ступенях. К. Маркс исследовал капитализм на материале Англии, промышленно развитой страны, потому что в ней капитализм выступал «в наиболее отчетливой форме»³. Ф. Энгельс изучал родовое общество на материале ирокезов, у которых род полностью проявил свои качества⁴.

Ирокезы в середине XIX в. жили, однако, в резервациях, и Л. Г. Моргану пришлось не столько наблюдать, сколько реконструировать их родоплеменной строй. Между тем на земном шаре есть места, где общинно-родовые институты могут быть предметом прямого и непосредственного наблюдения. Таковы, в частности, о. Новая Гвинея и острова северо-западной Меланезии.

Мотыжное (ручное, палочное) клубневое земледелие, оседлость, гончарство, межобщинное разделение труда (между земледельцами и рыбаками), сравнительно развитый обмен свидетельствуют о том, что перед нами не ранняя ступень общинно-родового строя. С другой стороны, отсутствие выделившегося ремесла, наследственных вождей, сословий и каст означает, что общинно-родовой строй в основном еще не вступил в стадию зарождения в нем раннеклассовых институтов. На большей части региона жизнь людей определяют такие институты и обычаи, как местный труд и взаимная помощь, коллективная собственность на землю, экзогамия, род, классификационное родство.

Последние 90 лет — период контактов папуасов и меланезийцев с европейцами. Но общинно-родовой строй — это не картонный домик; он перенес условия колониального режима. В этом советские этнографы убедились, посетив в 1971 г. Берег Маклая на Новой Гвинее.

¹ Ю. И. Семенов. О специфике производственных (социально-экономических) отношений первобытного общества. — «Сов. этнография», 1976, № 4. В дальнейшем ссылки на эту работу даются в тексте.

² С. П. Толстов. Проблемы дородового общества. — «Сов. этнография», 1931, № 2; В. И. Равдоникас. О сущности развития доклассового общества. — «Сообщения Государственной академии истории материальной культуры», 1932, № 5—6.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 9.

⁴ Там же, т. 21, с. 49, 99, 150.

Сто лет назад Н. Н. Миклухо-Маклай застал в этом районе папуасов «на такой стадии развития культуры, когда все орудия и оружие изготовляются из камня, кости и дерева». Он не нашел среди папуасов ни богатых, ни бедных, ни начальников, ни подчиненных⁵. В те годы папуасы были совершенно обособлены от сношений с другими народами. Сейчас у них есть железные орудия, европейская одежда, начальные школы, не-большой товарный сектор в собственном хозяйстве; на плантациях применяется наемный труд. Но экономический базис самобытного уклада папуасов существенно не изменился. «Общинно-родовые коллективистские нормы и традиции все еще пронизывают все стороны жизни обитателей Бонгу»⁶. Не изменился сколько-нибудь значительно и образ жизни. «Быт в Бонгу в наши дни в основном остался прежним: тот же распорядок дня, те же занятия, то же распределение функций»⁷. Общинно-родовые институты на Берегу Маклая продолжают функционировать.

В горных районах крупных островов живут племена, которые до сих пор почти изолированы от внешних влияний. Таково, например, племя дань в Ириан Джая: здесь железные топоры начали заменять каменные лишь в 1960-х годах⁸.

Большой сравнительный материал, имеющийся по этому региону, позволяет не только заполнять пробелы, но и отделять самобытное от инородного, общее — от частного и единичного.

Общинно-родовой строй в целом нередко называют «первобытным обществом»; здесь необходимо внести уточнение в терминологию. Оно первобытное, когда речь идет об археологических культурах. Но оно не первобытное, когда речь идет о современных народах. Вряд ли можно его называть и «доклассовым», так как некоторые народы избирают некапиталистический путь развития, минуя классовое общество. Поэтому мы предпочитаем термины «общинно-родовая формация», «общинно-родовой строй».

Социально-экономические структуры Новой Гвинеи и северо-западной Меланезии весьма разнообразны, но существует такая ячейка, которая лежит в основе их всех и которая не разлагается на части, не теряя своих социально-экономических качеств. В дни нашего пребывания среди папуасов Берега Маклая на Новой Гвинее мы искали такой «социон» и нашли его: им оказался *вемун* — так называют жители деревни Бонгу людей, живущих в обособленной группе хижин⁹. Вемун — основная хозяйственная единица. Аналогичную ячейку мы найдем у полинезийцев, микронезийцев, ирокезов, минангкабау, у многих народов Сибири. Одни исследователи называют эту ячейку «малым родом» или «частью рода», другие — «большой семьей». Однако это не род, так как в вемун входят члены других родов, пришедшие сюда по браку. От большой же семьи типа задруги вемун отличается тем, что имеет родовое ядро.

В деревне Бонгу сто лет назад было девять вемунов. В деревнях Горенду, Теньгум-Мана, Энглам-Мана, Колику-Мана — по три вемуна в каждой. В деревнях племени дани сейчас от двух до пяти вемунов (К. Хайдер называет их компаундами), но есть и такие вемуны, каждый из которых составляет отдельный поселок¹⁰. Было предложение различать квартал (*ward*), составляющий часть деревни, и хутор (*hamlet*), стоящий особняком, на том основании, что кварталы теснее связаны друг с другом, а хутора друг от друга более изолированы¹¹. Однако

⁵ Н. Н. Миклухо-Маклай. Соч., т. III, ч. I, с. 24, 467.

⁶ Д. Д. Тумаркин. Хозяйство папуасов Бонгу. — В сб.: «На Берегу Маклая», М., 1975, с. 88.

⁷ В. Н. Басилов. Материальная культура бонгуанцев. — Там же, с. 163.

⁸ К. Heider. The Dugum Dani. N. Y., 1970, p. 8.

⁹ Н. А. Бутин. Вемуны в деревне Бонгу. — В сб.: «На Берегу Маклая», с. 165.

¹⁰ К. Heider. Указ. раб., с. 83, 84.

¹¹ H. Jan Hogbin and C. H. Wedgwood. Local grouping in Melanesia. — «Oceania», v. 23, № 4, 1953, p. 267—269.

большинство исследователей не проводит этих различий и употребляет во всех случаях один и тот же термин. Отмечают, например, что между компаундами в одной деревне не больше контактов, чем между компаундами разных деревень¹². Наиболее часто встречается в литературе термин *hamlet*. Мы тоже будем употреблять один термин — вемун¹³.

Колониальная администрация пыталась создать компактные «линейные» деревни там, где их не было, и кое-где ей это удалось. Но вемуны и в этих деревнях сохраняли свою территориальную и хозяйственную обособленность. К тому же люди нередко продолжали жить в прежних поселках, и лишь в редкие посещения *киапа* (колониального чиновника) переселялись на день-два в «линейную» деревню.

С приходом колониальной администрации шел, однако, и обратный процесс: исчезали компактные деревни там, где они были. Дело в том, что межплеменные войны — один из факторов, способствовавших формированию компактных деревень, прекратились, и люди стали селиться небольшими поселками, поближе к огородам.

Вемун во всех случаях сохранил свои качества и является основой социально-экономических структур на большей части региона¹⁴.

Возьмем типичный вемун. Он состоит из мужского дома и пяти-шести семейных хижин. В мужском доме живет 10—12 мужчин. В семейных хижинах — жены и юные сестры мужчин, дети и старики. Всего в вемуне три-четыре десятка жителей. Если это отдельный хутор, то от него до другого хутора расстояние 100 м и более. Если это квартал деревни, то он отделен от других кварталов забором, группой деревьев. Вемуны соединены между собой тропинками.

Жизнь в вемуне, на первый взгляд, весьма проста и не содержит в себе противоречий. В обычные дни она течет по семейным каналам. С утра муж, жена и дети — на огороде, где проводят весь день. К вечеру возвращаются домой, вместе готовят пищу, едят; жена кормит свиней, смотрит за домом и детьми. Муж кладет в свою сумку табак, арековый орех, лист бетеля, немного извести и идет в мужской дом, куда сходятся и другие мужчины. В мужском кругу курят, жуют бетель, обмениваются новостями. Часть мужчин остается на ночь в мужском доме, остальные поздно вечером расходятся по семейным хижинам; женщины, старики и дети к этому времени уже спят.

Бывают, однако, и довольно часто, такие дни, когда жизнь мужчин течет по другому каналу. Дело в том, что большое число трудовых операций семье не под силу, для их выполнения требуется группа в 10—12 человек, а характер этих операций предполагает применение мужского труда. Надо, например, расчистить в лесу место для огорода — это дело группы мужчин: сначала они рубят большие деревья, потом подлесок, складывают стволы и ветки в кучи, сжигают их, обносят участок забором (выше метра, для защиты огорода от диких свиней), потом вскапывают землю деревянными кольями. Лишь после этого огород делят на семейные участки. У каждой семьи — пять-шесть огородов в разных местах. На одном — посадка (таро, ямса, сладкого картофеля); на другом — уход за участком, прополка; на третьем, — сбор урожая. Женщины ежедневно выкапывают те клубни, которые созрели и столько, сколько необходимо семье на сутки. В ловле рыбы также участвуют 10—12 мужчин. Чтобы построить хижину или лодку, связать большую сеть — требуется до полусотни человек. Нередко мужчины трудятся совместно

¹² К. Heider. Указ. раб., с. 84.

¹³ Термин «хутор» не подходит для групп хижин в компактной деревне; термин «квартал» — для групп хижин, стоящих особняком.

¹⁴ М. Mead. The rights of primitive peoples. — «Australian Territories», v. 7, № 1—3, 1967, p. 50; R. M. Berndt and P. Lawrence (eds.). Politics in New Guinea. Perth, 1971, p. 8.

даже тогда, когда они могли бы работать в одиночку. Состав рабочей группы меняется: кто-то болен, кто-то в этот день занят другим делом, кто-то ушел в другую деревню. Но ядро такой группы неизменно, постоянно. Ее члены — жители мужского дома. К ним, в порядке взаимной помощи, присоединяются, когда это необходимо, жители других вемунов, а иногда и других деревень, но их участие в труде основано на добровольных началах. Что касается жителей мужского дома, то для них участие в труде обязательно. Если кто-либо попытается уклониться, то его заставят. Лишь после работы в группе мужчин он может заняться сбором таро, бананов, сахарного тростника для семьи¹⁵.

Таким образом, один хозяйственный сектор в вемуне — это группа из 10—12 мужчин, живущих в мужском доме. Когда это необходимо (например, при постройке хижины), приходят люди из других вемунов, в порядке взаимной помощи. В разных случаях состав помощников может быть разным, но и здесь изменения, как правило, незначительны.

Второй хозяйственный сектор в вемуне — это семья, состоящая из главы семьи, его жены и их детей. Семья ежедневно работает на огороде, выращивает свиней, готовит пищу, изготавливает одежду и утварь, чинит хижину, содержит ее в порядке и т. д. Ловля рыбы и охота — также в какой-то мере дело семьи. По существу ни одна область хозяйственной жизни не обходится без ее участия. Члены семьи объединены, конечно, не только производственными отношениями (в частности, половозрастным разделением труда), но и семейно-брачными узами. Наличие двух хозяйственных секторов в вемуне, разделение труда между ними вызывает необходимость вести хозяйство рационально, смотреть подчас на годы вперед. Глава семьи в племени толаи должен подсчитать, сколько земли ему надо обработать, чтобы прокормить семью; распределить работу так, чтобы время посадки на одном огороде не совпадало с временем прополки на другом или временем сбора урожая на третьем; продумать вопрос о помощниках при возведении забора и сборе урожая; предусмотреть возможные капризы погоды; предусмотреть возможные свадьбы и похороны и связанные с ними расходы (свиней надо начинать выращивать за несколько лет до свадьбы)¹⁶. Поэтому вряд ли прав Ю. И. Семенов полагая, что «тщательный расчет, постоянное рациональное калькулирование» являются объективной необходимостью лишь в условиях капитализма (с. 102).

Специфика общинно-родовой формации состоит в том, что в каждом трудовом коллективе, в данном случае в вемуне, одновременно и бок о бок, точнее — переплетаясь один с другим, протекают два процесса: 1) производство материальных благ и 2) семейно-брачная жизнь. Все жители вемуна родственны между собой, одни — по крови, другие — по браку.

Люди племени лакалаи характеризуют вемун как «группу родственников, которые совместно трудятся, помогают во всех делах друг другу, делят между собой пищу и судьбу»¹⁷. Родство играет важную роль — оно определяет положение человека в вемуне и в племени. При этом жители мужского дома в отличие от обитателей семейных хижин состоят между собой в двойном родстве: они называют друг друга терминами семейного родства: «отец», «брат», «сын» и, помимо этого, называют друг друга одним общим термином «родич». Все они находятся в равном родственном отношении друг к другу и составляют вместе локализованный род, а каждый из них отдельно — член этого рода, родич. Быть родичем важнее, чем просто «отцом», «братом» или «сыном»; человек — «отец» для одних, «брат» — для других, «сын» — для третьих, а «родич» — для всех

¹⁵ M. Reay. The Kuma. Melbourne, 1959, p. 14, 16.

¹⁶ R. F. Salisbury. Vunamami. Berkeley and Los Angeles, 1970, p. 3.

¹⁷ W. H. Goodenough. Kindred and hamlet in Lakalai, New Britain. — «Ethnology», v. 1, № 1, 1962, p. 9.

них, вместе взятых. Термин семейного родства оттеняет индивидуальное. Термин кланового родства подчеркивает единство, равенство, общность.

Далеко не все жители вемуна связаны между собой клановым родством. Только мужчины, по существу, являются полноправными членами рода. Сестры мужчин входят в род, но они очень рано выходят замуж и переселяются к своим мужьям, в их вемуны. Что касается жен мужчин, то они пришли сюда из других вемунов и принадлежат к другим родам.

Причина столь своеобразной структуры вемуна — противоречие между родом и семьей.

Учение о противоречии между родом и семьей — важный вклад марксистско-ленинской теории в познание общинно-родовой формации. Это противоречие ярко проявляет себя на поздних стадиях этой формации, когда семья, хозяйственно окрепнув, противопоставляет себя роду, и противоречие решается в пользу семьи¹⁸. Но оно существует и на более ранних стадиях, там, где есть род и семья, только там оно решается в пользу рода.

В основе противоречия между родом и семьей лежит противоречие между коллективным и индивидуальным трудом в производстве материальных благ. Коллективный труд — дело рода, в первую очередь — группы мужчин, живущих в мужском доме. Индивидуальный труд — дело семьи, т. е. мужчины, его жены и их детей.

Семья у папуасов и меланезийцев имеет свои огороды, свою хижину, свое домашнее хозяйство. На о. Манус (о-ва Адмиралтейства) семья выполняет около половины хозяйственных функций¹⁹. Семья стремится и к дальнейшему хозяйственному обособлению от рода, и временами имеет для этого известные, хотя и ограниченные, возможности. Дело в том, что рабочая группа из 10—12 мужчин может состоять: 1) из родичей мужчины, притом только по одной линии, мужской или женской, и 2) из родичей женщины и его жены, притом по обеим линиям, и мужской и женской. В первом случае перед нами — совместный труд рода, во втором — взаимная помощь родни.

Разницу между совместным трудом и взаимной помощью можно проиллюстрировать на таком примере, как постройка мужского дома, с одной стороны, и семейной хижины — с другой. И в том и в другом случае требуется объединение усилий группы мужчин. Но при постройке мужского дома действуют нормы совместного труда: 1) участие в труде обязательно для каждого, кто будет жить в нем; 2) построенный дом — община собственности всех, кто его строил. При постройке же семейной хижины действуют нормы взаимной помощи: 1) участие в труде для всех, кроме членов семьи, необязательно; 2) построенная хижина принадлежит семье.

Ю. И. Семенов не видит разницы между совместным трудом и взаимной помощью. Для него не имеет значения и то, «трудились ли члены коллектива совместно или в одиночку» (с. 108). В том и другом случае добытая ими пища делилась между всеми, «причем совершенно независимо от того, участвовали они в ее добывании или не участвовали» (там же). У папуасов и меланезийцев собственность основана на труде, и тот же деж пища может происходить по-разному: без последующей отдачи (если пища добыта совместно), и с последующей отдачей (если она добыта не совместно).

Соотношение между совместным трудом и взаимной помощью в разных племенах различно. В одних племенах рабочие группы чаще состоят из родичей, в других — из родни²⁰. Соответственно этому по-разному

¹⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 58, 160, 162.

¹⁹ М. Mead (ed.). Cooperation and competition among primitive peoples. N. Y., 1937, p. 231.

²⁰ С. S. Belshaw. In search of wealth. Menasha, 1955, p. 15.

складывается соотношение между родом и семьей. Но всюду оно — результат противоречия между ними, и всюду на почве этого противоречия возникают конфликты. В центре конфликтов — мужчина, так как он является одновременно и членом рода, и главой семьи. Он несет «двойную ответственность»: 1) связан с группой мужчин и обязан защищать общую землю, мстить за смерть члена этой группы и т. д. и 2) связан с семьей и обязан содержать детей, готовить их к самостоятельной жизни, обязан помочь им вступить в брак²¹. Часть своих сил и времени мужчина отдает роду и часть — семье. Подчас он и живет на два дома — одну ночь спит в мужском доме, а другую — в семейной хижине. И тут и там он слышит в свой адрес много упреков. Жена упрекает его в том, что он много думает о мужском доме и мало о семье. В мужском доме мужчину упрекают в обратном — он много думает о семье и мало о мужском доме. Достается, конечно, и женам. Мужчины часто критикуют женщин за их попытки подорвать мужскую солидарность²². Исследователи пишут об антагонизме между полами. Но это не антагонизм, а противоречие, и не между полами, а между родом и семьей. Братья и сестры в вемуне живут мирно. Внешне противоречие между родом и семьей выступает, однако, как противоречие между полами. Женщина слабо связана с родом и тесно — с семьей, поэтому она представляет семейное начало. Мужчина, напротив, слабо связан с семьей и тесно — с родом, поэтому он представляет родовое начало. Вемун не может существовать без рода. Род олицетворяет единство вемуна, совместный труд, общую собственность, руководство хозяйственной жизнью, защиту родовых земель. Связь мужчины с родом сильнее его связи с семьей.

Многие социальные институты в вемуне имеют своей целью усиление связей мужчины с родом, с мужским домом (фактически это родовой дом), и ослабление его связей с семьей:

1. Родичи живут в мужском доме, они обособлены от своих семей. Женщинам и детям под страхом смерти запрещено входить в мужской дом.

Тот факт, что мужчины сосредоточены в мужском доме, облегчает их мобилизацию на совместный труд. Наоборот, расселение мужчин по семейным хижинам (что, под нажимом со стороны миссионеров, произошло в ряде мест) затрудняет комплектование рабочих групп из родичей. Один старик из Новой Ирландии жаловался: «Все женатые мужчины предпочитают спать в хижинах своих жен, и поэтому трудно собрать группу для ловли рыбы»²³.

2. Подростки мужского пола проходят обряды инициации, смысл которых в том, что их отнимают, в социальном смысле, от родителей²⁴ и «делают из них мужчин», т. е. из членов семьи превращают в членов рода, после чего они из семейных хижин переселяются в мужской дом.

3. Важную роль в вемуне играет моральный фактор, на это справедливо указывает в своей статье Ю. И. Семенов (но он слишком переоценивает его значение): детям с раннего возраста внушают, что они родичи и должны помогать друг другу; став взрослыми, они воспринимают это как истину, не подлежащую обсуждению²⁵.

С другой стороны, вемун не может существовать без семьи, он вынужден допустить наличие в трудовом коллективе супружеских пар и не может лишить семью хозяйственных функций. Он может только регулировать семейно-брачную жизнь с тем, чтобы ослабить узы, связывающие родичей с их семьями.

²¹ A. Chowning and W. H. Goodenough. Lakalai political organization.— In: K. E. Read (ed). New Guinea political systems. Seattle, 1961, p. 119.

²² Jan Hogbin. The island of menstruating men. Seranton, 1970, p. 87.

²³ P. H. Lewis. The social context of art in Northern New Ireland. Chicago, 1969, p. 30.

²⁴ Jan Hogbin. Kinship and marriage in a New Guinea village, London, 1963, p. 21.

²⁵ Там же, с. 29.

Казалось бы, нет ничего естественнее, чем браки между лицами, родившимися в одном вемуне, где неразрывно слиты производственная и семейно-брачная жизнь. Между тем такие браки строго запрещены: нарушители этого запрета карались смертью. Запрет распространяется на всех лиц, принадлежащих к одному и тому же роду (а род, разрастаясь, расселяется, и члены его могут жить в десятках вемунов), и даже на членов других родов, если эти люди входят в состав близкой родни. Брак — дело вемуна, точнее — рода. Родичи выбирают для юноши невесту; жениха и невесту ни о чем не спрашивают; родителей жениха лишь ставят в известность; родичи вносят плату за невесту; родичи стыдят мужа, проводящего много времени в семейной хижине²⁶.

Мы оставляем в стороне вопрос о возникновении экзогамии; нас интересует лишь ее смысл. Нам важно выяснить, почему вемун не ограничивает свои функции производством материальных благ, но активно вмешивается в семейно-брачную жизнь и жестко регулирует ее.

При экзогамном браке муж — член одного рода, жена — другого. Экзогамия воздвигает между мужем и женой родовой барьер. Родство между ними по другим линиям также не является близким. В обществах, где родству придают большой вес, это означает очень многое. С такой семьей мужчина связан гораздо слабее, чем с родом²⁷. Тем не менее разводы очень редки, внебрачные связи сурово наказываются. Колониальная администрация на острове Малаита назначила мягкое наказание — полгода тюрьмы. Местные жители выразили несогласие с этим и просили продлить тюремное заключение до пяти лет²⁸.

Экзогамия ставит перед вемуном проблему локальности брака. На Новой Гвинее и в северо-западной Меланезии эта проблема решается в пользу вирилокального брака (женщина покидает свой вемун и переходит в вемун мужа)²⁹.

Женщина, пришедшая из другого вемуна, а часто и из другой деревни, и принадлежащая к другому роду, не внушает жителям мужского дома никаких опасений. Она в их вемуне чужая, в том числе и для своего мужа. Семейная хижина и огород, где она работает, ей не принадлежат. В случае смерти мужа она должна вернуться в тот вемун, откуда пришла; хижина и вещи ее мужа останутся его родичам, а она не получает ничего.

Вирилокальный брак у одних племен сочетается с патрилинейным родом, у других — с матрилинейным. Во втором случае семья особенно слаба, поскольку дети живут в вемуне и в семье отца (до определенного возраста), но принадлежат к роду матери. Таким образом для мужчины они — чужие, равно как и его жена. Даже став взрослыми, подростки не перейдут жить в мужской дом отца и не получают прав собственности на землю. Состав мужского дома, где могут жить только родичи, пополняется за счет детей «сестер мужчин». В возрасте 10—12 лет дети мужского пола покидают тот вемун, где они родились, и переходят жить в тот вемун, откуда пришла их мать, к «братьям матери». Это обычно переход из одной части деревни в другую, и для подростков он мало заметен — все равно в этом возрасте они уходят из семейных хижин и переселяются в мужской дом. Теперь они — на своей родовой земле.

²⁶ Н. А. Бутинов. Папуасы Новой Гвинее. М., 1968, с. 148—167.

²⁷ На экзогамию обычно смотрят как на институт, связанный с общинно-родовым строем. Между тем, как справедливо отмечает Ю. И. Семенов, «и в современном обществе в брак чаще всего вступают лица, не состоящие между собой в родстве» (с. 111). Можно отметить и другую характерную черту — муж и жена редко работают в одном трудовом коллективе (особенно небольшом).

²⁸ Jan Hogbin. Cultural change in the Solomon Islands.—«Oceania», v. IV, № 3, 1934, p. 258.

²⁹ Только в двух местах отмечены частые случаи уксорилокальных браков (переход мужчины из своего вемуна в вемун жены, в пределах одной деревни) — на севере Новой Ирландии и на севере Бугенвиля.

Люди племени сиуан различают в вемуне две части: 1) *уконопо* (букв. «собственники земли»), в нее входят родичи; 2) *хотунопо* (букв. «связанные с уконопо»), в нее входят жены мужчин, а также мужчины, пришедшие из других вемун³⁰. В племени толаи среди родичей (*вуна тарай*) особо выделяют группу мужчин (*апик тарай*)³¹. Таким образом вемун делится на три различных части: 1) группа мужчин-родичей, жителей мужского дома; 2) сестры мужчин, которые уйдут из вемуна после замужества; 3) жены мужчин, они пришли в вемун после замужества. Различать эти части в вемуне необходимо — без этого не понять отношений собственности на землю.

Земля — особый вид материального богатства. В отличие от хижины и лодки, даже от урожая, выращенного на огородах, землю заново не сделаешь и не вырастишь. А это означает, что вемун и его земля связаны неразрывно. Ни о какой продаже земли, конечно, не может быть и речи. Некоторые исследователи, которые видят собственность лишь там, где есть купля-продажа, отрицают поэтому наличие у папуасов и меланезийцев собственности на землю. Более того, полагая, что экономикой можно считать лишь то, что связано с рынком, они заодно отрицают и наличие здесь экономики как особой, определяющей все другие сферы жизни. На почве «рыночной экономики» и разгорелся спор между формалистами и субстантивистами: первые говорят, что поскольку в племенных и архаических обществах имеется купля-продажа, там существует и экономика; вторые отрицают наличие в племенных и архаических обществах настоящих рынков, а тем самым и наличие экономики. В связи с этим первые говорят, что можно применять понятия «рыночной экономики» при анализе экономик этих обществ, другие такую возможность отрицают. Мы в этот спор не вмешиваемся, потому что исходная предпосылка для нас неприемлема: главное в капитализме — не рынок (прибавочная стоимость создается не на рынке).

Общинно-родовая формация, как и любая другая, имеет, конечно, свою экономику, свои производственные отношения, и они находятся в том же самом, а не «в несколько ином», как полагает Ю. И. Семенов (с. 98), отношении к прочим общественным связям. Имеется и собственность на землю, носящая коллективный характер.

В вемуне резко выделяются два субъекта собственности на землю (включая в понятие «собственность» распоряжение, владение и пользование): род и семья. Люди племени толаи говорят: «А пиа каи ра вуна тарай», что означает: «Земля принадлежит роду»³². При этом имеются в виду вся земля вемуна и род как нечто вечное, берущее начало от предков, которые первыми заняли эту землю и обработали ее. Нередко название рода — это название принадлежащей ему земли. В данное же время этот род представлен группой мужчин-родичей, живущих в мужском доме. В их руках сосредоточены основные права на землю. Мужчина как член рода распоряжается вместе с другими родичами землей в целом, а как глава семьи он владеет теми участками, которые его семья возделывает. Его жена и остальные члены семьи наделены правом пользования.

Каждая семья имеет на родовой земле свои огороды, возделывает их, собирает урожай. Ни одна из семей не претендует на огороды, принадлежащие другим семьям. Стоит семье перестать возделывать участок, как она теряет на него все права, и любая другая семья, живущая в вемуне, может разбить на нем свой огород.

Между родом и семьей существуют противоречия и в земельных делах. Владение участком включает в себя право передачи его по наслед-

³⁰ D. L. Oliver. A Solomon Island society. Cambridge, 1955, p. 239.

³¹ I. W. Trevitt. Notes on the social organization of N. E. Gazelle Peninsula.— «Oceania», v. 10, № 3, 1940, p. 352.

³² A. L. Epstein. Variation and social structure: local organization on the island Matupit, New Britain.— «Oceania», v. 35, № 1, 1964, p. 5.

ству в рамках рода. Глава семьи передает участок сыну, если род патрилинейный, тот — своему сыну, и в результате участок становится чуть ли не наследственным в семье, что противоречит нормам коллективной собственности. На этой почве, естественно, возникают конфликты, но решаются они всегда в пользу рода. При матрилинейном наследовании землю наследует «сын сестры», и земля уходит из семьи; но мужчина все же стремится передать землю сыну и нередко делает это, что, естественно, вызывает недовольство его родичей, от имени которых выступает «сын сестры»³³.

Положение женщин в роде трудно назвать полноправным: они не имеют равных с мужчинами прав на землю, отстранены от участия в родовых обрядах и т. д. Но вемун — это не только мужской дом и не только род. В вемуне женщины пользуются уважением, а труд их — признанием.

С другой стороны, тот факт, что мужчина вошел в мужской дом отца (если род патрилинейный) или в мужской дом брата матери (если род матрилинейный) еще мало о чем говорит. Чтобы стать полноправным членом рода, мужчина должен активно участвовать в общих делах вемуна, помогать родичам, мстить за убийство родича, защищать родовую землю. Можно быть членом рода, не имея в нем ни отца, ни брата матери. «Человек, проявивший свое лояльное отношение к группе соответствующими действиями и участием в общих делах, становится полноправным членом этой группы»³⁴. Напротив, если этого нет, то не помогут ни связь с отцом и братом матери, ни общий предок, ни длинные генеалогии.

На Берегу Маклая мы столкнулись с полным безразличием к вопросу о том, есть у рода общий предок или нет. Папуас помнит отца, деда, а на вопрос о прадеде обычно отвечает «тотал» («не знаю»). Генеалогическую связь современных жителей с теми главами семей, которые жили всего сто лет назад и имена которых известны по дневникам Миклухо-Маклая, далеко не всегда удавалось проследить³⁵.

По мнению некоторых этнографов, папуасы и меланезийцы чуть ли не умышленно забывают о своих близких предках — это дает им возможность считать родичами людей, генеалогически с родом не связанных³⁶.

Суть же дела в том, что клановое родство в своей основе — это родство особое. Его первооснова — совместный труд, взаимная помощь, коллективная собственность, т. е. общинно-родовой коллективизм.

Тот факт, что клановое родство генеалогически не прослеживается, признают все. Но то, что оно часто в принципе не генеалогическое, не хотят признать даже опытные полевые этнографы, несмотря на свидетельства местных жителей. Хогбин, например, не признает никакого другого родства, кроме генеалогического. Связь с предком генеалогически не прослеживается — что ж, пусть будет хотя бы память о предке; нет представления о предке — значит, забыли о нем, но он все же, по Хогбину, был. Если нет общего предка, то это вообще не род. Хогбин отказался считать «братьями» двух папуасов, один из которых недавно пришел в род. Ему пытались объяснить: эти люди живут вместе, совместно трудятся, поэтому они «братья». Это неправильно, возразил им Хогбин. Это — не родство, пишет он, хотя папуасы и настаивают на обратном³⁷. Р. Глесси пишет, что у папуасов племени форе кроме генеалогического есть еще другое родство, называемое *кагиса*, в основе которого лежат «солидарность и взаимность», но называет это родство «фиктивным», добавляя при этом: «Для самих форе нет, конечно ничего „фиктивного“ в родстве кагиса, оно для них столь же реально, как и то, которое осно-

³³ G. Bogesi. Santa Isabel, Solomon Islands.— «Oceania», v. 18, № 3, 1948, p. 218, 219.

³⁴ R. M. Glasse. Marriage in South Fore.— In: R. M. Glasse and M. J. Meggitt (eds). Pigs, pearlshells and women. New Jersey, 1969, p. 37.

³⁵ Н. А. Бутинов. Вемуны в деревне Бонгу, с. 173 сл.

³⁶ M. Reay. Указ. раб., с. 34—36.

³⁷ Jan Hogbin. Cultural change in the Solomon Islands, p. 242.

вано на генеалогических связях»³⁸. О «фиктивном» родстве пишут и другие этнографы.

Папуасы и меланезийцы считают клановое родство реальным, и с их взглядами необходимо считаться. Однако не всегда легко понять их точку зрения. Дело в том, что клановое родство они обозначают часто теми же терминами, что и генеалогическое. «Нет надобности в особой номенклатуре», — полагает Р. Глесси³⁹. Если бы это было так, нам вряд ли удалось бы отличить клановое родство от генеалогического. Но это не так — надобность в особой номенклатуре есть, и такая номенклатура существует. Сиуаи называют родича, независимо от его возраста и пола, термином *имо*; каока — термином *таутаува*; гариа — термином *сиваибо*. Каждый из них может назвать родича по названию рода («орел», «крыса» и т. д.). Но каждый из них может назвать родича, в зависимости от возраста и пола, и «братом матери», и «отцом», и «братом», и «сестрой», вкладывая в эти термины совсем другое, клановое значение. Например, люди племени дани говорят о своем тотеме: «Это мой брат»⁴⁰, хотя термин «брат» выражает генеалогическое родство («брат» — для одних, «отец» — для других), а тотем — один, общий для всех родичей. «Мужчины и женщины считают себя братьями и сестрами, — говорят папуасы, — потому что они совместно трудятся и вместе едят»⁴¹. Термины «брат» и «сестра» употреблены здесь в клановом значении. В принципе же клановое родство может быть и не связано с генеалогическим. Папуас, перейдя в другую деревню, скоро становится членом другого рода⁴². Меланезиец устанавливает принадлежность к роду по связи с земельным участком⁴³. Термин *доогум* на языке племени кума означает: 1) родичи и 2) люди, которые трудятся совместно⁴⁴. Для нас это — два значения, для папуасов — одно.

Различие между генеалогическим и клановым родством можно выразить следующим образом:

Генеалогическое родство	Клановое родство
в основе — брак и рождение	в основе — общинно-родовой коллективизм
термины родства индивидуализируют, дифференцируют	термины родства группируют, уравнивают
точка отсчета — конкретное лицо (Эго)	точка отсчета — тотем, предок, земельный участок
учитываются связи по обеим линиям, мужской и женской	признается только одна линия — либо мужская, либо женская
учитываются родственники по крови и по браку	приравнивается к родству по крови и несовместимо со свойством
применяемый к одному и тому же человеку термин зависит от того, кто выступает в роли Эго	применяемый к группе людей термин не зависит от того, кто выступает в роли Эго
круг лиц, охватываемых родством (родня), имеет у каждого индивида особый состав	круг лиц, охватываемых родством (род), для всех один и тот же

Вопрос о том, почему клановое родство (типа *доогум*, *кагиса*) часто передается не клановыми терминами (*имо*, *сиваибо*, *таутаува*), а гене-

³⁸ R. M. Glasse. Указ. раб., с. 31.

³⁹ Там же.

⁴⁰ K. Heider. Указ. раб., с. 70.

⁴¹ Jan Hogbin. Cultural change in the Solomon Islands, p. 134.

⁴² C. S. Belshaw. Указ. раб., с. 14.

⁴³ A. L. Epstein. Matupit. Canberra, 1969, p. 198.

⁴⁴ M. Reay. Указ. раб., с. 41.

алогическими («брат», «сестра») — это, по существу, вопрос о происхождении классификационной терминологии родства. Эта терминология трактуется либо как результат «растяжения» значения терминов семейного родства, либо как результат «сужения» и придания терминам, имевшим первоначально широкое неродственное значение, генеалогического смысла. Сторонники теории «растяжения» не могут, однако, объяснить, как могла одна и та же основа (малая семья) породить столь большое разнообразие классификационных терминологий родства. Сторонники же теории «сужения», противореча себе, воспринимают эти терминологии, исходя из тех родственных основ, которые заложены в малой семье. В действительности же классификационная терминология — это результат и растяжения и сужения: растяжения семейного родства и сужения кланового. Эти два вида родства существуют в тесной взаимосвязи. Подросток, войдя в мужской дом, находит там родичей, среди которых — члены его семьи, отец и братья. Но теперь они выступают в новом качестве: в семье отец — глава, здесь он — родич, такой же, как и все остальные родичи его поколения. То, что он — отец, выделяет его из всех; то, что он — родич, уравнивает его со всеми. В условиях, когда непрерывно воздействует родовое начало, которое группирует и уравнивает, термины семейного родства утрачивают свое индивидуализирующее, дифференцирующее качество. Термины семейного родства приобретают классификационное значение: мои «отцы» — все родичи — мужчины старшего поколения; мои «сестры отцов» — все родичи — женщины старшего поколения; мои «братья» и «сестры» — все родичи моего поколения. Клановое и семейное родство сочетаются весьма своеобразно: родич считает от себя (от Эго) — это принцип семейного родства; он учитывает всех родичей (по тотему, земельному участку) — это принцип кланового родства; он обозначает всех родичей одного пола и поколения одним термином — это классификационное родство.

Термины классификационного родства, если их правильно записать, содержат в себе два первичных значения (клановое и семейное) и третье, которое улавливается с помощью генеалогического метода записи систем родства. Так, на языке кума термин *ангнан* означает: «родич моего пола и поколения» (клановое значение); «брат» (семейное значение); «ортокузен». Термин *амбинан* означает: «жены моих ангнан» (клановое значение); «моя жена» (семейное значение); «жена брата»⁴⁵.

В классификационной терминологии отчетливо прослеживается наличие принципов кланового родства. Папуасы деревни Бусама различают родственников (*нгаленг*) и чужаков (*лаудунг*) по принципу: нгаленг совместно трудятся и помогают друг другу; но если они перестали совместно трудиться и помогать друг другу, они становятся лаудунг. Среди родственников (нгаленг) различают близких (*да-тигенг*, «одна кровь») и дальних (ху-тигенг, «от одного ствола») ⁴⁶. На о. Шуазель тоже различают близких и дальних родственников и вдобавок к этому «родство, не имеющее значения», руководствуясь при этом не только генеалогическими критериями: для близкого родства надо, чтобы люди вместе жили и часто помогали друг другу. Родные братья могут попасть в разряд дальних родственников, а двоюродные — близких ⁴⁷. В племени насиои, отмечает Э. Оган, в терминах родства учитываются, помимо генеалогического, следующие факторы: 1) резиденция, 2) возраст, 3) родовая принадлежность, 4) ситуация. В результате кросскузены, живущие вместе, относят себя к ортокузенам; люди заменяют один термин родства другим, если возрастное соотношение не соответствует генеалогическому родству; при возможности использовать два термина выбирают тот, в котором подчеркивается связь с родом; заменяют термин родства более близким,

⁴⁵ M. Reay. Указ. раб., с. XV—XVI.

⁴⁶ Jan Hogbin. Kinship and marriage in a New Guinea village, p. 14.

⁴⁷ H. W. Scheffler. Choiseul Island social structure. Los Angeles, 1965, p. 64, 87.

если хотят подчеркнуть дружественное отношение, и более дальним, если недружественное⁴⁸.

Поэтому трудно согласиться с Ю. И. Семеновым, будто «мораль в первобытном обществе определяла все действия людей, не исключая экономических» (с. 106); будто главным в экономике было то, что люди в пределах узкой группы делились пищей друг с другом (с. 108); будто принадлежность к этой группе носила пожизненный характер (с. 111); будто круг лиц, внутри которого дележ был обязательным, определяло родство (с. 113). В действительности же, как мы показали на примере папуасов и меланезийцев, решающими факторами в экономике были совместный труд и общая собственность на землю, а не дележ пищи (хотя он тоже играл немалую роль); размеры хозяйственных коллективов определялись характером трудовых операций, потребностью в совместном труде, а не родством; само родство, наоборот, зависело от степени участия в коллективном производстве и потреблении и имело пластичный и отнюдь не пожизненный характер.

ON THE SPECIFICITY OF PRODUCTION RELATIONS IN THE COMMUNAL-CLAN SOCIETY

Yu. I. Semenov has raised an important question, that of the specificity of communal-clan production relations. In describing these relations he has advanced the distribution of food, genealogical kinship and ethics as determinative factors. In contradistinction to this the present author attaches paramount importance to collective production and consumption, the contradiction between the clan and the family in material production, and clan kinship.

Relations of production in communal-clan society are relations of associated labour, mutual aid and collective ownership. These relations give birth to clan kinship (which differs fundamentally from genealogical kinship). At the same time, however, not only productive labour but also marriage and family life takes place within the jointly working group (*vemun*); hence its members are also linked by family relationships. The contradiction between the clan and the family that exists in the *vemun* is decided in favour of the clan by segregating the male group in men's houses, by initiation rites for boys, exogamy and virilocal marriage; this leads to greater complexity in the structure of the *vemun* and in relations connected with land ownership. Clan kinship and family kinship in combination form classificatory kinship. Relations of production superficially appear in the form of kinship relations. However relations between clan members are not reducible to genealogical links and are not determined by them. They are based upon communal-clan collectivism.

⁴⁸ E. Ogan. Nasioi land tenure: an extended case study.— «Oceania», v. 42, № 2, 1971, p. 83.