НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ СОЦІОЛОГІИ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей проф. М. М. КОВАЛЕВСКАГО и Е. В. де-РОБЕРТИ.

Сборникъ № 4.

Генетическая соціологія I.

Изд-ство „Образованіе". СПБ.
1914.

Новыя идеи въ математикѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей заслуженн. проф. А. В. Васильева.

Сборники: № 1. Математика. Метод ъ, проблемы и значеніе ея.—№ 2. Пространство и время I.—№ 3. Простра ство и время II.—№ 4. Ученіе о числѣ.—№ 5. Принципъ относит. съ математ. точки зрѣнія I.—№ 6. Ученіе о множествахъ Георга Кантора. I.—№ 7. Принципъ относит съ математ. точки зрѣнія II.—№ 8. Математика и философія I.—№ 9 Начала геометріи.

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ астрономіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей профессора А. А. Иванова.

Сборники: № 1. Космогоническія гипотезы I.—№ 2. Земля. Ея внѣшняя форма и внутреннее строеніе.—№ 3. Космогоническія гипотезы II.—№ 4. Распред. звѣздъ въ простр. и ихъ движеніе.—№ 5. Кометы. Ихъ природа и происхожденіе.—№ 6. Марсъ и его каналы (печ.).

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ физикѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ ред. заслуженнаго проф. И. И. Боргмана.

Сборники: № 1. Строеніе вещества.—Третье дополненное изданіе (печ.).—№ 2. Эѳиръ и матерія.—Второе дополненное изданіе.—№ 3. Принципъ относительности.—Второе изданіе.—№ 4. Дѣйствіе свѣта.—№ 5. Природа свѣта.—№ 6. Природа теплоты.—№ 7. Природа положительныхъ и рентгеновыхъ лучей (печатается).

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ химіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей профессора Л. А. Чугаева.

Сборники: № 1. Стереохимія. Химическая механика. Растворы. Второе дополненное изданіе.—№ 2. Радіоактивныя вещества I.—№ 3. Валентность.—№ 4. Радіоактивныя вещества II.—№ 5. Кристаллохимическій анализъ.—№ 6. Строеніе матеріи I.—№ 7. Ученіе о растворахъ (печ.).

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ біологіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ ред. проф. В. А. Вагнера.

Сборники: № 1. Что такое жизнь?—№ 2. Новое въ ученіи о нервной системѣ.—№ 3. Смерть и безсмертіе.—№ 4. Наслѣдственность I.—№ 5. Біохимія.—№ 6. Біо-психологія. (печ.).

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ медицинѣ.

Непериодическое изданіе, выход. подъ ред. проф. А. М. Левина, при ближ. участіи проф. Л. В. Блуменау, проф. А. А. Кадьяна, д-ра Е. С. Лондона и акад. И. П. Павлова.

Сборники: № 1. Радіотерапія.—№ 2. Анафилаксія.—№ 3. Внутренняя секреція.—№ 4. Аритмія сердца (печ.).

Цѣна каждаго сборника 80 к.

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ СОЦІОЛОГІИ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей проф. М. М. КОВАЛЕВСКАГО и Е. В. де-РОБЕРТИ.

Н.Т68

СБОРНИКЪ ЧЕТВЕРТЫЙ.

Генетическая соціологія I.

Изд-ство „ОБРАЗОВАНІЕ“ СПБ.
1914.



Пров. 1955
НМ
15
Пр.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Типографія Е. М. Малаховскаго. Пет. ст., Больш. пр., 17.
Тел. **616-57.**

Предисловіе.

На ряду со сборниками, посвященными вопросамъ отвлеченной или теоретической науки объ обществѣ, редакція „Новыхъ идей въ соціологіи“ намѣрена посвятить нѣсколько сборниковъ и генетической соціологіи, понимая подъ послѣдней науку, изучающую исходные моменты въ развитіи различныхъ сторонъ соціальной жизни. Данный сборникъ состоитъ изъ пяти статей, изъ которыхъ статья проф. А. Погодина, знакомя съ современнымъ сдвигомъ этнологіи въ сторону психологизма, служитъ общимъ введеніемъ къ сборнику, остальныя же статьи посвящены исходнымъ моментамъ въ развитіи религіи, нравственности, брака и семьи. Вопросу о происхожденіи и начальныхъ формахъ религіи посвящены двѣ статьи, знакомящія съ двумя основными теченіями современной науки относительно этого вопроса. Въ слѣдующихъ сборникахъ по генетической соціологіи будутъ затронуты вопросы, связанные съ проблемами первобытной морали, искусства, формъ хозяйства и т. д.

РЕДАКЦІЯ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	стр.
А. Л. Погодинъ. На грани животнаго и человѣческаго .	1
Н. Д. Кондратьевъ. Генрихъ Куновъ о происхожденіи и развитіи религіи	33
П. А. Сорокинъ. Эмиль Дюркгеймъ о религіи . . .	58
М. М. Ковалевскій. Обособленіе дозволенныхъ и недозволенныхъ дѣйствій	84
Александръ Бруно. Къ вопросу о происхожденіи семьи.	109

А. Погодинъ.

На грани животнаго и человѣческаго.

Въ современной этнологіи наблюдается сильное и опредѣленное стремленіе къ изученію психологіи того древнѣйшаго типа человѣка, котораго, конечно, нельзя назвать „первобытнымъ“ въ смыслѣ прежней прямолинейной эволюціонной этнологіи, но который все же долженъ признаваться въ психологическомъ развитіи человѣчества существомъ болѣе низкаго порядка, болѣе „раннимъ“ продуктомъ эволюціи человѣческаго рода. Быть-можетъ, въ однихъ случаяхъ это застой духовнаго и культурнаго развитія человѣка, въ другихъ—отсталость, возвращеніе къ первобытности, вырожденіе, но въ обоихъ случаяхъ результаты, которые достигаются этимъ процессомъ, оказываются болѣе или менѣе одинаковыми или, по крайней мѣрѣ, обладаютъ одними и тѣми же психологическими признаками. Въ условіяхъ, въ которыхъ протекаетъ жизнь дикаря-охотника, нѣтъ надобности въ лучшемъ приспособленіи, не представляется никакой необходимости въ усовершенствованіи пріемовъ охоты, измѣненіи общаго строя жизни, и, если и здѣсь происходитъ наростаніе способностей зрѣнія, слуха, мѣткости руки, то это наростаніе происходитъ такимъ же наслѣдственнымъ, безконечно медленнымъ темпомъ, въ какомъ измѣняются инстинкты животнаго вида, если только, вообще, совершается этотъ процессъ. Должно быть найдено, однако, мѣрило, которымъ мы могли бы измѣрять уровень психическаго развитія расы и степень ея отдаленности отъ „первобытнаго“.

У Леббока, Тэйлора, Спенсера это мѣрило подразумѣвалось какъ-то само собой.

„Изученіе низшихъ человѣческихъ расъ—говоритъ Лёббокъ („Начало цивилизаціи. Умственное и общественное состояніе дикарей“, рус. пер., 1876 г.)—кромѣ непосредственной важности, какую оно имѣетъ для такого государства, какъ Англія, интересно еще по тремъ причинамъ. Во-первыхъ, положеніе и обычаи современныхъ дикарей во многихъ, хотя и не во всѣхъ отношеніяхъ походятъ на тѣ, какія были и у нашихъ предковъ въ давно прошедшія времена. Во-вторыхъ, они выясняютъ многое изъ того, что принято въ нашихъ современныхъ обществахъ, освѣщаютъ многіе обычаи, которые, очевидно, не имѣютъ связи съ нынѣ существующими обстоятельствами, и даже нѣкоторыя идеи, которыя уцѣлѣли въ насъ, подобно окаменѣлостямъ въ нѣдрахъ земли. Въ-третьихъ, съ помощью ихъ намъ легче, хотя до нѣкоторой степени, проникнуть черезъ туманъ, отдѣляющій наше настоящее отъ будущаго“. Очевидно, что при такой точкѣ зрѣнія „идеи“ представляются не выраженіями сознанія, вѣчно измѣняющагося, а чѣмъ-то существующимъ само по себѣ. Жизнь можетъ уйти очень далеко отъ первобытныхъ формъ, а „идеи“ у людей останутся тѣ же, какія были у пещернаго охотника въ неолитическую эпоху. Какъ это ни странно, но иначе, какъ этимъ предположеніемъ нельзя, пожалуй, и объяснить теоріи „культурныхъ переживаній“. Такъ, по крайней мѣрѣ, долженъ былъ разсуждать Лёббокъ, говорившій объ устарѣлыхъ идеяхъ, какъ объ окаменѣлостяхъ въ нѣдрахъ земли. Современная этнологія, конечно, не можетъ съ такимъ легкимъ сердцемъ повторить эти слова за знаменитымъ англійскимъ ученымъ.

Въ чемъ же тутъ дѣло? Я думаю, что на конкретномъ примѣрѣ легче всего объяснить, въ чемъ я вижу основное заблужденіе Лёббока и его послѣдователей изъ антропологической школы. Одинъ изъ выдающихся

представителей этой школы, Фрэзеръ, въ своемъ сочиненіи о первобытной магіи [1]) сопоставляетъ огромное количество матеріала, заимствованнаго у разныхъ народовъ и изъ разныхъ эпохъ. При этомъ онъ съ поразительной легкостью переходитъ отъ суданскихъ негровъ къ эскимосамъ, австралійцамъ и т. д., а отъ нихъ къ современнымъ европейскимъ культурнымъ народамъ, латышамъ, баварскимъ нѣмцамъ и даже... къ берлинцамъ. Такъ, въ Сингалезіи, когда у человѣка выпадаетъ зубъ, онъ беретъ его въ руки, подбрасываетъ къ потолку и произноситъ: „Бѣлочка, милая бѣлочка, возьми этотъ зубъ, дай мнѣ хорошій“. Отъ сингалезца Фрэзеръ переходитъ непосредственно къ чеху: здѣсь ребенокъ, у котораго выпалъ зубъ, бросаетъ его за печку и проситъ лисичку дать ему желѣзный зубъ. Въ Берлинѣ дѣтямъ надѣваютъ въ видѣ амулетовъ лисьи зубы, которые помогаютъ зубамъ ребенка легче прорѣзаться, и самые зубы дѣлаютъ сильными и прочными. „Подобнымъ образомъ (similarly), съ цѣлью помочь прорѣзанію зубовъ у младенца, туземцы Викторіи привязываютъ къ его кисти передній зубъ кенгуру, которымъ ребенокъ пользуется для того, чтобы тереть имъ себѣ десны“. Итакъ, съ одной стороны, берлинецъ, съ другой —австраліецъ, туземецъ Викторіи, и между ними, въ глазахъ Фрэзера, нѣтъ никакой психологической пропасти: такъ же, какъ вѣритъ и дѣйствуетъ австраліецъ, оказывается, вѣритъ и поступаетъ берлинецъ! Если стать на эту точку зрѣнія, придется, вообще, покончить со всякой эволюціонной этнологіей. Вѣдь, тогда, согласно съ Лёббокомъ и Фрэзеромъ, въ нашемъ сознаніи, которое представится чѣмъ-то внѣшне существующимъ, отъ насъ обособленнымъ, будутъ лежать „окаменѣлыя“ идеи давно-

[1]) J. G. Frazer. The Golden Bough. A study in Magic and Religion. Part I. The magic and the evolution of kings. 1911.

прошедшихъ временъ. Какъ эти „окаменѣлости“ соединятся съ новыми образованіями, откуда и какъ онѣ будутъ вторгаться въ наше сознаніе, все это будетъ просто непостижимо. Однако, не говоря уже о томъ, что у туземца Викторіи мы видимъ въ приведенномъ примѣрѣ вовсе не вѣрованіе въ магическое средство, а практическій пріемъ унять раздраженіе десенъ у младенца въ періодъ прорѣзыванія зубовъ, необходимо ко всему разряду этихъ явленій подойти съ совершенно иной точки зрѣнія. Именно, важно не выхваченное воззрѣніе, но лишь совокупность міровоззрѣнія, которое у берлинца будетъ, конечно, иное, чѣмъ у австралійца.

Дѣйствительно, обратимся къ тому источнику, изъ котораго Фрэзеръ черпаетъ свои примѣры о берлинскихъ „дикаряхъ“. Это статья Э. Краузе: „Суевѣрныя лѣчебныя средства и другія суевѣрія въ Берлинѣ и его ближайшихъ окрестностяхъ, записано въ 1862 и 1882 годахъ“ (Zeitschrift für Ethnologie, 1883. т. XV). Здѣсь мы находимъ весьма любопытныя указанія: „Заговоръ крови до сихъ поръ еще сильно распространенъ; въ него вѣрятъ даже образованные люди“, или „въ заговоръ рожи вѣрятъ еще многіе, иногда даже онъ рекомендуется тамъ и сямъ врачами. Поэтому, къ нему прибѣгаютъ еще очень часто и теперь“. При этомъ заговаривающій все время поминаетъ Божье имя, обращается съ молитвой къ Іисусу Христу, произноситъ въ концѣ заговора: „аминь“, такъ что заговоръ иногда превращается въ извѣстнаго рода молитву. Въ иныхъ случаяхъ мы видимъ симпатическія средства, которыя дѣйствуютъ какимъ-то гипнотическимъ способомъ. „Въ Берлинѣ одна дама, у которой мужъ былъ боленъ лихорадкой, написала по совѣту своего знакомаго нѣсколько словъ подъ передникомъ, который висѣлъ на дверномъ косякѣ, такъ что больной ни одного слова не видѣлъ. Онъ не могъ

также приподнять передникъ. Лихорадка его прошла". Съ вѣрованіемъ, въ основаніи котораго лежатъ христіанскія представленія, мы встрѣчаемся, напримѣръ, въ слѣдующемъ обычаѣ: „30 апрѣля и 1 мая дѣти дѣлаютъ себѣ мѣломъ на башмакахъ и платьѣ крестики, чтобы не подчиняться этому колдовству". Конечно, и среди берлинскихъ суевѣрій многія поражаютъ своей странностью, которая наводитъ на мысль объ ихъ древнѣйшемъ происхожденіи; женщина не смѣетъ касаться ружья, иначе оно не будетъ попадать въ цѣль; упадетъ со стѣны портретъ, въ тотъ же годъ умретъ тотъ, кто изображенъ на портретѣ, и т. д. Можно ли, однако, дѣйствительно утверждать даже по отношенію къ этимъ повѣріямъ, что они остаются въ сознаніи неподвижными окаменѣлостями исконныхъ вѣрованій? Во-первыхъ, мы знаемъ, что суевѣрія распространяются такъ же, какъ сказанія, бродячіе сюжеты, пословицы, изреченія мудрости и, стало-быть, ихъ древность весьма часто не можетъ быть доказана для данной мѣстности и даннаго народа; и, во-вторыхъ, даже тамъ, гдѣ они являются отголосками очень старыхъ національныхъ воззрѣній и вѣрованій, ихъ значеніе въ современномъ міровоззрѣніи совершенно иное, чѣмъ въ міросозерцаніи былыхъ поколѣній. Герой Зигфридъ превращается въ народной нѣмецкой сказкѣ въ мальчика Säufried'a (Свиного Фрида); для поколѣнія, которому уже очень мало говорило имя Карла Великаго „съ цвѣтущей бородой" (à barbe fleurie), именно эта борода послужила исходнымъ пунктомъ для того, чтобы представить «Великаго Карла» суетнымъ и тщеславнымъ старикомъ и отправить его въ Константинополь взглянуть на красоту короля Гугона. «Неподвижность» чужда жизни сознанія.

Поскольку Леббокъ выхватываетъ изъ духовной жизни человѣчества «идеи», какъ нѣчто самодовлѣю-

щее и живущее какъ бы внѣ человѣческаго сознанія, постольку же произвольно оперируетъ съ «фактами» Тэйлоръ. Во вступительной главѣ своей знаменитой книги о «Первобытной культурѣ» (пользуюсь русск. изд. 1896 г.) онъ говоритъ слѣдующее: «Все болѣе и болѣе обнаруживаются ряды фактовъ, которые могутъ быть соотвѣтственно размѣщаемы въ ихъ послѣдованіи другъ за другомъ въ новомъ порядкѣ развитія, но которые едва ли могутъ быть перевернуты и поставлены въ обратномъ порядкѣ". Здѣсь Тэйлоръ имѣетъ въ виду усовершенствованіе орудій счисленія и т. д. Выходитъ, что какимъ-то образомъ явленіе, наблюдаемое, положимъ, у туземцевъ Австраліи, представляетъ одно изъ звеньевъ въ цѣпи развитія, тогда какъ другое будетъ найдено у эскимосовъ Сѣверной Америки или въ Суданѣ. Какъ связать изъ этихъ звеньевъ одну цѣпь, какъ опредѣлить ихъ послѣдовательность въ эволюціонной цѣпи? Конечно, нужно имѣть заранѣе составленное убѣжденіе относительно общаго направленія этой эволюціи, чтобы размѣстить найденные факты въ послѣдовательномъ порядкѣ, или, лучше говоря, необходимо подгонять «факты», вырванные отовсюду, къ субъективно расположеннымъ ячейкамъ. И все-таки, останется необъяснимо, почему факты ново-зеландскіе предшествуютъ въ цѣпи развитія «фактамъ» суданскимъ или какимъ-либо инымъ. Выходомъ изъ этого положенія можетъ служить только гипотеза, что всѣ народы, ушедшіе «впередъ» въ своемъ развитіи, прошли черезъ совершенно одинаковые этапы эволюціи, т.-е., что высшая культура пришла къ „фактамъ" высшаго порядка (какимъ онъ представляется извѣстному автору), задѣвъ на своемъ пути всѣ тѣ факты низшихъ порядковъ, какіе данный этнологъ считаетъ нужнымъ расположить въ своей цѣпи эволюціи. Нечего говорить, что такая гипотеза

во-первыхъ, сама по себѣ мало вѣроятна, и что, во-вторыхъ, она наталкивается на фактическія же противорѣчія: во многихъ случаяхъ переходъ отъ одной формы быта къ другой совершался, какъ это можно доказать, безъ всякаго отношенія къ предполагаемой линіи развитія. Вслѣдствіе этого, трудъ Тэйлора, представляя богатѣйшее собраніе любопытныхъ фактовъ, отличается въ своихъ эволюціонныхъ построеніяхъ крайнимъ субъективизмомъ. У менѣе талантливыхъ послѣдователей его мы наталкиваемся уже на такой разгулъ научнаго фантазерства, что лучшаго доказательства, лучшаго доведенія ad absurdum теоріи, самой по себѣ ошибочной, и не нужно. Я имѣю въ виду, напр., многочисленныя работы Летурно объ эволюціи нравственности, религіи, торговли и т. д. Никакой пользы развитію научной этнологіи такія поспѣшныя, субъективныя, случайныя, „эволюціи", конечно, не могутъ принести.

Уже Спенсеръ считалъ необходимымъ перевести изученіе первобытной культуры, такъ сказать, на другіе рельсы. Именно, онъ положилъ въ основаніе своей соціологіи психологическое изученіе первобытныхъ расъ. Въ его „Основаніяхъ соціологіи" (русск. пер. 1876 г.) мы находимъ главы, посвященныя чувствамъ, уму и идеямъ первобытнаго человѣка. Въ этомъ отношеніи точка зрѣнія Спенсера представляетъ несомнѣнный прогрессъ по сравненію съ Леббокомъ, Тэйлоромъ и другими эволюціонистами. Прогрессъ заключается и въ стремленіи Спенсера указать, въ какомъ именно направленіи совершается эволюція духовнаго склада человѣка. Спенсеръ устанавливаетъ лѣстницу развитія отъ простого къ сложному: „спеціальнымъ мѣриломъ душевнаго развитія служитъ степень воспроизводимости (representativeness, въ русск. переводѣ неправильно переведено: воспроизведенности) нашихъ состояній сознанія". Однако, критеріи Спенсера оказываются довольно мало опре-

дѣленными, и самъ онъ сознается въ этомъ съ присущей истинному ученому добросовѣстностью: „по отношенію къ страстямъ и чувствамъ низшія расы представляютъ много различій одна отъ другой, различій, затемняющихъ существенныя черты первобытнаго человѣка, разсматриваемаго со стороны эмоціональной. Такимъ образомъ, „слѣдовало бы ожидать, что импульсивность, т.-е. неудержимое слѣдованіе первому явившемуся побужденію, окажется всеобщей отличительной чертой для низшихъ расъ; однако же, эта черта не обнаруживается повсюду въ достаточно сильной степени". Это ограниченіе („однако же...") не мѣшаетъ автору заявить нѣсколькими страницами ниже, что „низшія расы обнаруживаютъ импульсивность очень рѣшительнымъ образомъ", и и что „импульсивность была характеристическою чертой первобытнаго человѣка". Какой выводъ напрашивается изъ сопоставленія приведенныхъ извлеченій? Мнѣ кажется, лишь тотъ, что дѣйствительнаго критерія въ опредѣленіи наинизшаго человѣческаго душевнаго склада у Спенсера не было, и ему приходилось устанавливать „табель о-рангахъ" въ развитіи человѣчества, болѣе или менѣе, по своему произволу, по тому уровню „цивилизаціи", котораго будто бы достигли тѣ или другія племена. Конечно, для объективнаго знанія этого слишкомъ мало, и уже Спенсеръ стремится иногда обосновать свои положенія о первобытномъ человѣкѣ ссылками на то, что „даже" у животныхъ наблюдаются извѣстныя особенности. Такъ, „прежде чѣмъ явятся въ сколько-нибудь значительной степени тѣ чувства, которыя находятъ свое удовлетвореніе въ счастьи другихъ, у человѣка существуютъ уже въ значительной степени тѣ чувства, которыя находятъ себѣ удовлетвореніе въ одобреніи и восхищеніи другихъ. Даже животныя чувствуютъ себя польщенными зна-

ками одобренія, которые имъ расточаютъ послѣ выполненія ими какой-нибудь штуки...“ Оставляя вопросъ о правильности этого послѣдняго положенія въ сторонѣ, приходится признать, что принципъ эволюціи отмѣченъ здѣсь Спенсеромъ вполнѣ справедливо. Дѣйствительно, опредѣляя наинизшія человѣческія психическія состоянія, необходимо исходить отъ той грани, которая отдѣляетъ человѣческое отъ животнаго. Можно только упрекнуть Спенсера, что для него, какъ и для Дарвина, эта грань нерѣдко совершенно стиралась. Вопросъ этотъ имѣетъ столь существенное значеніе для моего дальнѣйшаго изложенія, что на немъ я остановлюсь въ нѣсколькихъ строкахъ. Пока рѣчь идетъ о соціальныхъ инстинктахъ человѣка и животнаго, мы этой грани не замѣчаемъ. „Соціальные инстинкты, которые, несомнѣнно, были пріобрѣтены человѣкомъ въ очень глубокой древности, а, быть-можетъ, даже были пріобрѣтены его древними обезьяноподобными предками, все еще даютъ импульсъ нѣкоторымъ изъ его лучшихъ дѣйствій“. („Происхожденіе человѣка“ Дарвина, рус. перев. Филиппова 1896 г.). Правда, для человѣческихъ дѣйствій мало однихъ инстинктовъ, но мы можемъ примириться на томъ, что въ области соціальнаго инстинкта животное сходится болѣе или менѣе въ своихъ безсознательныхъ влеченіяхъ съ такими же инстинктивными влеченіями и стремленіями человѣка.

Однако, гораздо сложнѣе становится вопросъ, когда мы переходимъ къ отправленіямъ сознательной умственной жизни животныхъ. Казалось бы, въ эволюціонной психологіи слѣдовало бы вести линію развитія отъ животнаго къ человѣку, т.-е. въ низшей человѣческой психикѣ искать такихъ особенностей, которыя присущи психикѣ высшихъ животныхъ. Между тѣмъ, Дарвинъ и точно такъ же натуралисты его школы (напр., Роменсъ) поступаютъ діаметрально противоположно: они

переносятъ въ мотивацію дѣйствій животныхъ умственныя побужденія, которыя констатируются у культурнаго и развитого человѣка. „Почти кажется, что обезьяны имѣютъ нѣкоторое понятіе о зоологическомъ сродствѣ“; „вѣроятно, всѣ высшія животныя, даже птицы... обладаютъ нѣкоторой способностью воображенія. Должно быть, что-нибудь особенное заставляетъ собакъ выть ночью, особенно при лунномъ свѣтѣ; вой этотъ своеобразенъ и меланхоличенъ“ (чувства собакъ въ это время „почти можно назвать суевѣрными“). Подобныя выраженія, умозаключенія и т. п. разсѣяны щедрой рукой въ сочиненіяхъ Дарвина. У его подражателей антропоморфизмъ въ изображеніи животной психики достигаетъ такого развитія, при которомъ уже трудно уберечься отъ курьезовъ. Таковы сочиненія Эспинаса и многихъ другихъ. Очевидно, осторожный ученый долженъ начинать изслѣдованіе съ другого конца, т.-е. отъ той грани, гдѣ животное съ человѣческимъ соприкасается. Если въ основаніе современной „первобытной“ этнологіи должно быть положено изученіе совокупности наинизшаго человѣческаго душевнаго склада (чему и были посвящены предыдущія страницы), то первый вопросъ, который мы должны теперь поставить, заключается въ томъ, какова же психика высшихъ животныхъ, какъ уживается въ ней инстинктъ съ „благопріобрѣтеннымъ“ знаніемъ? Природа инстинкта въ настоящее время можетъ считаться установленной. Подчиняясь цѣлесообразному, но безсознательному побужденію, животное совершаетъ извѣстныя дѣйствія, которыя являются полезными для его вида. Поставленное въ условія, при которыхъ дѣйствіе оказывается безполезнымъ и ненужнымъ, животное продолжаетъ совершать его въ такой формѣ, въ какой совершало при нормальныхъ условіяхъ, т.-е. обнаруживаетъ неспособность извлечь урокъ изъ опыта. Такъ, пчела кладетъ

медъ въ ячейку сотъ и тогда, когда ячейка продырявлена, и медъ изъ нея вытекаетъ; такъ, бѣлка въ неволѣ складываетъ про запасъ на зиму орѣхи, „зарывая“ ихъ въ коверъ, какъ на свободѣ зарывала въ землю. Точно такъ же человѣческій младенецъ сосетъ палецъ, какъ сосалъ бы грудь. Такіе инстинктивные поступки совершаются только подъ давленіемъ темнаго побужденія, удовлетвореніе котораго связывается, повидимому, для животнаго съ пріятными раздраженіями. Соображеніе, творческая дѣятельность ума здѣсь не участвуютъ, и это настолько бросается въ глаза, что могла даже возникнуть теорія тропизмовъ. Однако, помимо такого инстинктивнаго поведенія, высшія позвоночныя животныя проявляютъ признаки и иного поведенія, вытекающаго уже не изъ инстинктовъ.

Проф. В. А. Вагнеръ въ своей книгѣ: „Біологическія основанія сравнительной психологіи“ (т. II. Инстинктъ и разумъ. 1913 г.) признаетъ наиболѣе надежными признаками, позволяющими отличать разумныя дѣйствія отъ инстинктивныхъ, слѣдующія: индивидуальность разумныхъ и безличность инстинктивныхъ способностей; способность къ наученію; особое соотношеніе этихъ способностей: „разумныя способности могутъ угнетать и инстинкты, и рефлексы, въ извѣстныхъ предѣлахъ и при извѣстныхъ условіяхъ“. Въ своей разумной дѣятельности животное руководится индивидуальной памятью, т.-е. наличностью индивидуально пріобрѣтенныхъ воспоминаній и ассоціаціями этихъ воспоминаній. „Память у высшихъ позвоночныхъ животныхъ—говоритъ проф. Вагнеръ—пріобрѣтается ими только путемъ индивидуальнаго опыта и индивидуальными пріемами по отношенію къ неопредѣленному числу факторовъ среды“. Что касается самыхъ запоминаній, то, какъ можно думать, они имѣютъ образный характеръ, не только зрительный, но и слуховой, осязательный, обо-

нятельный. „Разсужденія“ высшихъ позвоночныхъ животныхъ сводятся къ смѣнѣ образовъ, совершающейся подъ вліяніемъ какого-нибудь спеціальнаго возбужденія и приводящей, въ свою очередь, къ побужденіямъ и къ разрѣшенію накопленной энергіи въ дѣйствіяхъ.

Такимъ образомъ, уже на зарѣ своей человѣческой жизни homo sapiens обладалъ не только инстинктами, но и такими зародышевыми разумными способностями, которыя создали въ дальнѣйшемъ развитіи его человѣческій умъ. Какъ выражается одинъ изъ новѣйшихъ русскихъ писателей по зоопсихологіи, Е. Елачичъ, въ интересной брошюрѣ „О глупости и борьбѣ съ нею“ (1914), „въ психикѣ человѣческой мы должны различать черты, являющіяся унаслѣдованными отъ очень далекихъ, отъ еще дочеловѣческихъ предковъ (это преимущественно вся область инстинктовъ), затѣмъ черты, являющіяся унаслѣдованными отъ сравнительно близкихъ дочеловѣческихъ предковъ (стоящихъ приблизительно на уровнѣ развитія психики млекопитающихъ животныхъ) и, наконецъ, черты, развившіяся въ человѣкѣ уже за время существованія рода homo,—черты чисто или собственно человѣческой психики“. Такими чертами современная наука признаетъ нравственность, къ какимъ бы основнымъ побужденіямъ она ни восходила и въ какихъ бы разнообразныхъ формахъ ни выражалась, и „высшую форму разумности (отвлеченное, логическое мышленіе, критическую творческую мысль)“. Этихъ признаковъ психики ни у одного животнаго вида, кромѣ человѣческаго, нѣтъ.

Крайнее развитіе инстинкта, которое наблюдается у высшихъ (психически) безпозвоночныхъ животныхъ, пчелъ, осъ и муравьевъ, и крайнее развитіе разумныхъ способностей, которое наиболѣе у высшаго изъ позвоночныхъ животныхъ, человѣка, повидимому, не исключаютъ возможности различныхъ промежуточныхъ

формъ психики или даже совсѣмъ иныхъ, вообще, формъ и выраженій психической жизни. Въ тѣ сотни тысячъ лѣтъ, которыя протекли со времени возникновенія животной жизни на землѣ, могли существовать такія формы психики, которыя предшествовали образованію и утвержденію двухъ основныхъ руслъ духовной жизни, инстинктивной и разумной. Въ этомъ отношеніи чрезвычайно любопытны положенія, выставленныя А. Бергсономъ (Собраніе сочиненій, т. I. Творческая эволюція). Онъ противопоставляетъ формальное познаніе интеллекта („интеллектъ, размышляя о своихъ дѣйствіяхъ, видитъ въ самомъ себѣ творца идей, способнаго къ общимъ представленіямъ") матеріальному познанію инстинкта. „Дѣйствіе какъ бы закрываетъ представленіе", мѣтко характеризуетъ Бергсонъ психическія особенности животнаго склада. По существу же, инстинктъ и разумъ являются лишь двумя сторонами одного и того же процесса познанія. „Дѣло происходитъ такъ, какъ будто бы сила, развивающаяся въ живыхъ существахъ, вслѣдствіе своей ограниченности выбирала въ области природнаго врожденнаго познанія между двумя видами ограниченія: въ широтѣ познанія или въ его объемѣ... Эти тенденціи, первоначально слитыя, при дальнѣйшемъ ростѣ должны были раздѣлиться. Каждая изъ нихъ развивалась своимъ путемъ, который привелъ одну изъ нихъ къ инстинкту, другую къ интеллекту". Если это такъ, то пропасть между человѣкомъ и животнымъ оказывается еще менѣе основнымъ принципіальнымъ различіемъ въ ихъ психикѣ.

Во вступительной части этой статьи я старался указать на то, что не отдѣльныя выхваченныя черты дикарской психологіи, но совокупность міровоззрѣній, психологическихъ особенностей, душевныхъ способностей и тому подобное должны быть положены въ основа-

ніе этнологическаго изученія „первобытныхъ культуръ“. Можно сказать безъ преувеличенія, что всякая современная научная попытка въ этой области приводитъ къ тому же убѣжденію и базируется именно на психологическомъ понятіи дикарства или, если угодно, первобытности общества. Было бы затруднительно и выходило бы за предѣлы намѣченной мною темы дать обстоятельный обзоръ современной этнологической литературы съ этой точки зрѣнія. Быть-можетъ, будетъ достаточно взять нѣсколько примѣровъ изъ этой области и на нихъ остановиться съ бо̀льшимъ вниманіемъ.

Прежде всего, я укажу на замѣчательную книгу Леви-Брюля, которая уже привлекла вниманіе русской науки (имѣю въ виду рецензію г. П. Сорокина въ „Вѣстникѣ психологіи“ за 1913 г.) [1]). Авторъ этой книги сдѣлалъ попытку охарактеризовать первобытнѣйшіе способы мышленія у человѣка. Онъ указалъ съ очевидностью на то, что эти способы не покрываются нашими современными логическими пріемами мышленія, такъ что немыслимое для насъ оказывается мыслимымъ на извѣстномъ уровнѣ психическаго развитія человѣчества. Пребываніе одновременно въ нѣсколькихъ мѣстахъ, наличность нѣсколькихъ „душъ“ у одного живого существа, отожествленіе совершенно разнородныхъ предметовъ, производимое съ какой-то особой точки зрѣнія, представляютъ характерные пріемы человѣческой мысли въ извѣстномъ періодѣ психологическаго развитія человѣка. Примѣры заимствуются

---

1) L. Lévy-Brühl. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris. 1910. Въ книгѣ A. Bros. Les réligions des peuples non civilisés. 1907, цѣлая глава посвящена психологіи дикарей. Сочиненіе Дюркгейма «Les formes élémentaires de la vie religieuse» 1912, построено также на психологическихъ основаніяхъ. Объ этихъ книгахъ я не буду говорить, чтобы не слишкомъ затягивать свое изложеніе, но ограничусь его существенно необходимымъ.

Леви-Брюлемъ изъ разныхъ этнографическихъ областей, и, слѣдовательно, опредѣляютъ міровоззрѣніе не какой-нибудь племенной группы или племенныхъ группъ, а именно извѣстной общечеловѣческой ступени въ культурномъ и умственномъ развитіи. Такое обобщеніе на все человѣчество оправдывается только при условіи, что оно разсматривается, какъ зоологическій родъ, и что, стало-быть, человѣчеству, какъ зоологическому роду (Homo sapiens), присущи извѣстныя психическія особенности, общія для него до тѣхъ поръ, пока не наступаетъ дифференціація, расхожденіе по разнымъ направленіямъ, возможное лишь при достиженіи общаго для всего рода Homo sapiens уровня духовнаго развитія.

Эти предпосылки теоріи Levy-Brühl'я переносятъ насъ съ необходимостью опять-таки на грань между животнымъ и человѣческимъ; въ дальнѣйшемъ изложеніи я постараюсь показать, въ чемъ состоитъ эта грань. Для французскаго этнолога основной особенностью первобытной человѣческой психической жизни является наличность представленій, въ которыхъ элементы познавательный и эмоціональный еще совершенно не дифференцированы сознаніемъ. У первобытныхъ людей умственная жизнь еще представляетъ такія смѣшанныя формы. что „не является возможнымъ различать здѣсь въ отдѣльности идеи или образы предметовъ, независимо отъ чувствъ, эмоцій, страстей, которыя вызываютъ эти идеи или образы, либо которыя сами вызываются ими. Именно вслѣдствіе того, что наша умственная дѣятельность болѣе дифференцирована, и потому, что для насъ обыченъ анализъ ея функцій, намъ представляется очень труднымъ реализировать усиліемъ воображенія состоянія болѣе сложныя, гдѣ эмоціональные и моторные элементы образуютъ интегральныя части представленій". Такія пред-

ставленія Леви-Брюль называетъ коллективными. Онъ приписываетъ имъ въ міровоззрѣніи первобытнаго человѣка мистическій характеръ, но едва ли на этой стадіи человѣческаго развитія можно говорить такъ опредѣленно о мистическихъ состояніяхъ души. Какъ мнѣ кажется, слово мистика къ этимъ душевнымъ переживаніямъ совершенно не подходитъ, и было бы достаточно подчеркнуть въ нихъ тѣсное соединеніе эмоціональнаго и познавательнаго элементовъ или, какъ выражается авторъ, императивный характеръ ихъ. Образъ вызываетъ побужденіе къ дѣйствію. „Первобытные люди видятъ тѣми же глазами, что и мы, но воспринимаютъ инымъ умомъ, нежели мы". Отсюда своеобразіе ихъ умственной жизни, которую авторъ характеризуетъ, какъ до-логическую (prélogique), и основнымъ явленіемъ которой является сопричастіе (participation) всего, что дано въ представленіи. „Законъ сопричастія позволяетъ ему (первобытному человѣку) мыслить одновременно индивидуальное въ коллективномъ и коллективное въ индивидуальномъ, безъ всякаго затрудненія. Между бизономъ и бизонами, медвѣдемъ и медвѣдями, лососью и лососями эта психологія устанавливаетъ мистическое сопричастіе, и ни коллективность вида, ни отдѣльное существованіе индивидуумовъ, не имѣютъ для этой психологіи того же смысла, что для насъ". Разумѣется, и самый образъ міра для такого способа воспріятія иной, чѣмъ для насъ. Міръ является для него однимъ сплошнымъ цѣлымъ (continuum), въ которомъ всѣ части тѣсно связаны между собой. Такова психологическая основа теоріи Леви-Брюля. Ниже мы разсмотримъ, что она даетъ для установленія грани между животнымъ и человѣческимъ.

По существу, къ тѣмъ же взглядамъ, что и Леви-Брюль, приходитъ писатель, не только независимый отъ

него, но и стоящій на совершенно иной принципіальной почвѣ, Г. Фисшеръ. Именно, въ виду этого обстоятельства я и считаю полезнымъ остановиться на немъ, такъ какъ, очевидно, стремленіе основать современную этнологію на данныхъ психологическихъ настолько сильно, что приводитъ къ одинаковымъ результатамъ и различно мыслящихъ ученыхъ. Г. Фисшеръ [1]), профессоръ университета въ Утрехтѣ, авторъ двухтомнаго изслѣдованія о религіи и соціальной жизни первобытныхъ народовъ, настроенъ нѣсколько клерикально, склоненъ стать въ противорѣчіе съ обычнымъ воззрѣніемъ на отношеніе дикаря къ культурному человѣку и видѣть въ первомъ не болѣе раннюю ступень въ развитіи человѣчества, а лишь отклоненіе въ развитіи, одичаніе, остановку. Если, такимъ образомъ, и этотъ ученый въ конечномъ результатѣ приходитъ лишь къ психологическому пониманію „первобытныхъ состояній", то, слѣдовательно, эта точка зрѣнія настойчиво рекомендуется современнымъ уровнемъ нашихъ соціологическихъ знаній. „Низкій культурный уровень (дикарей) является не только результатомъ интеллектуальной импотенціи. Жизненныя обстоятельства, въ родѣ оторванности и однообразія существованія, оказывали и оказываютъ свое давящее воздѣйствіе на ихъ развитіе". И по своей физической структурѣ дикарь не является чѣмъ-нибудь отличнымъ отъ культурнаго человѣка: мозгъ его не представляетъ какихъ-нибудь рѣзкихъ особенностей въ строеніи, такъ какъ дикарь оказывается способенъ (по мнѣнію Фисшера, который въ этомъ отношеніи расходится со многими этнологами) на такую же умственную дѣятельность, какъ и культурный человѣкъ. Ни въ отношеніи зрѣнія, ни въ отношеніи слуха,

[1]) Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern. Von Dr. H. Visscher. I. Band. Prolegomena. Bonn. 1911.

дикарь не представляетъ какихъ-либо отличій отъ насъ. Иной, однако, оказывается его реакція на раздраженія внѣшняго міра: дикарь это Sinnenmensch, человѣкъ, руководящійся велѣніями своего чувства. Отсюда вытекаютъ и особенности его душевнаго склада.

„Первобытный человѣкъ обладаетъ извѣстнымъ теченіемъ представленій. У него также констатируются тѣ простѣйшія функціи представленія, каковы соотношеніе и сравненіе, синтезъ и анализъ. Поэтому и первобытные народы имѣютъ языкъ, поэтому и они создаютъ миѳы, такъ какъ ни языкъ, ни миѳы, невозможны безъ образованія понятій и безъ фантазіи. Но понятіе—образованіе у нихъ крайне примитивно. Господствуетъ недостатокъ логическаго контроля, такъ что произволъ и капризъ часто занимаютъ мѣсто строго-связнаго мышленія. Чувственное воспріятіе, чувственное представленіе доминируютъ, такъ что и образованіе понятій, будучи связано съ чувственнымъ, обладаетъ конкретнымъ характеромъ. Вслѣдствіе этого и волевая жизнь принимаетъ часто характеръ инстинктивный и импульсивный, такъ какъ отсутствуетъ планомѣрность. Благодаря постоянному упражненію органовъ чувствъ, возникаетъ большая воспріимчивость къ внѣшнимъ впечатлѣніямъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ притупляется способность воспринимать отвлеченное. Часто они не могутъ сосчитать животныхъ своего стада, но ни одного изъ нихъ они не забываютъ, потому что они удерживаютъ въ себѣ (въ своей памяти) признаки каждаго изъ нихъ“. Уже въ этихъ словахъ констатируется характеръ познанія, приближающій первобытнаго человѣка къ высшимъ животнымъ.

Что же вытекаетъ изъ такой формы познанія, которую констатируетъ Фишеръ? Не зная теоріи Леви-Брюля, который, въ свою очередь, совершенно независимъ отъ голландскаго ученаго, онъ приходитъ къ

установленію тождественнаго принципа. Леви-Брюль говоритъ о законѣ „сопричастія“, Фишеръ о „поглощеніи среды въ *я*“ (Absorption der Umgebung in dem Jch). По существу это одно и то же: „все, что окружаетъ *я*, относится къ его личности и такъ тѣсно сростается съ ней, что образуетъ часть личности... Съ поглощеніемъ жизненной среды въ *я* связаны для каждой жизненной сферы первобытныхъ народовъ очень важныя послѣдствія. *Я* воспринимаетъ себя самого, какъ живое *я*, и проецируетъ свою собственную жизненность во всю сферу своихъ жизненныхъ отношеній, такъ что все, что движется и самовольно измѣняется, разсматривается, какъ носитель одного и того же живого *я*, т.-е. какъ личность“. Все, данное въ воспріятіи, тѣсно связывается одно съ другимъ образуетъ непрерывность. Можно, однако, сомнѣваться въ томъ, удачно ли Фишеръ связуетъ съ этой основной особенностью дикарской психики склонность къ олицетворенію всего живущаго, и ужъ, конечно, неправильно онъ приписываетъ первобытному человѣку такое сильное соціальное влеченіе, что, будто бы, „индивидуумъ сознаетъ себя только, какъ членъ семьи, какъ отпрыскъ племени“. Скорѣе первобытному человѣку можетъ быть приписана крайняя склонность къ обособленію, которое начинается въ раннемъ возрастѣ и прерывается лишь промежутками временнаго образованія семьи или же непостояннымъ возникновеніемъ небольшой соціальной группы. Но, расходясь въ этихъ отношеніяхъ съ Фишеромъ, мы должны признать полную обоснованность его характеристики умственнаго склада дикаря. Мы находимъ въ ней, во-первыхъ, отсутствіе выдѣленія себя изъ среды, обусловленное механическимъ характеромъ его представленія внѣшняго міра, а, во-вторыхъ, связанную съ этимъ непосредственность переходовъ отъ представленія къ дѣйствію. Первобытный

человѣкъ не анализируетъ своихъ дѣйствій, не отвѣчаетъ за „нравственность“ своихъ поступковъ. Этимъ механическимъ характеромъ поведенія объясняется и тотъ фактъ, что первобытные народы, въ общемъ, обнаруживаютъ отсутствіе чувства долга. Лишь тогда, когда пробуждается личность, *я* можетъ почувствовать свою отвѣтственность. По этой же причинѣ слабо развито и сознаніе о добрѣ и злѣ. Многое изъ того, что совершаетъ первобытный человѣкъ (der Naturmensch), представляется ему чѣмъ-то случайнымъ, вызваннымъ вовсе не имъ и отъ его воли независящимъ. Къ представленію о своемъ *я* онъ можетъ придти не иначе, какъ въ грубо эгоистической формѣ, которая вытекаетъ изъ звѣриной жизни (aus dem animalen Leben) человѣка. Онъ стоитъ передъ объектомъ не какъ свободный и самосознательный субъектъ, и потому онъ не занимаетъ никакого положенія по отношенію къ природѣ. Онъ далеко не господствуетъ надъ ней, но самъ находится въ полномъ подчиненіи ей. По существу, это совершенно та же точка зрѣнія, что у Леви-Брюля.

И въ анализѣ происхожденія практической морали приходится становиться на почву первобытной психологіи, восходя къ самой границѣ, отдѣляющей человѣческое отъ животнаго. Такъ, въ недавно вышедшей книгѣ русскаго ученаго, П. Сорокина [1]), происхожденіе первоначальныхъ воззрѣній на подвигъ и преступленіе сводится къ возникновенію первичной соціальной организаціи, причемъ авторъ съ большимъ знаніемъ дѣла отстаиваетъ ту точку зрѣнія, что такая организація возникла помимо сознательной и намѣренной дѣятельности

[1]) П. А. Сорокинъ. Преступленіе и кара, подвигъ и награда. Соціолологическій этюдъ объ основныхъ формахъ общественнаго поведенія и морали. Съ предисловіемъ проф. М. М. Ковалевскаго. Спб. 1914.

человѣческаго интеллекта. Г. Сорокинъ идетъ еще дальше и ставитъ даже вопросъ: „какъ возникаетъ вообще сознаніе (психика), а въ связи съ этимъ, чѣмъ вызывается переходъ безсознательныхъ актовъ въ сознательные?“ Такимъ образомъ, и онъ останавливается на тѣхъ вопросахъ, которымъ посвящена настоящая статья. „Напомнимъ, говоритъ авторъ, что „разумно сознательные“ акты даны уже и въ до-человѣческомъ мірѣ, явленія памяти, ассоціаціи, объектной мотиваціи и даже гедонистически—цѣлепонимательной мотиваціи констатированы уже въ зародышѣ и у высшихъ животныхъ“. Начало же самаго сознанія авторъ ставитъ справедливо въ связь съ „вторженіемъ новыхъ условій ъ его существованіе и растущую быстроту смѣны этихъ условій“. Только изъ его изслѣдованія не видно, почему въ такихъ же условіяхъ не возникло сознаніе у животныхъ? Конечно, при настоящемъ уровнѣ нашихъ знаній намъ трудно отвѣтить на этотъ вопросъ. Возможный, какъ мнѣ кажется, отвѣтъ я постараюсь дать ниже. Но во всякомъ случаѣ, разнообразіе жизненныхъ условій, вызывающее необходимость приспособленія, констатируется (въ извѣстныхъ, замкнутыхъ предѣлахъ, но такъ же, какъ въ условіяхъ первобытной человѣческой жизни) и у животныхъ, промышляющихъ охотой, живущихъ въ стадѣ или небольшими семейными группами. Въ этомъ смыслѣ не представляетъ выхода изъ затрудненія и положеніе П. Сорокина, что единственной средой, въ которой могло возникнуть человѣческое сознаніе, „является соціальная среда, самъ фактъ жизни въ обществѣ подобныхъ или самъ фактъ соціальнаго взаимодѣйствія“. Развивая свою мысль, авторъ продолжаетъ: „Въ природѣ нѣтъ катаклизмовъ, а соціальная жизнь есть сплошной катаклизмъ. Не случайностью является тотъ фактъ, что сознаніе расцвѣло всего болѣе въ породѣ Homo sapiens, въ породѣ, живщей въ наи-

болѣе постоянныхъ, широкихъ и сложныхъ общественныхъ союзахъ. Именно, этотъ фактъ общежитія, т.-е. существованія человѣка въ соціальной средѣ, и долженъ быть отнесенъ къ числу фактовъ рѣшающихъ для появленія и роста психики (сознанія). Именно, самому факту соціальнаго взаимодѣйствія мы должны приписать причину, почему инстинкты, приспособленные къ средѣ однообразной и устойчивой, должны были ломаться и разрушаться. Существо съ такими инстинктами, попавъ въ текущій потокъ соціальной среды, должно было испытывать постоянные непрерывные толчки, акты его оказывались неприспособленными"... Съ этимъ можно согласиться, но только съ извѣстными оговорками: во-первыхъ, существо, попавшее въ необычайныя для него условія, гдѣ инстинктъ теряетъ свой мудрый смыслъ, должно было бы погибнуть, если бы не обладало способностью приспособленія (и такъ, конечно, уже погибло множество животныхъ видовъ), а во-вторыхъ, соціальная среда и необходимость добыванія пищи въ сложныхъ и измѣнчивыхъ условіяхъ существованія не у всѣхъ животныхъ, водящихся стадами и промышляющихъ ловлей или охотой, выработали сознаніе, а только у человѣка. Такимъ образомъ, дополняя высказанныя нашимъ молодымъ соціологомъ положенія еще одной предпосылкой, можно принять, что необходимая обстановка жизненной борьбы для развитія сознанія указана имъ правильно. Но эта предпосылка необходимо должна быть внесена, и къ тому же она должна лежать уже по ту сторону человѣческаго, т.-е. еще въ животномъ существованіи человѣка, и заключаться въ его особенно сильной памяти, способности къ ассоціаціямъ и развитіи тѣхъ особенностей психики и извѣстныхъ органовъ, которые были необходимы для возникновенія человѣческой рѣчи. „Коллективное" представленіе, употребляя терминъ

Леви-Брюля, могло разложиться на свои составныя части только въ зародышевомъ сужденіи, которое противопоставило субъектъ объекту и выдѣлило *я* изъ множества представленій, какъ носителя чего-то постояннаго, личности. Нельзя предположить никакой формы человѣческаго сознанія безъ наличности такого *я*, выдѣленнаго изъ хаоса міра; нельзя, вмѣстѣ съ тѣмъ, осуществить это выдѣленіе *я* безъ той первичной формы сужденія, которая можетъ быть дана первобытнѣйшимъ типомъ языка. Такимъ образомъ, вопросъ о нарушеніи границы человѣческаго и животнаго сводится къ вопросу о происхожденіи языка, а для выясненія этого послѣдняго надо предположить наличность у человѣка развитого соціальнаго инстинкта, инстинктивнаго стремленія разряжать энергію въ звукахъ, инстинктивной страсти къ мимикѣ и интонаціи и т. под. Что, дѣйствительно, мы имѣемъ право все это предположить, надъ этимъ я подробно останавливался въ своемъ сочиненіи „Языкъ какъ творчество“ (Харьковъ, 1913).

Еще до того, какъ сдѣлаться Homo sapiens, человѣкъ заключилъ дружескій и товарищескій договоръ съ собакой. По этому поводу мы находимъ интересныя указанія у путешественника по Суматрѣ и Новой Гвинеѣ, Макса Мошковскаго [1]). „Самая низкая ступень человѣчества, та грань, на которой расходятся человѣкъ и животное, намъ неизвѣстна. По извѣстнымъ аналогіямъ можно заключить, что эти первые люди жили ордами, лишенными прочной связи или организаціи. Сознаніе личности у нихъ едва ли поднималось надъ общимъ видовымъ сознаніемъ. Но хозяйство ихъ было, несомнѣнно, чисто хищническое. Цѣликомъ на этой ступени экономическаго развитія не стоитъ ни одна извѣстная намъ теперь народность. Повсюду, куда мы

[1]) Max Moszkowski. Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker. Probleme der Weltwirtschaft. V. 1911.

ни обратимся, видовое сознаніе сконцентрировалось около племени, т.-е. превратилось въ чувство сопринадлежности къ извѣстному числу лицъ одного вида. Къ нимъ возникаетъ чувство пріязни, какъ къ себѣ подобнымъ, тогда какъ къ другимъ, признаваемымъ различными, чувствуется вражда". Если связь съ истинной „первобытностью" человѣческаго рода уже утрачена, то все же ступени, очень близкія къ ней, еще констатируются этнологіей. На этихъ ступеняхъ, какъ это твердо установлено Штейненомъ въ его знаменитыхъ книгахъ о Бразиліи и Бюхеромъ, наблюдается различное хозяйство у мужчинъ и женщинъ. Первые охотятся, вторыя добываютъ растительную пищу, полагая начало земледѣлію. И вотъ возникаетъ вопросъ, какимъ же оружіемъ первобытный человѣкъ добываетъ свою добычу. На такой вопросъ Мошковскій считаетъ возможнымъ дать вполнѣ опредѣленный отвѣтъ: добыча пріобрѣтается всегда съ помощью одного и того же „оружія". Этимъ послѣднимъ оказывается собака." Я участвовалъ множество разъ въ охотахъ туземцевъ на Цейлонѣ, Суматрѣ и Новой Гвинеѣ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ охота производилась на дикую свинью, которую подстерегала собака, и которую охотники убивали затѣмъ на близкомъ разстояніи, приблизительно въ 10 шагахъ. Для этого вездѣ на Цейлонѣ пользуются лукомъ, сакаи на Суматрѣ копьемъ, акиты на Суматрѣ выдувнымъ тростникомъ и папуасы на Новой Гвинеѣ опять-таки лукомъ. Лукъ и выдувной тростникъ являются, несомнѣнно, очень поздними культурными пріобрѣтеніями, тогда какъ копье, представлявшее первоначально заостренный кусокъ дерева, принадлежитъ, вѣроятно, къ древнѣйшимъ орудіямъ человѣка. Такимъ образомъ, существенная и типическая роль въ первобытной охотѣ принадлежитъ собакѣ, несущественная и случайная, въ за-

висимости отъ мѣстности, орудію убійства". Какъ же понять эти отношенія между человѣкомъ и собакой на первыхъ стадіяхъ развитія человѣчества? Въ сочиненіи Мошковскаго указаны кое-какія данныя, имѣющія существенный интересъ какъ для отвѣта на этотъ вопросъ, такъ и для темы моей статьи.

„Первобытные люди, утверждаетъ Мошковскій, ссылаясь на свой опытъ и свои наблюденія, обнаруживаютъ, обыкновенно, большую любовь къ животнымъ. Всевозможные молодые звѣрьки, которые попадаются въ лѣсу, уносятся въ жилье и тамъ воспитываются. Въ большинствѣ случаевъ это объясняется страстью къ развлеченіямъ и желаніемъ доставить радость женщинамъ. Ибо, когда заходитъ рѣчь о стимулахъ въ созданіи первобытнаго человѣческаго хозяйства, нельзя забывать, что, кромѣ голода, здѣсь играетъ чрезвычайно крупную роль любовь. Какія любительницы животныхъ—жены первобытныхъ людей, это имѣли возможность наблюдать зачастую мы всѣ, жившіе среди этихъ народовъ. Если папуаски и женщины сакаи и даютъ собственную грудь принесеннымъ изъ лѣсу поросятамъ дикой свиньи, то мотивомъ для такого поступка служитъ, конечно, не желаніе вырастить мясо для будущаго пира, но извѣстные материнскіе инстинкты, заставляющіе женщину пригрѣть безпомощное созданіе такъ же, какъ и нашимъ дѣвочкамъ безконечно дороже живая кукла, нежели искуственная. Эти молодыя животныя легко привыкаютъ къ людямъ и къ мѣсту, гдѣ они получаютъ кровъ и пищу. Я видѣлъ на Суматрѣ дикообразовъ и птицъ носороговъ, которые каждый вечеръ возвращались въ жилища своихъ хозяевъ, а день проводили въ лѣсу. Въ такомъ полудикомъ состояніи живутъ у первобытныхъ людей и собаки. Это большіе бродяги, которыхъ удается только съ большимъ трудомъ поймать послѣ охоты. Я часто видѣлъ,

какъ папуасы иногда часами бродили по берегу рѣки, стараясь заманить собакъ. А эти послѣднія немедленно пожирали бы всю добычу, если бы быстро набѣгающіе охотники не разгоняли ихъ камнями и ногами. Такимъ образомъ, первоначальную эпоху въ совмѣстной охотѣ человѣка и собаки можно представить себѣ такъ, что сначала человѣкъ отнималъ добычу у собаки, которая охотилась цѣлой стаей, и оставлялъ настоящему охотнику только остатки своей трапезы". Это именно совмѣстный трудъ, кооперація, основанная на выгодахъ обоюдостороннихъ: человѣкъ получаетъ добычу собаки, эта послѣдняя—лишь часть добычи, но зато и кровъ и защиту человѣка. Несомнѣнно, такое совмѣстное хозяйство должно восходить къ самымъ раннимъ стадіямъ въ развитіи человѣчества. Какъ извѣстно, въ археологическихъ находкахъ, характеризующихъ культуру отбивныхъ каменныхъ орудій, вмѣстѣ съ человѣческими костями и орудіями встрѣчаются и собачьи кости. Въ эти первыя эпохи своей кооперації съ собакой человѣкъ представлялся, по своей психикѣ, едва ли значительно высшимъ организмомъ. Вѣдь замѣчаетъ же одинъ изъ изслѣдователей дикарской жизни, что дикарь плохо сознаетъ различіе между собой и животнымъ. Онъ прибавляетъ къ этому, что, дѣйствительно, такое различіе не слишкомъ-то и ясно.

Какъ же мы должны представлять себѣ умственную жизнь человѣка на этой границѣ? Что перенесъ въ особенности своей познавательной дѣятельности человѣкъ, еще вчера только сдѣлавшійся Homo sapiens? При отсутствіи мышленія понятіями, которое возможно только при наличности рѣчи, животное мыслитъ образами, которые сочетаются или по ассоціаціи смежности, или подъ вліяніемъ опредѣленныхъ эмоцій, дающихъ толчокъ теченію образовъ. Возбужденное вслѣдствіе внѣшнихъ побужденій или внутреннихъ стимуловъ,

(голода, полового инстинкта и т. под.); животное въ остальное время пребываетъ въ состояніи индифферентизма и, въ общемъ, обнаруживаетъ равнодушіе къ новому. Такія состоянія квіетизма при отсутствіи внѣшнихъ побужденій, повидимому, должны быть приписаны и человѣку на первыхъ ступеняхъ его человѣческаго развитія. Штейненъ, какъ и другіе путешественники, постоянно отмѣчаетъ эту особенность дикарской психологіи, которая, можетъ-быть, больше, чѣмъ что-либо другое, роднитъ ее съ животной. Выведенный изъ своего равнодушія, дикарь проявляетъ необходимый запасъ энергіи и потомъ снова возвращается къ своей тупой апатіи; Штейненъ думалъ поразить его тѣми новостями культуры, которыя онъ привезъ съ собой въ глубину невѣдомой Бразиліи. Однако, знаменитый путешественникъ скоро разочаровался. „Дальше вопроса: „это ты сдѣлалъ?“ они не шли“. Бюхеръ утверждаетъ, что „народы, стоящіе по развитію особенно низко, не проявляютъ интереса даже къ совершенно необычнымъ по своей новизнѣ предметамъ“. Рядомъ съ этимъ идетъ такое отсутствіе предусмотрительности, какое проявляютъ, обыкновенно, именно животныя внѣ сферы своей инстинктивной дѣятельности. Недостатокъ заботы о черномъ днѣ порождаетъ и то поразительное бездѣлье, которому предается дикарь, когда требованія пустого желудка не вызываютъ въ немъ прилива энергіи. Такимъ образомъ, по настроенію своей жизни дикарь чрезвычайно близокъ къ животнымъ. Но только положеніе его гораздо болѣе трагично, потому что въ животномъ мірѣ инстинктъ гораздо заботливѣе охраняетъ существованіе вида, чѣмъ у человѣка. Надо думать однако, что на зарѣ человѣческаго рода этого еще не было: апатичный, равнодушный, когда это было возможно, первобытный человѣкъ проявлялъ достаточный запасъ инстинктивной предусмотрительности и энергіи

тамъ, гдѣ это было необходимо. Иначе человѣческій родъ вымеръ бы, какъ, можетъ-быть, вымерли другія промежуточныя формы, не приспособившіяся къ условіямъ быта. Надо думать, что какія-либо изъ этихъ промежуточныхъ формъ попали въ наиболѣе благопріятныя условія, сдѣлавшія возможнымъ ихъ дальнѣйшее развитіе при минимальной затратѣ энергіи и ума. Такія счастливыя страны, гдѣ добываніе пищи и существованіе рода не требуютъ большого труда, конечно, и были и существуютъ до сихъ поръ, особенно на нѣкоторыхъ островахъ, какъ, напр., на Суматрѣ.

Умственная жизнь первобытнаго человѣка должна была отличаться конкретностью. Она руководилась памятью, которая у него, этого предка рода Homo sapiens, должна была отличаться гораздо бо́льшей силой, чѣмъ у всѣхъ другихъ животныхъ, и должна была проложить ему путь къ пріобрѣтенію въ природѣ привилегированнаго положенія. И наши дѣти обнаруживаютъ прирожденную человѣку силу и быстроту запоминаній и ассоціацій. У дикаря, по справедливому замѣчанію Леви-Брюля, „представленіе, неизбѣжно вызываемое памятью вслѣдъ за другимъ, имѣетъ зачастую смыслъ заключенія“. Post hoc ergo propter hoc. Какъ пчела, летящая къ отдаленному дереву по тѣмъ самымъ извивамъ пути, которые она продѣлала въ первый разъ, когда, летя, сначала случайно наткнулась на медоносное растеніе, затѣмъ въ своемъ полетѣ руководится памятью на мѣста и вызываемыми послѣдовательно образами свѣта и тѣни; какъ птица, совершая громадные перелеты, руководится инстинктивными велѣніями зрительныхъ ассоціацій, такъ и дикарь обнаруживаетъ поражающую европейца память на мѣста. По словамъ одного путешественника (Levy-Brühl, 119), эта особенность дикарской психики у туземцевъ Сѣверной Америки граничитъ съ чудеснымъ; имъ достаточно побывать одинъ

разъ въ какомъ-нибудь мѣстѣ, чтобы составить себѣ вѣрное понятіе о немъ, которое никогда не стирается. Какъ бы ни былъ великъ и дремучъ лѣсъ, они идутъ по нему, не заблуждаясь, разъ они оріентировались въ немъ. Такія же наблюденія мы имѣемъ о туземцахъ Австраліи, которые проявляютъ въ этомъ отношеніи „удивительный талантъ", о жителяхъ западнаго берега Африки и т. д. И въ другихъ случаяхъ память совершаетъ въ душевной жизни дикаря такія операціи, которыя у насъ зависятъ отъ функцій логическихъ способностей. „Но—какъ замѣчаетъ Леви-Брюль—для дологической умственной дѣятельности воспоминанія являются почти исключительно весьма сложными представленіями, которыя слѣдуютъ одно за другимъ въ неизмѣнномъ порядкѣ, и надъ которыми даже самыя элементарныя логическія операціи были бы очень трудны, при малой приспособленности къ нимъ языка, если даже предположить, что традиція позволила бы покуситься на такія операціи, и индивидуумъ могъ бы имѣть понятіе о нихъ и дерзнулъ бы ихъ совершать". Справедливость этого замѣчанія находитъ себѣ полное подтвержденіе въ тѣхъ характеристикахъ дикарской психики, которыя даны во множествѣ описаній; если же принять такое положеніе за доказанное, то не подлежитъ сомнѣнію, что этотъ процессъ теченія представленій чрезвычайно близокъ къ умственной дѣятельности животныхъ, и что, стало-быть, на этой ступени развитія человѣческаго рода мы отошли еще очень недалеко отъ грани между человѣческимъ и животнымъ.

Первобытное обобщеніе, какъ оно рисуется Леви-Брюлемъ, Вейле, Фробеніусомъ и мн. др., представляетъ тѣ же особенности образнаго мышленія, и на немъ я останавливаться не буду. Однако, нѣтъ племенъ, даже самыхъ дикихъ, которыя бы не знали хотя бы элементарнѣйшаго счета, и нѣтъ животныхъ, кото-

рыя бы знали счетъ. Не выходимъ ли мы здѣсь, т-е какимъ образомъ, за черту, отдѣляющую человѣка отъ животнаго, въ направленіи къ „человѣческому“? Не является ли счетъ, какъ и языкъ, только человѣческимъ достояніемъ, и не сводится ли первый къ наличности второго, какъ къ своей предпосылкѣ? На этихъ вопросахъ и необходимо теперь остановиться. Въ послѣдніе годы было поставлено не мало опытовъ съ цѣлью убѣдиться, способны ли даже высшія животныя, собаки, обезьяны, хотя бы къ примитивнымъ числовымъ отношеніямъ? Для этой цѣли располагали въ извѣстномъ порядкѣ предметы, привлекательные для животнаго, такъ что, напр., за двумя пустыми бутылками слѣдовала бутылочка съ кормомъ, и т. п. Оказалось, что послѣ нѣкотораго числа ошибокъ животное научалось распознавать въ извѣстной послѣдовательности предметы, нужные для него. Но при болѣе внимательномъ отношеніи къ этимъ опытамъ обнаружилось, что эти числовыя отношенія сводятся, въ сущности, къ пространственнымъ, такъ какъ при размѣщеніи на томъ же самомъ пространствѣ, напр., не двухъ, а трехъ предметовъ (зеренъ при опытахъ съ курами, бутылокъ при опытахъ съ обезьянами), животное хватаетъ не тотъ предметъ, который слѣдуетъ по числу, но тотъ, который слѣдуетъ по мѣсту.

Къ совершенно такому же результату приводятъ наблюденія надъ числовыми способностями низшихъ человѣческихъ расъ. Еще одинъ изъ первыхъ изслѣдователей сѣверо-американскихъ индѣйцевъ, патеръ Добрицхоферъ, разсказываетъ: „Когда они возвращаются съ охоты на дикихъ лошадей, никто не спрашиваетъ ихъ, сколько животныхъ они пригнали, но разспрашиваетъ только, с к о л ь к о м ѣ с т а займетъ табунъ пригнанныхъ ими лошадей?“ На этомъ же конкретномъ счисленіи основана и обычная у дикарей система

счета по частямъ тѣла, по пальцамъ, суставамъ пальцевъ на рукахъ, ногахъ и т. п. Но, какъ справедливо замѣчаетъ Леви-Брюль, мы имѣемъ здѣсь дѣло, собственно не со счетомъ, но съ извѣстными мнемотехническими пріемами. Число не дифференцируется отъ того, что̀ приходится считать; имѣется въ виду цѣльность, совокупность, которую надо вызвать въ воображеніи извѣстнымъ способомъ. Поэтому, одно и то же „числительное“ въ зависимости отъ жеста, которымъ сопровождается его произношеніе, можетъ пріобрѣтать различныя числовыя значенія. Счетъ съ помощью разложенныхъ бумажекъ, узловъ или другихъ предметовъ не есть счисленіе въ нашемъ смыслѣ слова, но то пространственное запоминаніе количествъ, которое оказывается доступнымъ и животному.

Переходя къ языку, слѣдуетъ, конечно, признать, что способность рѣчи присуща только человѣку, но и эта способность подготовлена такими инстинктивными влеченіями человѣка, которыя далеко не чужды и животному. „Пѣніе хоромъ“, доставляя удовлетвореніе соціальному инстинкту (чувству безопасности въ обществѣ сородичей и т. п.), представляетъ обычное явленіе у животныхъ, испускающихъ звуки: лягушекъ, дикихъ гусей, обезьянъ и т. д. Животное инстинктивно понимаетъ интонаціи нашего голоса такъ же, какъ жестикуляцію и мимику. Ласковыя слова, произнесенныя съ гнѣвнымъ выраженіемъ лица и сопровождаемыя замахиваніями, испугаютъ ребенка, еще не умѣющаго говорить, точно такъ же какъ обезьяну, собаку, кошку. Первоначальное „значеніе“ въ до-языковой періодъ развитія человѣческаго рода должно было связываться, конечно, не со словами, что бы мы ни подразумѣвали въ данномъ случаѣ подъ словомъ, но съ модуляціями голоса, съ жестами и мимикой. Какъ отъ инстинктивнаго пониманія такой связи, такъ и отъ безсознательнаго

установленія ея „говорящимъ“ первобытный человѣкъ перешелъ къ связи, устанавливаемой сознательно и преднамѣренно; въ этомъ, въ сущности и заключается вся проблема происхожденія человѣческаго языка. Но здѣсь мы встрѣчаемся уже съ той эволюціей, которая, вообще, разложила первоначальную инстинктивную дѣятельность животнаго и вдвинула въ нее новый психологическій элементъ, произвольность и сознательность поведенія. Только тогда, когда такое поведеніе достигло извѣстнаго уровня, сдѣлалась возможной связь звука съ жестомъ, сначала звука, тѣсно соединеннаго съ извѣстной мимикой, съ извѣстной мускульной дѣятельностью. Потомъ, когда появились первые зародыши настоящей, уже „человѣческой“ рѣчи, они стали оказывать могущественное вліяніе на развитіе мысли, на дальнѣйшее распаденіе инстинкта, на созданіе личности. Но животные корни человѣческаго языка еще долго сохраняютъ свое значеніе въ психологіи дикаря. Какъ утверждаютъ многіе путешественники, въ его рѣчи слово является только нѣкоторымъ дополненіемъ къ интонаціи, жесту и мимикѣ. Одно и то же звуковое сочетаніе обладаетъ множествомъ значеній, въ зависимости отъ того, съ какой интонаціей произносится и какимъ жестомъ сопровождается. Если языкъ создалъ то, что такъ рѣзко обособило человѣка отъ животнаго, именно: мышленіе словами, сужденіе, отвлеченіе въ понятіи, то самое созданіе подготовлялось медленно развивающейся способностью къ образованію новыхъ сложныхъ ассоціацій, разлагающихъ инстинктъ. Быть-можетъ, по тому же пути идутъ и другія высшія животныя, но одомашненіе ихъ, поставивъ ихъ въ слишкомъ обезпеченныя условія существованія, вѣроятно, задерживаетъ психическое развитіе прежде смѣлаго и свободнаго звѣря, который самъ добывалъ свою пищу.

Н. Кондратьевъ.

Генрихъ Куновъ о происхожденіи и развитіи религіи [1]).

Введеніе.

Въ ученіи о религіи Куновъ является продолжателемъ того направленія, начало которому положено Эдуардомъ Тейлоромъ. Съ именемъ Тейлора у насъ связано прежде всего его изслѣдованіе той начальной ступени религіи, которую онъ назвалъ анимизмомъ. Кунова интересуетъ не только отправной пунктъ въ развитіи религіозныхъ вѣрованій. Помимо происхожденія религіи, онъ еще занятъ вопросомъ о послѣдовательныхъ ступеняхъ ея эволюціи. Основные выводы автора по этимъ двумъ вопросамъ можно выразить въ слѣдующихъ краткихъ тезисахъ:

1. Религіозныя представленія человѣка опредѣляются прежде всего характеромъ общественнаго пониманія окружающей жизни. Это пониманіе стоитъ въ соотвѣтствіи съ уровнемъ культурнаго развитія народа, которое, въ свою очередь, зависитъ отъ совершенства способовъ добыванія средствъ къ существованію. Короче: религія феноменъ общественный.

2. Развитіе религіи шло отъ культа духовъ къ тотемизму и отъ тотемизма къ культу природы.

Дальнѣйшее изложеніе книги и посвящено развитію и обоснованію этихъ тезисовъ.

---

1) Ursprung der Religion und des Gottesglaubens—von Heinrich Cunow. Berlin, 1913 г.

I. Возникновеніе представленій о духахъ (анимизмъ).

Смерть — едва ли не первое явленіе, которое, по свидѣтельству этнологовъ, особенно поражаетъ дикаря. И онъ понимаетъ ее весьма своеобразно. Изслѣдователь Карлъ Штейнъ былъ удивленъ тѣмъ, что Бакарійцы не соглашались съ нимъ, когда онъ говорилъ о неизбѣжности смерти для всякаго человѣка. Однако, это удивившее Штейна обстоятельство — обычное явленіе среди дикарей Полинезіи, Меланезіи и т. д. Они думаютъ, что человѣкъ *можетъ* умереть, но не обязательно *долженъ*. Какъ объяснить такое пониманіе смерти, которое, какъ увидимъ ниже, имѣетъ значеніе для возникновенія религіозныхъ вѣрованій дикаря?

Жизнь дикаря въ своей основѣ управляется рефлексами: немедленно вслѣдъ за раздраженіемъ возникаетъ реакція — дѣйствіе. Мышленіе его не развито и едва-едва перелетаетъ за границы чувственнаго опыта. Оно не въ состояніи орудовать отвлеченными идеями и, слѣдовательно, уяснить закономѣрность окружающей жизни. Но такъ какъ дикари живутъ незначительными ордами, то чувственный опытъ не свидѣтельствуетъ имъ о томъ, что смерть—явленіе обычное. Дикарь за всю свою жизнь можетъ наблюдать такъ немного естественныхъ смертей. Гораздо чаще приходится ему видѣть смерть отъ пораненій во время весьма обычныхъ междуплеменныхъ войнъ и охоты. Этимъ обстоятельствомъ и объясняется то, что въ смерти дикарь скорѣе склоненъ видѣть нѣчто необычное, и ее онъ объясняетъ легче всего „злымъ умысломъ“, относя такое объясненіе даже и къ смерти естественной, гдѣ причина скрыта.

Въ зависимости отъ только что описаннаго убѣжденія дикихъ народовъ стоитъ ихъ взглядъ на самый процессъ и сущность смерти. Воинско-охотничій опытъ наглядно показываетъ имъ, что смерть наступаетъ

лишь послѣ того, какъ тѣло становится бездыханнымъ, а дыханіе прекращается по мѣрѣ потери крови. Значитъ, дыханіе какъ бы улетаетъ вмѣстѣ съ кровью изъ тѣла. Значитъ, есть „нѣчто", оживляющее тѣло. Оно есть жизнь, духъ, душа. Если мы прибавимъ къ этому еще тѣ впечатлѣнія, какія дикари получаютъ отъ сновидѣній, обмороковъ, иллюзій, летаргій, экстаза и т. п, то поймемъ, почему первобытные народы сплошь дуалисты. Только дуалистическое міросозерцаніе объясняло имъ перечисленныя явленія, объясняло сны, грезы и временное умираніе во время летаргіи, обморока...

Итакъ, смерть объясняется разлученіемъ души съ тѣломъ. Но душа можетъ вновь вернуться въ тѣло, особенно на первыхъ порахъ послѣ смерти. И вотъ почему дикари не хоронятъ трупъ тотчасъ послѣ смерти. Они обертываютъ его въ шкуру или тростникъ и кладутъ въ дупло или привязываютъ на деревѣ. И только спустя много мѣсяцевъ или даже нѣсколько лѣтъ скелетъ умершаго предается погребенію. Въ мѣстностяхъ, гдѣ, благодаря сырому климату, трупъ разлагается слишкомъ быстро (новый Южный Уэльсъ, Квинслендъ) его предохраняютъ отъ этого тѣмъ, что нѣсколько дней держатъ надъ костромъ, въ дыму.

Гдѣ же находится душа въ живомъ тѣлѣ? На этотъ вопросъ различные народы отвѣчаютъ различно, хотя эти разногласія и не имѣютъ принципіальнаго значенія. Одни говорятъ, что душа въ крови. Сама кровь не оживляетъ и не согрѣваетъ тѣла, потому что, когда она выйдетъ изъ тѣла, то и сама становится такой же холодной и безжизненной, какъ тѣло. Кровь только содержитъ въ себѣ душу. Такой взглядъ больше всего распространенъ среди охотничьихъ и пастушескихъ народовъ, условіями общественной жизни поставленныхъ въ необходимость очень часто имѣть дѣло съ кровью и смертью животныхъ. Жители многихъ остро-

вовъ и пустынь отвѣчаютъ, что душа въ груди. Населеніе Новой Гвинеи, Новой Каледоніи и др. находятъ душу въ черепѣ позади глазъ; древніе культурные народы Америки — въ сердцѣ. Легко видѣть, что самыя разногласія отвѣтовъ въ сильной степени зависятъ отъ уровня культурной жизни народа.

Но что же такое душа? Если мы прислушаемся къ рѣчи первобытныхъ народовъ, то замѣтимъ, что у нихъ очень часто, для обозначенія жизненной силы, движенія души, духа, тѣни, дыханія, существуетъ одно и то же слово. Такъ, Вирадьюры называютъ духъ словомъ Иръ (Jir), что значитъ также жизненная сила; Бигамбулы обозначаютъ его словомъ Мату (Matu) или тѣнь. Это словосовпаденіе не случайно. Оно показываетъ, что душа (духъ) представляется воображенію нашего отдаленнаго предка какъ безтѣлесная вещь, которая состоитъ не изъ твердой и чувственной матеріи. Душа подобна тѣни, которая стелется за человѣкомъ, когда онъ идетъ. Но эти положенія необходимо понимать cum grano salis. Если даже духовидцы—спириты нашего времени—представляютъ духъ умершаго въ одѣяніи, съ волосами покойнаго и т. д., то тѣмъ болѣе дикарь, не привыкшій къ абстракціямъ, не могъ мыслить себѣ понятіе чистаго духа. Неизбѣжно онъ приписываетъ ему всегда и черты тѣлесныя. И вотъ почему по его представленію душа умершаго человѣка обладаетъ и свойствами послѣдняго, вотъ почему души нуждаются въ пищѣ, одеждѣ и теплѣ, онѣ веселятся и грустятъ, любятъ и негодуютъ, т. е. дикарь (и не только дикарь) до извѣстной степени представляетъ себѣ идентично какъ тѣло, такъ и душу или духъ. Поэтому онъ глубоко убѣжденъ, что легко обезвредить духъ злого умершаго человѣка, если крѣпко связать его трупъ. Онъ полагаетъ, что тѣмъ самымъ свяжетъ и духъ... Противорѣчіе, которое скрыто въ такомъ пред-

ставленіи о душѣ, неразвитый умъ не замѣчаетъ. Онъ не встаетъ въ удивленіи передъ вопросомъ: какъ душа, имѣющая тѣлесно-пространственный образъ человѣка, можетъ помѣститься въ крови, въ груди и т. д. Правда, у нѣкоторыхъ народовъ Австраліи уже довольно рано это противорѣчіе, повидимому, начинаетъ чувствоваться, и тамъ возникаетъ примиряющее направленіе въ пониманіи субстанціи души. А именно, эти народы полагаютъ, что, пока душа въ тѣлѣ, она воздушна, прозрачна и безформенна. Но, разлучаясь съ тѣломъ, она принимаетъ его форму. Такія вѣрованія можно встрѣтить въ Квинслендѣ, Викторіи, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Полинезіи и Меланезіи. При этомъ описываемыя вѣрованія носятъ ярко выраженную форму. Душа, находящаяся въ тѣлѣ, обычно даже имѣетъ совсѣмъ другое названіе, чѣмъ душа умершаго. А у нѣкоторыхъ народовъ, разумѣется, болѣе развитыхъ, напримѣръ, у жителей Каролинскаго архипелага, это различеніе идетъ еще глубже: душа перваго періода (когда она въ тѣлѣ) обозначаетъ только жизненную силу, второго же періода — духовную и мыслительную способность.

Таковъ генезисъ и такова сущность первичныхъ представленій человѣчества о душѣ (духѣ). Мы видимъ, что характеръ ихъ дѣйствительно опредѣляется укладомъ общественной жизни. Элементарныя представленія о духахъ были отправнымъ пунктомъ для возникновенія образа божества.

II. Возникновеніе культа духовъ (анимизмъ).

Вѣрованія въ духовъ сопровождаются культомъ ихъ. Характеръ этого культа опредѣляется типомъ вѣрованій. Мы знаемъ уже, что по вѣрованію некультурныхъ народовъ душа умершаго человѣка обладаетъ его чертами и потребностями. Она нуждается въ пищѣ, любитъ кровь, какъ свою стихію, страдаетъ и мститъ.

Соотвѣтственно этому развивается и культъ духовъ. Но, чтобы лучше его понять, необходимо помнить слѣдующее. Души умершихъ далеко не всѣ стоятъ на одномъ уровнѣ почета и уваженія въ глазахъ живого человѣка. Прежде всего онѣ распадаются на группы добрыхъ и злыхъ. Къ добрымъ принадлежатъ души предковъ своей группы, къ злымъ—души чужихъ. Это понятно. И здѣсь на религіи отразилась печать общественной жизни. А именно: незамиренное и враждебное отношеніе между ордами первобытныхъ народовъ нашло выраженіе въ сферѣ религіозной жизни, какъ упомянутое раздѣленіе духовъ. Правда, соціальное дѣленіе на своихъ и чужихъ иногда не совпадало съ дѣленіемъ духовъ на добрыхъ и злыхъ, напримѣръ, когда человѣкъ дѣлалъ проступокъ противъ духа своей общественной группы и тѣмъ самымъ вызывалъ съ его стороны месть, т. е. превращалъ добраго духа въ злого. Но это могло встрѣчаться только какъ исключеніе. Вернемся теперь къ вопросу о культѣ.

Культъ человѣка по отношенію къ добрымъ духамъ на первыхъ своихъ ступеняхъ заключался въ заботѣ живыхъ объ удовлетвореніи потребностей духовъ умершихъ людей. Имъ предлагалась на могилахъ пища, а въ нѣкоторыя большія празднества и кровь, добытая въ небольшомъ количествѣ изъ вскрытаго кровеноснаго сосуда. Такимъ путемъ, человѣкъ надѣялся расположить къ себѣ духовъ и получить отъ нихъ поддержку въ качествѣ награды. Иначе говоря, описанная основа культа опиралась на принципъ „do ut des“. Культъ же человѣка по отношенію къ злымъ духамъ выражался во всевозможныхъ попыткахъ не допустить ихъ до себя и не дать имъ возможность причинить вредъ. Съ этой цѣлью люди поднимали невыразимый шумъ, крики, разводили яркіе костры, украшали тѣло символическими знаками и тѣмъ отгоняли злыхъ духовъ.

Чтобы успѣшнѣе воздѣйствовать на духовъ—первобытные люди прибѣгали къ помощи чародѣевъ и знахарей. Знахарь—довольно интересная фигура въ обществѣ того времени. Знахарство не является его единственнымъ и оффиціальнымъ ремесломъ. Въ обычное время онъ живетъ, какъ и всѣ прочіе. И только, когда нужно было побудить духа исполнить просьбу, когда требовалось изгнать болѣзнь, и человѣкъ не надѣялся на свои силы—онъ прибѣгалъ къ услугамъ знахаря-колдуна. Въ чемъ же, однако, магическая сила послѣдняго? Въ томъ, что онъ знаетъ формулы заклинаній, имѣетъ у себя реликвіи умершихъ: либо волосъ, либо ноготь, кромѣ того, у него обыкновенно есть знахарскій жезлъ, украшенный различными знаками. Благодаря всему этому, онъ имѣетъ большое вліяніе на духовъ: люди вѣрили, что обладать какимъ-либо предметомъ, къ которому имѣетъ отношеніе духъ умершаго, значитъ до извѣстной степени управлять самимъ духомъ. Особенно часто прибѣгали къ помощи знахаря во время болѣзни. Причемъ, пониманіе самой болѣзни дикими очень напоминаетъ изложенное пониманіе смерти. Въ значительной степени чуждые абстрактному мышленію, они очень хорошо понимали такую болѣзнь, которая была слѣдствіемъ пораненія бумерангомъ, шипомъ или камнемъ. Но отчего происходятъ такія заболѣванія, какъ ревматизмъ, опухоль и т. д.—разгадать было труднѣе. Наиболѣе легкимъ объясненіемъ было то, которое подсказывалось ихъ житейскимъ опытомъ. А именно, что и эти болѣзни возникаютъ благодаря тому, что какой-либо предметъ (камень, шипъ и т. п.) проникаетъ во внутрь тѣла: его помѣщаетъ туда злой духъ. Чтобы избавиться отъ болѣзни, необходимо поэтому устранить чары упомянутаго духа и извлечь застрявшій предметъ. Съ этой цѣлью и приглашался знахарь. Онъ произносилъ,

обычно, различныя заклинанія, а потомъ извлекалъ, большею частью изо рта паціента, заранѣе вложенный туда предметъ. Нѣкоторые изслѣдователи (Эйльманъ) выражали изумленіе, чтобы было возможно вѣрить такому очевидному обману знахаря. На это нужно отвѣтить указаніемъ на тѣ факты, что не только окружающіе дикари вѣрили знахарю, но и самъ онъ вѣрилъ себѣ, какъ знахарю, и въ случаѣ своей болѣзни приглашалъ на помощь другого знахаря. Здѣсь просто сказалась очень ясно алогичность религіознаго мышленія и примитивность вообще мышленія того времени. Эта алогичность наблюдается даже у современныхъ вѣрующихъ людей. Для доказательства слѣдуетъ лишь спросить, напримѣръ, католика, какъ онъ объясняетъ неплодное зачатіе Дѣвы Маріи. Никакого логичнаго и причиннаго объясненія мы въ отвѣтъ не получимъ. Такими чертами въ общемъ характеризуется элементарный видъ культа, культъ душъ, духовъ и знахарство.

III. Возникновеніе тотемизма.

На почвѣ вѣры въ духовъ и культа ихъ возникаютъ тотемическія вѣрованія и соотвѣтствующій имъ культъ, а также получаетъ дальнѣйшее развитіе и культъ предковъ. Тотемизмъ имѣетъ свои корни отнюдь не въ религіозной жизни и въ началѣ выступаетъ передъ нами безъ религіозной окраски. Но что же такое тотемизмъ и какъ онъ возникъ? Тотемизмъ есть опредѣленный соціальный строй. Онъ характеризуется тѣмъ, что люди живутъ болѣе крупными, чѣмъ прежнія орды, обществами, изъ которыхъ каждое носитъ имя какого-нибудь животнаго или растенія, и сочлены такого общества не имѣютъ права вступать въ половую связь между собой. Ясно, что для тотемизма важны два элемента: 1) имя животнаго или растенія и 2) обычай

экзогамности, т. е. запрета сочленамъ вступать между собой въ половое сожительство. Ни тотъ ни другой не содержатъ въ себѣ пока ничего религіознаго. Но тотъ и другой необходимы, чтобы потомъ къ нимъ привзошли еще иные элементы, и въ результатѣ возникли тотемическіе вѣрованія и тотемическій культъ. Чтобы выяснить происхожденіе и существо этого культа, мы разсмотримъ сначала, какъ сочетались между собой указанные выше два элемента. Въ старыхъ австралійскихъ ордахъ, гдѣ съ наибольшей полнотой былъ изслѣдованъ тотемизмъ, можно было различать три поколѣнія членовъ: 1) поколѣніе дѣдовъ, 2) поколѣніе отцовъ и 3) поколѣніе дѣтей.

Послѣдняя категорія лицъ была, обычно, молода для брака, а для двухъ первыхъ издавна существовалъ строгій запретъ, чтобы мужчины и женщины первой и второй группы имѣли между собой половыя связи. Интимныя отношенія допускались только между мужчинами и женщинами одного и того же колѣна. Но факты говорятъ за то, что понемногу и они были запрещены, и тогда общественныя группы становились экзогамными союзами кровныхъ родственниковъ. Воцареніе экзогаміи предопредѣлило возникновеніе тотемическаго общества. Въ самомъ дѣлѣ, теперь мужчина одной орды могъ взять жену только изъ какой-либо другой орды. Переходя въ чужую орду, женщина принимала имя этой орды и забывала названіе своей родной. (Обычно, орды въ Австраліи обозначались по имени мѣста, которое заселяли). Но обыкновеніе, чтобы женщина при каждомъ переходѣ измѣняла названіе, легко могло имѣть своимъ послѣдствіемъ нарушеніе экзогаміи. Это ясно изъ слѣдующихъ соображеній.

Когда въ орду вступала женщина сосѣдней группы, то очевидно, что прежнее территоріальное обозна-

ченіе орды теперь уже не говорило о томъ, что въ составѣ ея находятся только кровные родственники—въ ней могли быть женщины совсѣмъ иныхъ родственныхъ связей. И ни одинъ членъ сосѣдней орды А., вступая въ бракъ съ женщиной орды В., не могъ, въ силу этого, поручиться, что она ему не родственница: она могла быть дочерью женщины, когда то ушедшей изъ орды А. въ орду В... и т. п. Какъ же можно было избѣжать такихъ нарушеній экзогаміи? Только строгой фиксаціей родственной группы. И мы видимъ, какъ постепенно, на ряду съ территоріальнымъ обозначеніемъ орды, возникаетъ новое обозначеніе для родственнаго или тотемическаго союза. Это обозначеніе дается обычно въ честь какого-либо животнаго или растенія. Общее наименованіе такихъ животныхъ и растеній—„тотемъ“, отсюда и названіе всего соціальнаго строя — тотемическій. Принадлежность къ опредѣленному тотемическому союзу ясно показывала теперь, какой бракъ былъ нарушеніемъ обычая экзогаміи и какой нѣтъ.

Дальнѣйшей эволюціей зародившагося союза было развитіе культа того животнаго или растенія, имя котораго союзъ носилъ. Какимъ же образомъ это произошло? По мѣрѣ того, какъ члены кровнаго союза полнѣе сознавали свое единство, естественнѣе казалась имъ мысль, что единство ихъ союза основывается на единствѣ происхожденія, что союзъ ихъ имѣетъ одного общаго прародителя, духъ котораго и долженъ почитаться, какъ духъ тотема, имя котораго они носятъ. Этотъ духъ предка объявляется родовымъ героемъ. Все достопримѣчательное изъ прошлаго даннаго союза пріурочивается къ имени и дѣламъ духа перваго предка. А такъ-какъ тотемическій союзъ носилъ имя какого-нибудь животнаго или растенія (напримѣръ Ястреба, Эму, Кенгуру и т. д.), то нѣкоторые союзы представляютъ своего прародителя-основателя въ образѣ этихъ

животныхъ. Такое вѣрованіе можно найти у тотемическихъ группъ — Ирабунна, Вонкагнурра, Каитишъ и др. (живутъ въ центральной и южной Австраліи). Другіе тотемическіе союзы представляютъ себѣ предка въ образѣ человѣка, который, смотря по надобности, можетъ превращаться и въ образъ животнаго. Ближайшіе потомки предка, по представленію однихъ дикарей (Каитишъ), уже люди, по представленію другихъ (Урабунна) полу-люди, полу-животныя. Происхожденіе ихъ отъ предка представляется въ подробностяхъ тоже различно. По сказаніямъ однихъ союзовъ выходитъ, что прародитель сотворилъ своихъ преемниковъ, превративъ ихъ въ людей изъ звѣрей. У другихъ можно найти указаніе на то, что прародитель имѣлъ сожительство съ какой-либо женщиной (?) или самкой изъ звѣрей. Но какъ бы ни происходили потомки прародителя, они все-таки на свѣтъ явились и положили начало тотемическому союзу.

Если мы такъ долго остановились на этомъ, то лишь съ цѣлью подготовить почву для дальнѣйшихъ выводовъ. Тотемическимъ союзамъ, члены которыхъ уже пережили стадію вѣры и культа въ души и духовъ, союзамъ, которые успѣли забыть дѣйствительное значеніе своего имени въ честь животнаго или растенія, было такъ легко въ своемъ тотемѣ видѣть образъ прародителя, создателя, было такъ легко возвести его въ санъ верховнаго божества, что нѣтъ ничего удивительнаго, если такъ и было въ дѣйствительности. Прародитель — верховное божество тотема. А его ближайшіе преемники — суть „сыны божіи“, „герои“, „полубоги“. Въ послѣднихъ категоріяхъ миѳическихъ существъ не трудно увидѣть начало аналогичныхъ явленій культурной исторіи Греціи, Рима и т. д. (Вспомнимъ Геракла, Тезея и пр.).

Развитіе представленій о тотемныхъ божествахъ на этомъ не остановилось. Естественно было ожидать, что

сосѣдніе тотемическіе союзы, вслѣдствіе ихъ экзогамности, очень скоро срослись между собой весьма и весьма тѣсными родственными узами. Понемногу незамиренное отношеніе между ними смѣняется равновѣсіемъ и миромъ. Они устраиваютъ совмѣстныя празднованія (Корроббори), общія охоты и даже ведутъ союзныя войны. Съ измѣненіемъ соціальнаго уклада, должны были измѣниться и религіозныя вѣрованія. И они измѣняются. Послѣдовательно и естественно позднѣйшимъ поколѣніямъ, не помнящимъ о раздѣльномъ и незамиренномъ существованіи союзовъ, начинаетъ казаться, что у всѣхъ ихъ былъ когда-то общій родоначальникъ, что прародители каждаго союза въ отдѣльности только потомки его, изъ которыхъ каждый является божествомъ своего тотема. Такъ возникаетъ образъ новаго божества, болѣе отдаленнаго отъ конкретнаго человѣка, но зато и болѣе могущественнаго. Это Богъ, величайшій между великими и первѣйшій между первыми. Такія божества у образовавшихся вновь обширныхъ обществъ носятъ не одинаковыя названія: либо Прародитель (Urvater), либо Первосоздатель (Urerzeuger) и т. п. Интересно отмѣтить здѣсь такой фактъ. На Новомъ Мекленбургѣ (Архипелагъ Бисмарка) общественный строй характеризуется чертами матріархата и въ полномъ соотвѣтствіи съ этимъ мы находимъ тамъ, какъ верховное божество, Хинтубу-хетъ (Hintubu-het), такъ и божества отдѣльныхъ тотемовъ не мужского, а женскаго пола.

Описанную выше систематизацію божествъ на высшія и низшія съ особенной ясностью можно наблюдать на вѣрованіяхъ жителей Новой Гвинеи, въ Полинезіи и континентальной Австраліи, гдѣ произошла упомянутая интеграція отдѣльныхъ мелкихъ союзовъ въ общіе. Однако, начавшаяся систематизація божествъ, стоящая въ полномъ соотвѣтствіи съ общественной интеграціей,

шла еще и въ другомъ направленіи, въ соотвѣтствіи съ общественной дифференціаціей. Слѣдствіемъ общественной дифференціаціи явилось нѣкоторое обособленіе поселеній (хотя бы и неосѣдлыхъ) въ предѣлахъ тотемическаго союза, особенно подъ вліяніемъ количественнаго роста послѣдняго, и дальше — отдѣльныхъ семей (хотя и не повсюду—на островахъ Самоа, Новой-Зеландіи, Каролинскихъ, Таити, въ Сѣв. Америкѣ, Бразиліи и др.). И вмѣстѣ съ этимъ выдѣляются божества болѣе низшаго разряда, божества селеній, семейнаго очага и т. д. Чтобы наглядно представить всю систему божествъ по вѣрованіямъ этой ступени развитія общества, возьмемъ наиболѣе яркій конкретный примѣръ: вѣрованія жителей острова Таити. Божества распадаются на пять группъ. Къ первой принадлежатъ самыя высшія: муж. пола Тараоа (Тагаоа) и женскаго пола Хина (Hina) — создатели Таитійцевъ. Ко второй группѣ принадлежатъ дѣти, внуки и правнуки первосоздателей; они положили начало населенію различныхъ острововъ, лежащихъ вокругъ Таити. Къ третьей— божества отдѣльныхъ поселеній въ предѣлахъ крупныхъ союзовъ на островахъ. Къ четвертой — семейные боги. Наконецъ къ пятой — божества-души недавно умершихъ людей, частью добрые, частью злые (демоны).

Такова схема. Здѣсь необходимо обратить вниманіе на послѣднюю группу. Не возвращаетъ ли насъ эта группа божества снова ко временамъ культа душъ? Въ самомъ дѣлѣ, если тотемизму предшествовалъ описанный выше культъ духовъ, то когда же исчезли вѣрованія въ нихъ? Мы все время разсуждаемъ о тотемизмѣ такъ, какъ будто культъ духовъ тутъ не при чемъ. Въ дѣйствительности же, если вдуматься, то тотемизмъ вырастаетъ изъ культа духовъ. Иначе, откуда бы было это представленіе о духѣ прародителя, его преемникахъ, демонахъ и т. д. На примѣрѣ Таитійцевъ

это особенно ясно. Въ духовъ и теперь вѣрятъ и предковъ чтутъ. Но въ то время, какъ чистый культъ духовъ ограничивается только вѣрой въ души умершихъ обыкновенныхъ людей, теперь центръ тяжести перемѣщается. Души умершихъ обыкновенныхъ людей составляютъ категорію низшихъ божествъ. Почитаютъ лишь умершихъ изъ близкихъ колѣнъ, а объ остальныхъ забываютъ, и это вполнѣ естественное слѣдствіе количественнаго и пространственнаго роста обществъ. Зато сильнѣе вѣрятъ въ божества болѣе отдаленныя отъ человѣка, въ божества болѣе абстрактныя, какъ, напримѣръ, Прародитель, Первосоздатель и т. п. Боги тотемическаго быта поэтому болѣе могущественны, и это соотвѣтствуетъ расширившимся горизонтамъ человѣческаго разума. Человѣкъ теперь объясняетъ именемъ Бога и болѣе величественныя и загадочныя явленія міра, напримѣръ, сотвореніе его.

IV. Сотвореніе міра.

Если ранѣе, въ періодъ культа духовъ, человѣкъ способенъ былъ объяснять, какъ слѣдствіе вліянія духа, лишь очень незначительныя явленія: непонятный шумъ, который ему слышится, крутизну скалы, рѣдкую форму древеснаго ствола и т. п., то теперь человѣкъ интересуется даже проблемой возникновенія самого міра. Кто же создалъ міръ? Вполнѣ естественно, что тотемическій человѣкъ отвѣчаетъ: Богъ, тотъ самый Богъ, который является и создателемъ общества, съ которымъ живетъ вопрошающій. Но этотъ, казалось бы, простой отвѣтъ требуетъ поясненій. Прежде всего: о созданіи какого міра идетъ здѣсь рѣчь? Только того міра, который окружаетъ непосредственно человѣка того времени. Это—не вселенная образованнаго европейца. До такой абстрактности человѣчество тогда еще не доразвилось. Міръ полудикаго человѣка есть всегда кон-

кретно-данный, его окружающій. Вотъ почему всѣ саги и миѳы о твореніи у этихъ людей облечены въ краски опредѣленной мѣстности. Затѣмъ полудикій человѣкъ не понимаетъ творенія изъ ничего. Чувственный опытъ его учитъ, что изъ ничего ничего не бываетъ. Точно также, наконецъ, всѣ данныя путешественниковъ въ тѣ мѣста стараго и новаго свѣта, гдѣ разсматриваемая ступень общественной эволюціи еще значительно сохранилась, говорятъ за то, что люди этихъ мѣстъ не понимаютъ и не представляютъ себѣ творенія словомъ. Для нихъ существуетъ лишь творчество дѣйствіемъ. Поэтому мы очень часто встрѣчаемъ въ соотвѣтствующихъ сказаніяхъ и миѳахъ разсказы, какъ Богъ, желая создать, напримѣръ, островъ сбрасываетъ съ неба землю, камни и т. п. Изъ всего предыдущаго слѣдуетъ, что твореніе міра Богомъ понимается здѣсь только въ смыслѣ преобразующей и организующей дѣятельности божества; а матеріалы для него уже даны, но они находятся въ хаотическомъ состояніи.

При этомъ, анализируя миѳы и сказанія о твореніи у различныхъ народовъ, можно установить съ наглядностью такой законъ: чѣмъ менѣе развитъ народъ въ культурномъ отношеніи и, прежде всего, чѣмъ примитивнѣе его орудія производства (австралійцы, напримѣръ), тѣмъ болѣе узкую сферу творенія имѣетъ его божество. И, наоборотъ, всякій прогрессъ въ культурѣ, въ способахъ добыванія себѣ пропитанія знаменуется постепеннымъ расширеніемъ дѣятельности божества (таковы представленія жителей острововъ Самоа, Таити и др.). Въ то время, какъ божество континентальныхъ Австралійцевъ творитъ лишь людской родъ, свѣтила, улучшаетъ устройство земли,—сама же земля, растенія и животныя уже существуютъ.—Богъ упомянутыхъ болѣе развитыхъ островитянъ проявляетъ и большую дѣятельность. Вначалѣ, полагаютъ они, было только обширное море, а надъ

нимъ возвышался небесный сводъ. Божество—Тангалоа (Tangaloa) со своими дѣтьми жилъ на небѣ. Тангалоа послалъ съ неба свою дочь въ образѣ голубя искать землю. Голубь вернулся послѣ безрезультатныхъ поисковъ. Онъ былъ посланъ вновь... По однимъ сказаніямъ, онъ на этотъ разъ нашелъ небольшой клочекъ земли, который и превратился потомъ въ островъ. По другимъ, и на этотъ разъ голубь вернулся ни съ чѣмъ. Тогда Тангалоа бросилъ съ неба большой обломокъ скалы. Этимъ актомъ и было положено начало островамъ. Мы видимъ, что, по второй версіи, несомнѣнно позднѣйшей, актъ творенія болѣе сложенъ по сравненію какъ съ первой версіей островитянъ, такъ и съ представленіями континентальныхъ австралійцевъ. И это вполнѣ соотвѣтствуетъ уложенію жизни.

Представленія у жителей пустынь и горъ отличаются отъ только что описанныхъ представленій островитянъ лишь тѣмъ, что они рисуютъ себѣ изначальное состояніе міра не въ видѣ водной, а въ видѣ оголенной и пустынной сухопутной равнины. Таковы представленія восточно-африканскаго народа Мазаевъ (Masai) и др. Кромѣ того, во многихъ космогоническихъ миѳахъ Полинезіи можно встрѣтиться съ такими мыслями, что причина творенія міра кроется не въ Богѣ, а въ таинственной изначальной міровой силѣ, что прародитель и Богъ есть также ея порожденіе. Разгадка такой коллизіи лежитъ въ томъ, что эти миѳы позднѣйшаго происхожденія и они знаменуютъ уже начало перехода къ новому не тотемическому и болѣе абстрактному представленію божества и творенія. И вообще, при изученіи религіозныхъ вѣрованій народовъ весьма важно обнаружить правильный путь наслоеній въ нихъ: съ этой точки зрѣнія въ нихъ исчезаетъ множество вопіющихъ на первый взглядъ противорѣчій, противорѣчія обращаются просто въ наслоенія во времени и наслоенія эти указываютъ на постепенный путь развитія даннаго народа.

V. Небо и преисподняя.

Выше мы уже упоминали, что дикіе вѣрятъ въ загробный міръ. Имъ кажется, что за гробомъ души умершихъ продолжаютъ земное существованіе въ особо предназначенныхъ мѣстахъ. Начало такого вѣрованія лежитъ еще въ періодѣ культа духовъ. Но тотемизмъ внесъ въ эти вѣрованія такъ много своеобразныхъ дополненій, что имѣетъ большое значеніе остановиться на данномъ вопросѣ особо.

По выходѣ изъ тѣла, душа блуждаетъ вокругъ него. Она заходитъ въ близлежащія пещеры, деревья и т. п. Но, какъ человѣкъ, утомившись на охотѣ, ищетъ отдыха, такъ и душа утомляется постоянно кочевать съ мѣста на мѣсто, и у нея возникаетъ потребность въ постоянномъ мѣстѣ отдыха. Первоначально небо и является такой загробной страной отдыха духовъ. Эта загробная страна рисуется различнымъ народамъ — различно. По преставленіямъ австрійцевъ континента она лежитъ подъ землей, въ одинокой и неприступной мѣстности. Жители пустыни рисуютъ себѣ эту сторону по ту сторону горизонта, гдѣ солнце опускается въ море, на островѣ; горцы представляютъ ее на горѣ, въ скалахъ. Души въ своемъ пристанищѣ, какъ уже говорилось выше, въ общемъ продолжаютъ жить по земному: онѣ работаютъ, веселятся. Порой возвращаются въ посюсторонній міръ и принимаютъ участіе въ дѣлахъ живыхъ людей, либо имъ помогая, либо противодѣйствуя. Въ представленіяхъ загробной страны различными народами можно подмѣтить такое правило: чѣмъ легче и радостнѣе общественная земная жизнь людей (племена Новой Гвинеи: Коита, Массимъ), тѣмъ болѣе красочна страна мертвыхъ, и наоборотъ (Архипелагъ Бисмарка, пастушьи племена Африки). Первоначально страна мертвыхъ доступна душамъ всѣхъ умершихъ безъ различія. Но это продолжается лишь до тѣхъ поръ, пока

общество сравнительно однородно. Съ возникновеніемъ же на хозяйственной основѣ соціальной дифференціаціи и неравенства, страна мертвыхъ раздѣляется на отдѣлы. Въ лучшемъ находятся души соціально-сильныхъ лицъ—вождей, храбрыхъ воиновъ, жрецовъ, въ худшемъ—души обыкновенныхъ смертныхъ и рабовъ, если они были. Въ дальнѣйшемъ отдѣлы эти окончательно отрываются одинъ отъ другого и помѣщаются даже въ совершенно различныхъ мѣстахъ. Лучшій помѣщается въ воздухѣ, на высокой горѣ или по ту сторону небеснаго свода; худшій—на отдаленномъ, пустынномъ островѣ, подъ землей или подъ водой. (Ср. вѣрованія жителей австралійскихъ острововъ Фити, Кука и проч...). Здѣсь мы имѣемъ начало раздѣленія загробной страны на небо (рай) и преисподнюю (адъ). Только сильнѣйшіе попадаютъ въ рай. Какъ же происходитъ отборъ ихъ? Пояснимъ это на примѣрѣ вѣрованій жителей о. Фити. Душа умершаго, спустя нѣкоторое время послѣ смерти, отправляется въ страну мертвыхъ. На тропинкѣ туда ее встрѣчаетъ уничтожитель душъ—Сану. Если душѣ удастся счастливо избѣжать гибели, то она представляется для испытанія къ прародителю жителей Фити. Отважные, т. е. тѣ, кто на землѣ былъ могучимъ, предназначаются имъ для рая, остальные—для ада. Счастливые здѣсь, такимъ образомъ, счастливы и тамъ. Идея спасенія души служеніемъ Божеству и добродѣтели на этой ступени развитія еще чужда народамъ. Но почва для нея уже приготовляется, хотя бы въ вышеописанныхъ представленіяхъ туземцевъ о. Фити—въ идеѣ испытанія души борьбою съ Сану и свидѣтельствомъ (судилищемъ) Божества.

VI. Тотемизмъ и его нравственно-религіозный культъ.

Изъ того, что было изложено выше, намъ кажется ясно, что корень возникновенія и развитія религіоз-

ныхъ вѣрованій лежитъ не въ страхѣ передъ внѣшней природой, а въ загадкахъ лично-человѣческой и въ условіяхъ общественной жизни. Этотъ тезисъ станетъ еще болѣе обоснованнымъ, когда мы перейдемъ къ сферѣ этической жизни. Нормы поведенія человѣка въ обществѣ имѣютъ, безусловно, общественное происхожденіе. Однако, какъ на первой ступени религіозныхъ вѣрованій, такъ на второй и на послѣдующихъ, человѣчество приписываетъ эти нормы волѣ своихъ Боговъ. Оно считаетъ, что эти нормы установлены божествомъ. Ихъ общественное происхожденіе забывается, и этика становится вѣтвью религіи. Только въ этомъ обстоятельствѣ нужно искать объясненіе тому явленію, почему право и нравственность первобытнаго человѣка насквозь пропитаны сакральными элементами, и почему они косны: человѣкъ сторонится всякихъ новшествъ, считая ихъ посягательствомъ человѣческаго на божеское. Религіозныя вѣрованія и примыкающія къ нимъ этическія нормы принимаютъ съ теченіемъ времени характеръ слишкомъ стойкой системы, чтобы незначительное новшество разбило ее. Зато, бываютъ въ соціальномъ укладѣ ломки и революціи, которыя потрясаютъ и формы этико-религіозной жизни. Таковъ громадный, хотя и постепенный, переворотъ можно видѣть въ переходѣ къ тотемизму. Однако, на почвѣ новыхъ соціальныхъ условій выростаютъ, какъ мы видѣли, новыя религіозныя вѣрованія и, въ полномъ соотвѣтствіи съ послѣдними, развивается система сакральной этики. Нашей задачей въ дальнѣйшемъ и является краткая характеристика основныхъ институтовъ этой этики періода тотемизма.

Обрѣзаніе. Первоначально оно не имѣло никакого религіознаго значенія. До тотемизма обрѣзаніе служило знакомъ, что человѣкъ достигъ половой зрѣлости и переходитъ въ разрядъ взрослыхъ. Оно сопро-

вождалось обычно еще выбитіемъ у юноши нѣкоторыхъ зубовъ, прокалываніемъ носовой перемычки, гдѣ подвѣшивалось украшеніе. Значеніе обряда измѣняется съ возникновеніемъ тотемизма и боготворенія предка тотема. Тотемное божество, какъ мы знаемъ, представляется человѣку и болѣе отъ него удаленнымъ и болѣе могучимъ, чѣмъ духъ умершаго въ періодъ культа духовъ. Поэтому, разъ при тотемизмѣ самое начало союза возводится къ богу-тотему, то къ нему же возводится и обычай обрѣзанія. Первоначальное значеніе его забывается. Обрѣзаніе начинаетъ служить символомъ того, что данный человѣкъ какъ бы соединенъ съ божествомъ, извѣстенъ ему; вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ какъ бы связывается и со всѣмъ тотемическимъ союзомъ. Что обрѣзаніе становится символомъ сверхъестественнаго установленія связи между человѣкомъ и божествомъ и людей между собой—доказательствомъ тому служитъ самая форма совершенія его, наблюдавшаяся какъ въ Австраліи, такъ и въ южной Африкѣ и Америкѣ. Кровь, которая получалась при обрѣзаніи, предлагалась богу-тотему. Если одновременно совершалось обрѣзаніе надъ нѣсколькими лицами, то кровь ихъ смѣшивалась между собой въ знакъ союза. Обрѣзаніе, какъ извѣстно, очень хорошо знакомо и закону Моисееву. И то, что по этому закону обрѣзаніе совершается надъ младенцемъ, показываетъ, насколько было забыто впослѣдствіи первоначальное общественное значеніе обрѣзанія, какъ символа возрастной зрѣлости индивида, и насколько оно стало морально-религіознымъ обычаемъ.

Погребеніе. Если въ обрѣзаніи человѣкъ пріобрѣталъ нравственную связь со всѣмъ союзомъ, то погребеніе при тотемизмѣ должно было играть также большую соціальную роль: оно должно стать дѣломъ всего союза, потому что всѣ члены его теряютъ своего

брата (Говиттъ). И мы дѣйствительно находимъ въ различныхъ мѣстахъ земного шара, что погребеніе сопровождается богатѣйшими церемоніями. Учавствуетъ въ немъ весь союзъ. Кто изъ союза тѣснѣе былъ связанъ съ умершимъ, тотъ принимаетъ большее участіе въ погребеніи его. Не только ставится пища на могилу для души умершаго, но и приносится жертва богу-тотему. Въ видѣ общаго прощанія съ умершимъ, устраивается общій обѣдъ, на которомъ нѣкоторыя племена считали долгомъ немного поѣсть мяса или жиру отъ трупа, чтобы засвидѣтельствовать свое единство съ умершимъ.

Общія празднества. По мѣрѣ того, какъ укрѣплялась мысль о происхожденіи тотемическаго союза отъ бога-тотема, самый фактъ этого происхожденія долженъ былъ казаться и болѣе удивительнымъ и величественнымъ, особенно съ количественнымъ ростомъ союза. Коллективное настроеніе восторга и благодарности божеству выливается, въ концѣ концовъ, въ устройство общихъ празднествъ во имя божества и процвѣтанія союза. Празднества сопровождаются обычно (у австралійцевъ и др.) танцами, однообразными ритмическими выкриками, разрисовываніемъ тѣла и т. п. Такія празднества мало-по-малу принимаютъ характеръ морально-религіознаго обычая.

Т а б у. Всегда и всюду людьми не употреблялись въ пищу цѣлыя категоріи растительныхъ и животныхъ продуктовъ; нѣкоторыя изъ нихъ не употребляются постоянно, а другіе только въ извѣстный періодъ года. Мотивомъ этого служила опасность ихъ для жизни: отрава, вредъ и проч. Эти запреты у дикарей носятъ общее имя „табу“. Тотемизмъ выработалъ совсѣмъ иной взглядъ на „табу“. Прежде всего было наложено „табу“ на то растеніе или животное, имя котораго носилъ тотемическій союзъ; исключенія изъ этого правила

допускались лишь въ дни общихъ празднованій, въ цѣляхъ прославленія тотема. Затѣмъ, „табу“ было наложено и на всѣ пищевые продукты, которые имѣли хоть какое-нибудь отношеніе къ тотему. И все то, что ранѣе было „табу“ по мотиву вреда, теперь стало „табу“ по причинѣ святости. Только въ періодъ голода, нужды— особыми пріемами — „табу“ снималось съ нѣкоторыхъ, даже священныхъ предметовъ.

Жертвоприношеніе въ періодъ тотемизма также принимаетъ существенно иныя формы, чѣмъ ранѣе. Боги стали сильнѣе, и потому имъ приносятся большія жертвы, сопровождаемыя многообразными церемоніями, Жертвы увеличиваются также подъ вліяніемъ роста хозяйственныхъ завоеваній людей. Типъ хозяйственной жизни вліяетъ на жертвоприношеніе еще и съ другой стороны: составъ жертвы (хлѣбъ, мясо, рыба и т. п.) зависитъ отъ того, каково (земледѣліе, скотоводство) хозяйство даннаго племени. Послѣднее обстоятельство очень существенно. Наблюдались случаи, когда, съ измѣненіемъ хозяйственной жизни, и характеръ жертвоприношеній и даже образъ самого божества мѣнялся: если прибрежные жители-рыболовы принуждены были уходить во внутрь острова и питаться тамъ растительной пищей, то и божество изъ образа рыбы превращается съ вѣками въ образъ растенія или какого-нибудь животнаго, сохраняя часто старое названіе (Полинезія и др. мѣста).

VII. Культъ природы.

Но постепенно тотемизмъ умираетъ. Какъ система религіозныхъ вѣрованій, онъ замѣняется культомъ природы. Изъ послѣднихъ строкъ предыдущей главы мы уже видимъ, насколько тѣсно связанъ образъ божества съ соціально-хозяйственнымъ строемъ. А между тѣмъ, именно эволюція хозяйственнаго строя шла

вразрѣзъ, съ нѣкотораго времени, съ системой тотемизма. Хозяйственная эволюція выражалась въ томъ, что улучшались орудія производства людей, и они переходили къ болѣе устойчивымъ системамъ хозяйства: отъ звѣроловства и пастушества — къ земледѣлію. Благодаря этому, люди стали лицомъ къ лицу съ природными силами своего мѣста, съ теплотой солнца, съ живительной силой дождя и невзгодами зимы. Всѣ просьбы ихъ къ богамъ, естественно, больше и больше были наполнены мольбами о „благорастворенiи воздуховъ“ и „изобилiи плодовъ земныхъ“. А если къ этому прибавить еще то, что параллельно шло сліяніе тотемическихъ союзовъ въ племена и народы (путемъ ли завоеваній или мирно), то будетъ ясно, почему тускнетъ образъ божества, какъ прародителя и основателя союза. Боги все болѣе и болѣе выступали какъ высшія силы, управляющія явленіями природы: Богъ солнца, Богъ вѣтра, Богъ грома и молніи и т. д. Иначе говоря, образовывались тѣ политеистическія системы вѣрованій, которыя намъ хорошо извѣстны изъ исторіи древняго востока, германскихъ и славянскихъ народовъ. Разъ они, сравнительно, хорошо изучены, то нѣтъ нужды на нихъ останавливаться подробно. Однако, въ цѣляхъ доказательства тезиса, что на почвѣ тотемизма вырастаетъ культъ природы, укажемъ на одинъ примѣръ. Когда испанцы побѣдили перуанскій народъ Инковъ, они нашли у нихъ поклоненіе слѣдующимъ божествамъ: Виракочанъ—творецъ всего, который, по всѣмъ даннымъ, ранѣе былъ тотемнымъ божествомъ, но къ тому времени уже въ значительной степени потерялъ его черты; Вака — родоначальникъ нѣсколькихъ племенъ; Паккариска и Конта. Изъ нихъ Вака въ центрѣ страны Инковъ почитался еще какъ чисто тотемное божество. Но уже въ сѣверно-земледѣльческой части государства онъ въ значительной степени превратился въ

бога земледѣлія. Кромѣ того, когда еще сами Инки производили въ Перу свои завоеванія, то они огнемъ и мечемъ распространили среди туземцевъ вѣру въ четыре фратріархальныя божества: Ванакаури (Богъ войны), Инти (Богъ солнца), Апу-Килья (Богъ луны) и Чуки-Ильяльяпа (Богъ грома и молніи). Какъ показываютъ названія, эти фратріархальныя божества даже для самихъ Инковъ были не столько тотемическими богами, сколько олицетвореніемъ силъ природы. Для покоренныхъ же они всецѣло стали божествами природныхъ явленій, ибо они не знали тотемнаго характера этихъ божествъ. Этотъ примѣръ наглядно показываетъ постепенную смѣну тотемизма культомъ природы.

Заключеніе.

Такимъ образомъ, оба тезиса, выставленные въ началѣ статьи, можно считать доказанными: 1) религія есть феноменъ общественный и 2) она развивалась отъ культа духовъ къ тотемизму и далѣе къ культу природы. Противъ второго положенія, впрочемъ, обычно, начиная съ Макса Мюллера, возражаютъ, говоря, что данная схема не подходитъ къ развитію древне-индійской религіи: отправнымъ пунктомъ послѣдней является будто бы культъ природы, а не анимизмъ. Однако, достаточно внимательно изучить гимны Ригведы (памятникъ древне-индійской религіи), чтобы убѣдиться въ неправильности даннаго утвержденія. 15-й гимнъ 10-й книги Ригведы, напримѣръ, содержитъ въ себѣ приблизительно слѣдующее: „Подымитесь вы, посредники—умершіе отцы, отошедшіе въ царство духовъ, вы, благосклонные, вѣрные и святые предки, услышьте нашъ призывъ“. Если бы у древнихъ арійцевъ не было никогда культа духовъ и тотемизма, то чѣмъ объяснить ихъ обращенія къ предкамъ, упоминанія о странѣ духовъ и т. п., каковыя мы находимъ въ приведенномъ

стихѣ, а также и въ другихъ многочисленныхъ стихахъ Ригведы? (См. книга 10, гимны 14, 15, 16, 58; кн. VI, гм. 6 и др.). Изслѣдователи религіи склонны были думать, что эти мѣста вполнѣ объяснимы просто какъ игра поэтической фантазіи арійцевъ. Но такъ можно было говорить, пока не знали вѣрованій австралійскихъ, африканскихъ и американскихъ дикихъ племенъ. Зная же эти вѣрованія и сопоставляя съ ними указанныя мѣста Ригведы, нельзя не убѣдиться, что въ гимнахъ Ригведы мы имѣемъ дѣло съ пережитками тотемизма и культа духовъ. Только предполагая это, мы поймемъ вполнѣ древне-индійскую религію. Въ частности, для подтвержденія укажемъ на образъ Бога Индры. Чѣмъ объяснить, что, по мѣрѣ перехода изслѣдователя къ болѣе позднему времени, образъ Бога мѣняется? Сначала онъ Богъ племени, потомъ Богъ войны, затѣмъ онъ хранитель стадъ и, наконецъ, Богъ солнца? Только тѣмъ, очевидно, что въ началѣ онъ тотемное божество, впослѣдствіи же Богъ природы. А то, что онъ выступаетъ передъ нами какъ божество различныхъ силъ природы—это не удивительно. Мы знаемъ, что такая эволюція въ образѣ божества всегда имѣетъ своей причиной развитіе общественно-хозяйственной жизни народа. Такимъ образомъ, падаетъ послѣднее возраженіе противъ защищаемаго здѣсь взгляда на развитіе религіи.

П. А. Сорокинъ.

Эмиль Дюркгеймъ о религіи [1]).

Чтобы не затеряться въ деталяхъ и уловить основную схему теоріи религіи Дюркгейма, мы теперь же выдѣлимъ тѣ пункты, которые составляютъ „скелетъ“ Дюркгеймовскаго пониманія религіи и этаповъ ея развитія. Эти пункты таковы: 1) Что такое религія, 2) Каковы элементарныя формы религіозныхъ вѣрованій, 3) Каковы первоначальныя формы религіознаго культа, 4) Гдѣ лежитъ источникъ происхожденія религіи, и 5) Какова соціальная роль религіи и ея будущія судьбы. Всѣ остальные вопросы и положенія, имѣющіеся въ книгѣ Дюркгейма, могутъ быть здѣсь обойдены, ибо они составляютъ лишь „узоры“, а не основной „утокъ“ теоріи.

§ 1. Понятіе религіи.

Прежде, чѣмъ изслѣдовать характеръ первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованій, нужно, очевидно, имѣть то или иное опредѣленіе религіи. Разъ нѣтъ опредѣленія ея, то мы ничего не можемъ сказать и о формахъ религіозныхъ вѣрованій, такъ какъ въ этомъ случаѣ мы не имѣемъ никакого критерія для отнесенія или неотнесенія того или иного явленія къ классу религіозныхъ фактовъ. Опредѣленій религіи существуетъ не мало. Наиболѣе обычными и популярными являются два теченія: одни, какъ, напримѣръ, Спенсеръ и Максъ Мюллеръ, опредѣляютъ религію, какъ систему вѣрованій въ

1) E. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. (Paris. Alcan. 1912 г. 647 стр.).

сверхъестественныя силы; другіе же, какъ, напримѣръ, Альборъ Ревилль и отчасти Эдуардъ Тейлоръ, опредѣляютъ религію, какъ вѣрованіе въ связь человѣка съ Богомъ или какъ вѣрованіе въ существованіе духовъ. Ни то, ни другое опредѣленіе, по мнѣнію Дюркгейма, не можетъ быть принято. Первое потому, что вѣрованіе въ сверхестественныя силы, очевидно, предполагаетъ уже наличность представленій объ естественныхъ силахъ, или объ естественномъ порядкѣ вещей; иными словами, оно предполагаетъ уже дуализмъ естественнаго и неестестественнаго. Между тѣмъ этотъ дуализмъ первобытному уму совершенно неизвѣстенъ: то, что намъ кажется сверхъестественнымъ, не могло быть таковымъ для первобытнаго человѣка, ибо у него отсутствовало само раздѣленіе явленій на естественныя и сверхъестественныя. Второе опредѣленіе негодно въ силу того, что имѣются весьма крупныя религіи, которымъ неизвѣстно понятіе божества и духовъ, или, во всякомъ случаѣ, они играютъ здѣсь второстепенную и незначительную роль. Примѣромъ такой религіозной системы можетъ служить буддизмъ, который можетъ быть охарактеризованъ, какъ религія безъ божества. Въ силу этихъ основаній приходится признать эти ходячія опредѣленія невѣрными.

Какъ же, въ такомъ случаѣ, опредѣлить религію? Что является характернымъ признакомъ религіозныхъ явленій? Эти вопросы разрѣшаются Дюркгеймомъ слѣдующимъ образомъ. Какую бы религію мы ни взяли, говоритъ онъ, въ каждой изъ нихъ мы найдемъ два основныхъ элемента; это, во-первыхъ, совокупность тѣхъ или иныхъ представленій (вѣрованій) и, во-вторыхъ, совокупность тѣхъ или иныхъ поступковъ, вызываемыхъ этими вѣрованіями и реализующихъ ихъ во внѣ (обряды, культъ). Таковы два элемента всякой религіозной системы. Теперь, чтобы окон-

чательно опредѣлить религію, нужно, очевидно, указать характерныя черты спеціально религіозныхъ представленій, отличающихъ ихъ отъ совокупности другихъ вѣрованій. Каковы же эти искомыя черты или, иначе, какова сущность религіозныхъ представленій? Такимъ искомымъ признакомъ, отличающимъ религіозныя представленія (вѣрованія) отъ другихъ идей, служитъ, по мнѣнію Дюркгейма, наличность въ нихъ дуализма, раздѣляющаго всѣ вещи и явленія на два міра; на міръ „священнаго (sacré) и на міръ „обычно-вульгарнаго", нечистаго (profane). „Подраздѣленіе міра на двѣ области, изъ которыхъ одна содержитъ все то, что священно, а другая все то, что „вульгарно" (profane), не священно,—есть отличительная черта религіозной мысли". Всякая религія, какъ примитивная, такъ и развитая, обладаетъ этимъ признакомъ, составляющимъ ея „ядро". Разъ найденъ отличительный признакъ религіозныхъ вѣрованій, то тѣмъ самымъ указано и то, какіе внѣшніе поступки относятся къ области религіозной жизни. Это будутъ, очевидно, тѣ поступки, которые реализуютъ во внѣ эти вѣрованія и вызываются ими. Совокупность ихъ и составляетъ то, что называется религіознымъ культомъ. Таковъ отвѣтъ Дюргейма на поставленный вопросъ. Но полученное опредѣленіе нуждается еще въ одномъ отличительномъ признакѣ, необходимомъ для отдѣленія религіи отъ магіи. Дѣло въ томъ, что указанными же чертами обладаютъ и магическія вѣрованія. Поэтому, чтобы не смѣшать въ одну группу религію и магію, Дюркгеймъ вводитъ новую добавочную черту, свойственную религіозной мысли и отсутствующую въ магіи. Магія, говоритъ Дюркгеймъ, всегда индивидуалистична; ея формулы и заклинанія всегда составляютъ достояніе одного или немногихъ индивидовъ, и по существу дѣла они не могутъ быть достояніемъ кол-

лектива. „Собственно же религіозныя вѣрованія всегда свойственны опредѣленному коллективу“. Именно, благодаря общности вѣрованій и единству вытекающаго изъ нихъ культа, совокупность отдѣльныхъ индивидовъ и становится тѣмъ самодовлѣющимъ соціальнымъ единствомъ, которое можно назвать церковью. Отсюда—полное опредѣленіе религіи будетъ таково: „Религія есть солидарная система вѣрованій и поступковъ, относящихся къ міру священнаго (relatives à des choses sacrées), т. е. отдѣленнаго отъ міра вульгарнаго, запрещеннаго“; вѣрованій и поступковъ, соединяющихъ въ одно моральное цѣлое, называемое церковью, всѣхъ тѣхъ, которые къ ней принадлежатъ“.

Таково опредѣленіе религіи. Приглядимся теперь къ тщательному анализу, которому подвергаетъ Дюркгеймъ первобытныя вѣрованія, основываясь на всей главнѣйшей литературѣ, относящейся къ данной области. Этимъ самымъ мы переходимъ ко второму изъ постановленныхъ нами вопросовъ.

§ 2. Элементарныя формы религіозныхъ вѣрованій.

Имѣя опредѣленіе религіи, мы уже можемъ перейти и къ изученію первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованій. Изученіе ихъ важно потому, что на первичныхъ ступеняхъ религіозныя явленія проще и потому болѣе доступны анализу. Произведя этотъ анализъ и выдѣливъ основные элементы религіи здѣсь, мы уже съ бо́льшимъ успѣхомъ можемъ подойти къ ислѣдованію болѣе развитыхъ религіозныхъ системъ и размотать подчасъ весьма сложный и запутанный клубокъ вѣрованій, образующихъ ту или иную религію. Относительно характера первобытныхъ вѣрованій, какъ извѣстно,

существуетъ нѣсколько теорій. Игнорируя второстепенныя отличія, всѣ эти теоріи могутъ быть сведены къ тремъ школамъ: одни, во главѣ съ Тэйлоромъ, утверждаютъ, что первобытной религіей является анимизмъ, другіе, во главѣ съ Максомъ-Мюллеромъ, защищаютъ теорію натуризма и, наконецъ, третьи считаютъ за первобытныя вѣрованія тотемизмъ.

Сущность анимизма сводится къ слѣдующему: зародышемъ всѣхъ религіозныхъ представленій и идей является вѣра въ существованіе души. Это представленіе о душѣ создалось на почвѣ такихъ антропобіологическихъ явленій, какъ сонъ, галлюцинація, летаргія, видѣніе тѣни и т. д. Засыпая, первобытный человѣкъ видѣлъ сны: въ то время, какъ тѣло его покоилось, другое его „я“ охотилось, разговаривало и т. д. Въ результатѣ такихъ явленій и создалось у первобытнаго человѣка представленіе о двойственности его „я“, изъ которыхъ одно „я“ затѣмъ и получило названіе „души“. Разъ выработалось представленіе о душѣ, то не трудно уже было дойти и до представленій о духахъ и духѣ вообще; духи—это тѣ же души, но души, навсегда покинувшія тѣло; смерть и есть это явленіе окончательнаго разрыва души съ тѣломъ. Порывая съ тѣломъ послѣ смерти, души становились духами и въ своей совокупности образовывали царство духовъ. Эти духи могли воплотиться въ какомъ-нибудь предметѣ; отсюда—вѣра въ одушевленность всего міра, отсюда же почитаніе отдѣльныхъ предметовъ (фетишизмъ) и явленій природы (натуризмъ). На этой почвѣ въ дальнѣйшемъ выросли представленія боговъ, Бога и всѣ основныя системы религіи. Такимъ образомъ, анимизмъ считаетъ исходнымъ пунктомъ религіозной эволюціи вѣру въ бытіе отдѣльной души, носящей въ значительной степени индивидуально-личный характеръ, а источникомъ религіи считаетъ не столько

соціальныя, сколько біологическія явленія (сонъ, летаргія и т. д.). Такова въ самыхъ краткихъ штрихахъ конструкція анимизма.

Теперь спросимъ себя, пріемлема ли она въ качествѣ исчерпывающаго отвѣта на вопросъ объ источникѣ и первоначальныхъ формахъ религіи? Для того, чтобы отвѣтить положительно на поставленный вопросъ, теорія анимизма, говоритъ Дюркгеймъ, должна дать удовлетворительный отвѣтъ на три вопроса: 1) какъ могло возникнуть представленіе о душѣ, 2) какъ оно могло сдѣлаться предметомъ культа и превратиться въ представленіе о духѣ вообще и 3) какъ на этой почвѣ могъ возникнуть культъ природы. Но уже отвѣтъ, даваемый ею на первый вопросъ, неудовлетворителенъ. Возникновеніе представленій о душѣ на почвѣ явленій сна и т. п. вовсе не такъ естественно и самоочевидно, какъ это кажется. Въ самомъ дѣлѣ, вмѣсто того, чтобы создать представленіе о „двойникѣ“, дикарь могъ скорѣе создать представленіе о томъ, что во время сна онъ способенъ видѣть на разстояніи; такъ какъ сны большей частью воспроизводятъ прошлое, то представленіе „двойника“ нисколько не разрѣшаетъ загадку такихъ сновъ. Но помимо того, съ точки зрѣнія анимизма необъяснимой становится сама суть проблемы: почему дикарь ищетъ объясненія такихъ фактовъ, какъ сонъ? Мало ли съ нами случается фактовъ, которые проходятъ мимо насъ, не возбуждая нашего любопытства; тѣмъ болѣе непонятно, почему первобытный человѣкъ, у котораго почти отсутствуютъ всякія спекулятивныя потребности, вдругъ заинтересовался явленіями сна и захотѣлъ отдать себѣ отчетъ въ нихъ. Что такое сонъ въ нашей жизни? Не болѣе ли вѣроятно, что „дикарь“ долженъ былъ бы скорѣе заняться объясненіемъ жизни, чѣмъ смерти, бодрствованія, чѣмъ сна? Въ силу этого объяснить про-

исхожденіе души, духа и т. д. путемъ чисто біологическихъ явленій (сна, летаргіи, etc.)—невозможно. Только тамъ, гдѣ уже есть представленіе о духахъ, сонъ могъ играть ту или иную роль, но самъ по себѣ онъ недостаточенъ для возникновенія представленія о душѣ.

Еще болѣе недостаточна теорія анимизма для объясненія второй проблемы: почему души стали предметомъ почитанія и какъ могло возникнуть представленіе о духахъ? Анимизмъ отвѣчаетъ, что смерть превращаетъ душу въ духъ, и отсюда выводитъ причину почитанія души. Но почему же душа, не являющаяся при жизни ни предметомъ почитанія, ни „священнымъ“ (sacré), вдругъ, послѣ смерти становится предметомъ обоготворенія, т. е. божествомъ. Вѣдь „смерть, съ точки зрѣнія дикаря, не прибавляетъ къ душѣ ничего новаго, кромѣ бо̀льшей свободы движеній“, и вѣрованія меланезійцевъ ясно показываютъ, что смерть, сама по себѣ, никакъ не можетъ вести къ обоготворенію души.

Далѣе, анимизмъ утверждаетъ, что первыми обоготворенными душами являются души предковъ и умершихъ людей. Если это правда, то слѣдовало бы ожидать, что чѣмъ примитивнѣе религія, тѣмъ бо̀льшее значеніе имѣетъ въ ней культъ предковъ. Однако, на дѣлѣ выходитъ не такъ: культъ предковъ свойствененъ развитымъ религіямъ, въ первобытныхъ же вѣрованіяхъ роль его очень мала.

Разъ это такъ, то анимизмъ теряетъ подъ собой почву.

Но мало того: если бы духи природы и божества были созданы по образцу человѣческой души, то они должны были бы быть и похожими на нее. Однако, это не такъ. Душа проводитъ почти все свое время внутри тѣла, духъ же живетъ почти всегда внѣ объектовъ. Первобытныя представленія о духахъ скорѣе зооморф-

ны и филоморфны, чѣмъ антропоморфны. Наиболѣе „священными“ предметами въ Австраліи являются не люди, а животныя и растенія. Слѣдовательно, анимизмъ плохо справляется и съ третьей проблемой.

Ко всему сказанному слѣдуетъ добавить то, что по конструкціи анимизма загадкой становится и повсемѣстное и повсевременное существованіе религіозныхъ явленій: съ этой точки зрѣнія религія есть лишь совокупность галлюцинацій, иллюзій и ошибокъ, не имѣющихъ никакой общественной цѣнности. Какъ же, въ такомъ случаѣ, явно безполезная вещь могла существовать такъ долго и играть такую крупную роль въ исторіи человѣчества? Неужели же естественный отборъ не удалилъ бы эту систему лжи, ошибокъ и иллюзій?

Таковы основные аргументы Дюркгейма противъ теоріи анимизма, представляющей попытку объясненія религіи на почвѣ біологіи и, въ частности, на почвѣ антропологіи и физіологіи. Мы изложили ихъ довольно подробно, чтобы рѣзче оттѣнить взгляды самого Дюркгейма.

Эти же возраженія примѣнимы и къ теоріи натуризма, которая страдаетъ еще добавочными, болѣе крупными недочетами. Сущность этой теоріи, въ томъ видѣ, въ какомъ ее формулировали Максъ Мюллеръ, Кунъ, Шварцъ, Штейнталь и Бреаль, сводится къ слѣдующимъ положеніямъ. Въ отличіе отъ анимизма, согласно которому божествами сдѣлались чистыя фикціи, несуществующіе въ реальности предметы (души), натуризмъ считаетъ такими обожествленными предметами реально-существующія явленія, именно, явленія и силы природы. Изучая религію Ведъ, говоритъ М. Мюллеръ, мы встрѣчаемся съ главнымъ божествомъ этой религіи Агни, который вначалѣ обозначалъ чисто матеріальный предметъ — огонь. Такое же божество было и у другихъ народовъ:

gnis—у латинянъ, ugnis—у литуанцевъ, ogny—у славянъ. Точно также однимъ и тѣмъ же божествомъ является санскритскій Dyaus, греческій Zeus, римскій Jovis, аллеманскій Zio, олицетворявшій громъ. Отсюда Мюллеръ дѣлаетъ выводъ, что первообразомъ всѣхъ этихъ позднѣйшихъ божествъ еще въ древности, въ эпоху Ведъ, было божество, которое затѣмъ у различныхъ народовъ и получило имена то Зевса, то Юпитера и т. д.

Второй основной тезисъ натуризма заключается въ слѣдующемъ. Человѣкъ сталъ обоготворять и почитать явленія природы потому, что на первыхъ порахъ она была для него сплошнымъ чудомъ, то прекраснымъ, то всего чаще ужаснымъ. Стоя лицомъ къ лицу съ ней, онъ не могъ не чувствовать своей зависимости отъ нея. Такова была психологическая почва для обоготворенія явленій природы.

Третій тезисъ натуризма отвѣчаетъ на вопросъ, почему безличныя явленія и силы природы приняли форму и образъ личныхъ боговъ. Отвѣтомъ служитъ гипотеза объ искажающемъ вліяніи языка, благодаря которому безличныя явленія стали личными богами. Дѣло въ томъ, что мыслить безъ словъ нельзя. Первоначальной же формой словъ были корни, которые были всегда глаголами и выражали собой то или иное дѣйствіе: напр., ударять, толкать, итти и т. д. Въ силу этого, когда человѣкъ хотѣлъ назвать какой-нибудь предметъ, онъ волей-неволей, долженъ былъ обозначать его, какъ нѣчто живое и дѣйствующее. Такъ, говоря о вѣтрѣ, онъ обозначалъ его какъ „нѣчто, что дуетъ“, солнце называлъ онъ словами „нѣчто, что свѣтитъ“ и т. д. Однимъ словомъ, въ силу вышеуказаннаго характера словъ, человѣкъ, разсказывая о явленіяхъ природы, не могъ не искажать ихъ, не могъ не оживотворять и олицетворять ихъ. На этой почвѣ въ дальнѣйшемъ и совершилось превращеніе

безличныхъ явленій природы въ живыя, личныя божества, огня въ Агни и т. д. Таковы тезисы натуризма.

Дюркгеймъ, критикуя эту теорію, выставляетъ такія возраженія. Прежде всего, говоритъ онъ, чрезвычайно спорно то тождество однохарактерныхъ боговъ (Agni, ignis и т. д.), на которое указываетъ Мюллеръ; спорно также, насколько удалось ему реконструировать древній пра-арійскій языкъ современныхъ индо-европейцевъ; наконецъ, новѣйшія изслѣдованія показываютъ, что ведійскія божества вовсе не были исключительно божествами природы, какими рисуютъ ихъ М. Мюллеръ и его школа. Основными же недочетами этой теоріи являются слѣдующіе: она утверждаетъ, что религіозныя вѣрованія, молитвы и культъ выражаютъ силы природы. Но если это такъ, то совершенно непонятно, какъ религія могла существовать во всѣ времена: непонятность эта вызывается тѣмъ, что эти вѣрованія изображаютъ явленія природы совершенно невѣрно, неточно и искаженно; въ силу этой практической цѣнности, въ смыслѣ воздѣйствія въ желательныхъ цѣляхъ на природу, эти вѣрованія не имѣли и не имѣютъ. Поэтому, ихъ долговѣчность становится настоящимъ чудомъ. Какъ и въ теоріи анимизма, религія съ этой натуристической точки зрѣнія есть сплошная система галлюцинацій и иллюзій. А если это было бы такъ, то, въ силу простого естественнаго отбора, религія, какъ совершенно безполезное и иллюзорное явленіе, неизбѣжно должна была бы быстро исчезнуть. Это возраженіе не теряетъ силы и тогда, когда отъ религіи мы отдѣлимъ миѳологію, какъ это сдѣлалъ М Мюллеръ. Само это раздѣленіе научно несостоятельно, потому что и сами моральныя предписанія и культъ неотдѣлимы отъ миѳа. Обряды въ честь божества зависятъ отъ характера этого послѣдняго, а характеръ его выражается не въ чемъ иномъ, какъ въ миѳѣ.

Наконецъ, натуризмъ совершенно безсиленъ объяснить сущность всякой религіи: именно раздѣленія всего міра на міръ священнаго и вульгарнаго. Почему одни явленія начинаютъ считаться священными, а другія вульгарными—мы не найдемъ отвѣта съ точки зрѣнія теоріи натуризма. Натуризмъ говоритъ о чувствѣ страха и восхищенія, возбуждаемомъ въ насъ явленіями природы. Но жизнь природы сама по себѣ однообразна до монотонности: вѣчно повторяется смѣна дня и ночи, временъ года, восходъ и заходъ солнца и луны; рѣка неизмѣнно течетъ въ однихъ и тѣхъ же берегахъ. Если и бываютъ исключительныя катастрофы, то онѣ слишкомъ рѣдки и исключительны, чтобы вызвать такое постоянное и вѣчное явленіе, какъ обоготвореніе природы. Далѣе, если что-нибудь и вызываетъ въ насъ восхищеніе, то это восхищеніе еще не равняется обоготворенію, превращенію этой вещи въ „священное“. Наконецъ, природа сама по себѣ всюду однородна: пространство, какъ и время, повторяется до безконечности. Почему же одни предметы стали священными, а другіе—вульгарными. Говорятъ на это, что священными стали особенно большіе и грандіозные предметы и явленія. Но изученіе обожествляемыхъ вещей показываетъ, что они отличаются отъ „вульгарныхъ“ предметовъ не величиной, а совсѣмъ другой природой. Если къ этому прибавить то, что обожествленіе грандіозныхъ и величественныхъ явленій (вѣтеръ, огонь, солнце, звѣзды, etc.) есть явленіе уже весьма позднее, на первыхъ же порахъ „священными“ считались совсѣмъ не импозантныя явленія и предметы, а жалкія растенія и животныя, въ родѣ лисицы, кенгуру, ящерицы, эму, гусеницы, лягушки и т. д.,—то теорія натуризма теряетъ всякую почву и становится совершенно безсильной разрѣшить вызываемые ею вопросы.

Такимъ образомъ, обѣ эти теоріи, по мнѣнію Дюркгейма, должны быть отвергнуты. Та и другая изъ нихъ игнорируетъ соціальный моментъ, который по существу и играетъ здѣсь основную роль. Разсмотрѣніе тотемизма, какъ наиболѣе первоначальной религіозной системы, показываетъ, что явленія религіозной жизни должны всецѣло объясняться соціальными причинами, а не физическими (натуризмъ) и біологическими (анимизмъ). Остановимся подробнѣе на той конструкціи и на томъ толкованіи тотемизма, которое даетъ Дюркгеймъ—посредствомъ послѣдовательнаго и кропотливаго анализа тотемистическихъ вѣрованій.

Тотемизмъ. Слѣдуя своему методу, Дюркгеймъ прежде всего раздѣляетъ тотемизмъ на два упомянутые выше элемента: для него тотемизмъ представляетъ съ одной стороны—систему опредѣленныхъ вѣрованій, а съ другой—систему поступковъ, регулируемыхъ этими вѣрованіями. Оставляя пока второй элементъ, обратимся къ характеристикѣ Дюркгеймовскаго пониманія тотемизма, какъ системы вѣрованій.

Тотемъ, согласно Дюркгейму, есть прежде всего имя клана. Тотемизмъ констатированъ и особенно подробно изученъ у австралійцевъ, имѣющихъ клановую организацію. Кланъ же характеризируется двумя чертами: a) индивиды, его составляющіе, соединены другъ съ другомъ связью родства (значитъ, кланъ есть сообщество индивидовъ, считающихъ себя родственниками), но родства не кровнаго, а иного; b) основаніемъ этого родства является не единство крови (благодаря которому теперь мы считаемъ однихъ людей „родственниками“, а другихъ—„чужими“), а оно покоится на томъ, что члены клана считаютъ себя родственными съ опредѣленнымъ разрядомъ предметовъ, весь классъ которыхъ и носитъ

названіе тотема. Такимъ классомъ предметовъ являются тѣ или иныя животныя, (напр., кенгуру яшерицы) растенія, (напр., травяное сѣмячко), рѣже неодушевленные предметы. Слѣдовательно, всѣ индивиды (A, B, C, D и т. д.), считающіе себя родственными, напр., съ кенгуру,—состоятъ въ родствѣ между собой и образуютъ одинъ кланъ, тотемомъ котораго будетъ классъ „кенгуру", и названіемъ котораго будетъ тоже имя „кенгуру". Члены же его будутъ называть себя (и фактически называютъ) „людьми-кенгуру"; точно такъ же члены тотема „ящерицы", называютъ себя „людьми-ящерицами", тотема „личинки уитчети"—„людьми личинки уитчети" и т. д.

Совокупность нѣсколькихъ клановъ образуетъ у австралійцевъ болѣе обширную соціальную группу—„фратрію". Фратрія имѣетъ также свой тотемъ, а по этому и кланы, входящіе въ одну фратрію, считаются родственными другъ съ другомъ. Кромѣ этого кланового тотема и особаго тотема фратріи, могутъ быть тотемы спеціально мужской и спеціально женской половины группы, а равно и каждый индивидъ можетъ имѣть свой личный тотемъ.

Какъ клановый тотемъ, такъ и тотемъ индивидуальный, составляетъ не отдѣльный предметъ даннаго класса, напр., не то или иное отдѣльное кенгуру, а весь родъ кенгуру.

Но тотемъ не есть только имя: тотемъ въ то же время представляетъ и эмблему чего-то, „подлинный гербъ, аналогичный геральдическому гербу", иначе говоря, тотемъ есть не только имя, а еще символъ чего-то. Внѣшнимъ показателемъ тотема, какъ эмблемы, служатъ тѣ или иные знаки и рисунки, вычерчиваемые на предметахъ даннаго клана, а равно и на тѣлахъ, составляющихъ кланъ индивидовъ. Въ частности, татуировка есть не что иное,

какъ обозначеніе того, что данный индивидъ принадлежитъ къ такому-то тотему и поэтому является членомъ такого-то клана. (Замѣтимъ въ скобкахъ: уже отсюда видно, что тотемъ, какъ эмблема, есть нечто иное, какъ символъ коллективности,—этикетка того, что данный индивидъ живой или мертвый—тотемическій знакъ рисуется иногда и на мертвыхъ—принадлежитъ къ данному клану). Внимательное изученіе тотема, какъ эмблемы, и является основаніемъ всей соціологической теоріи религіи, данной Дюркгеймомъ. Отмѣтимъ главныя положенія, установленныя Дюркгеймомъ относительно тотема, какъ эмблемы.

Прежде всего, тотемическій знакъ или рисунокъ, въ качествѣ эмблемы чего-то, играетъ въ высшей степени важную роль. Именно наличность этихъ знаковъ тотема и дѣлаетъ тотъ или иной предметъ „священнымъ“; поэтому не удивительно, что тотемическіе знаки—неизбѣжный и необходимый элементъ священныхъ обрядовъ, при совершеніи которыхъ имъ приписывается весьма важная „освящающая“ роль; не удивительно также, что особо-священными предметами почитаются именно тѣ предметы, на которыхъ выгравированъ знакъ тотема (такъ называемые: „чуринга“, „муртунья“, „ванинга“—предметы, дѣлаемые изъ камня или дерева). „Святость“ этихъ предметовъ видна хотя бы изъ того, что потеря ихъ считается настоящимъ бѣдствіемъ. Можно сказать вообще, что священными будутъ всѣ тѣ предметы, которые являются матеріальными носителями тотема—или въ качествѣ животнаго и растенія того или иного класса, или же въ качествѣ предмета, имѣющаго на себѣ тотемическій знакъ. Поэтому, скалы и утесы, на которыхъ имѣется эмблема тотема; мѣста, въ которыхъ хранятся чуринги („ернаталунга“) и т. д.—всѣ эти мѣста и предметы, въ

силу сказаннаго, становятся священными, и обращеніе съ ними регулируется рядомъ нормъ, носящихъ религіозный характеръ. Священный характеръ тотемическаго животнаго или растенія виденъ изъ того, что члены клана не могутъ его ѣсть, а если подобный поступокъ и допускается въ рѣдкихъ случаяхъ, то предварительно необходимо совершеніе цѣлаго ряда обрядовъ. Нельзя далѣе убивать животное тотемъ, или срывать тотемъ-растеніе, кое-гдѣ нельзя прикасаться къ нимъ, одѣваться въ шкуры своего тотема и т. д.

Къ числу „священныхъ“ же предметовъ принадлежатъ и члены данаго клана въ силу того, что они суть одно съ тотемическимъ животнымъ или растеніемъ. Отсюда—признаніе священности крови человѣка, его волосъ, тѣхъ или иныхъ частей тѣла; при этомъ степень священности не одинакова у всѣхъ членовъ: женщины—менѣе священны, чѣмъ мужчины, изъ мужчинъ—лица, прошедшія обряды посвященія, болѣе священны, чѣмъ „непосвященные“.

Но дѣленіе вещей и явленій на міръ „священнаго“ и „вульгарнаго“ не останавливается на этомъ: оно идетъ дальше, охватываетъ весь міръ, доступный первобытному человѣку, и превращается въ подлинную, цѣльную, космологическую философію. Солнце для австралійскаго племени Портъ-Маккай, фратріи Вунгароо есть подлинный членъ Вунгароо, луна же есть, Боотароо. Члены этой группы вѣрятъ, что солнце есть подлинный членъ ихъ группы, что между нимъ и группой существуетъ то же родство, что и между самими членами. У другихъ племенъ мы встрѣчаемъ ту же универсальную философію, которая считаетъ „священными“: то луну, то громъ, то зиму, то облака, то огонь, то дымъ, то воду, то дождь и т. д., и, сообразно съ этимъ, эти племена вѣрятъ въ существованіе особой связи между ними и этими предметами.

Изъ сказаннаго видно, что анализъ тотема, какъ эмблемы, показываетъ, во первыхъ, правильность Дюркгеймовскаго опредѣленія религіи: тотемизмъ дѣйствительно есть система вѣрованій, признающая дуализмъ „священнаго“ и „вульгарнаго“; во-вторыхъ, изъ сказаннаго же вытекаетъ, что въ началѣ „священное“, особо почитаемое и уважаемое, не имѣетъ какого-нибудь индивидуальнаго облика и не связано съ природой того или иного предмета: „священнымъ“ является все то, въ чемъ матеріализировался или символизировался тотемъ; границы „священнаго“ неясны и неопредѣленны, оно можетъ быть всюду и нигдѣ; предметъ, не бывшій священнымъ, благодаря тѣмъ или инымъ обрядамъ, можетъ стать таковымъ; иначе говоря, на первичныхъ ступеняхъ тотемъ, освящающій все, безличенъ и вполнѣ подобенъ позднѣйшимъ представленіямъ божества.

Говоря словами самого Дюркгейма, мы можемъ сказать, что тотемизмъ есть религія не тѣхъ или иныхъ животныхъ, людей или знаковъ, а религія анонимной безличной силы, которая оказывается въ каждомъ изъ этихъ существъ, не смѣшиваясь, однако, ни съ однимъ изъ нихъ“. Ни одно изъ конкретныхъ тотемическихъ существъ не обладаетъ всей этой силой, но всѣ они причастны къ ней. Это особенно ярко видно изъ того, что „символы тотемическаго существа (чуринга, муртунья, ванинга и т. д.) считаются болѣе священными, чѣмъ само тотемическое существо“. Первые окружены бо́льшимъ почетомъ: женщины и непосвященные не могутъ не только касаться, но и видѣть чурингу; мѣсто храненія чуринги считается настоящимъ храмомъ, гдѣ не должно быть никакого шума, и близко къ которому женщины и дѣти не мо-

гутъ подходитъ. Животныя же и растенія-тотемы могутъ быть видимы всѣми, къ нимъ можно прикасаться, живутъ они на обычной „вульгарной“ территоріи, etc. Эта безличная сила, сама по себѣ, независима отъ конкретныхъ вещей, въ которыхъ она воплощается: индивиды умираютъ, поколѣнія смѣняются,—но она остается, не умираетъ и вѣчно переходитъ изъ поколенія въ поколѣніе. Она вездѣсуща: она и въ чурингѣ, и въ животныхъ, и въ растеніи, и въ утесѣ, и въ солнцѣ, и въ крови человѣка и т. д. Она своего рода физическая сила, приводящая все въ движеніе и дающая всему жизнь. Но въ то же время эта сила является и моральной силой: всѣ существа, имѣющія одинъ тотемъ, морально связаны другъ съ другомъ, имѣютъ общія правила поведенія и жизни, составляютъ одно соціально-солидарное единство.

Таково въ краткихъ чертахъ пониманіе тотемизма, установленное, правда, въ общихъ чертахъ раньше Дюркгейма, но въ лицѣ его нашедшее умѣлаго систематизатора.

Теперь ясно рѣзкое различіе теоріи анамизма, считающей исходнымъ пунктомъ религіознаго развитія „индивидуальную“ душу, и теоріи Дюркгейма, признающей такимъ отправнымъ пунктомъ безличную или сверхличную священную силу, носящую у различныхъ народовъ различныя имена, въ родѣ „wakan“ американскихъ племенъ, „мана“—у меланезійцевъ и т. д. Вѣрованіе же въ бытіе „души“ и въ духовъ есть, съ точки зрѣнія Дюркгейма, явленіе уже позднѣйшее, выросшее на почвѣ описанныхъ тотемистическихъ вѣрованій.

Таковы въ основныхъ и грубыхъ чертахъ первоначальныя формы религіозныхъ вѣрованій.

§ 3. Религіозный культъ.

Выше мы указали, что въ составъ каждой религіи, помимо религіозныхъ представленій, входитъ еще и

религіозная практика, т. е. совокупность поступковъ (обрядовъ), реализующихъ эти представленія во внѣ. Разъ сущностью религіозныхъ вѣрованій является раздѣленіе міра на область „священнаго“ и „вульгарнаго“, то, очевидно, этотъ же дуализмъ мы должны найти и въ религіозномъ культѣ.—Весь религіозный культъ, по мнѣнію Дюркгейма, и есть не что иное, какъ совокупность обрядовъ, направленныхъ на осуществленіе этого дуализма въ поведеніи людей и на недопущеніе смѣшенія этихъ двухъ различныхъ міровъ. Отсюда слѣдуетъ, что всѣ религіозные обряды должны раздѣляться на двѣ категоріи: на обряды отрицательные и положительные. Совокупность первыхъ сводится къ системѣ запретовъ, имѣющихъ цѣлью рѣзкое раздѣленіе міра „священнаго“ отъ міра „вульгарнаго“. Конкретными примѣрами могутъ служить: а) запрещеніе соприкосновенія съ „священнымъ“ существа не-священнаго. Такъ, напримѣръ, „чурингу“ непосвященный не имѣетъ права не только брать, но и видѣть. Ѣсть „священное“ мясо тотемическаго животнаго при обычныхъ условіяхъ нельзя. Сюда же относятся многочисленные запреты соприкосновенія „священныхъ“ предметовъ съ „вульгарными“ не только путемъ осязанія, но и путемъ зрѣнія, слуха и т. п.

Другимъ видомъ этихъ обрядовъ является запрещеніе временнаго смѣшенія этихъ міровъ. Отсюда запрещеніе „вульгарныхъ“ занятій въ періоды, спеціально посвященные религіозной жизни. Акты ѣды обычны; поэтому, во избѣжаніе смѣшенія двухъ міровъ, они запрещены у австралійцевъ во время обрядовъ посвященія и религіозныхъ празднествъ (зародышъ поста); въ силу тѣхъ же причинъ, установились запреты производить опытную работу въ періоды религіозной жизни (праздничные шабаши и праздники); запреты пространственнаго смѣшенія этихъ

міровъ: отсюда—созданіе особыхъ мѣстъ—храмовъ—для совершенія обрядовъ и храненія чурингъ. Проводя до конца тотъже принципъ, мы въ аскетизмѣ должны видѣть не что иное, какъ до послѣдней степени проведенное раздѣленіе этихъ міровъ. Аскетъ, посвящающій себя божеству, окончательно порываетъ съ жизнью, съ людьми и съ занятіями „вульгарнаго“ міра. Поэтому не удивительно, что аскетизмъ присущъ уже первичной религіи.

Второй стороной культа является сторона положительныхъ предписаній тѣхъ или иныхъ обрядовъ, ставящихъ своей задачей приближеніе вѣрующаго къ священному міру, къ божеству. Эта тенденція, какъ у австралійцевъ, такъ и въ позднѣйшее время выступаетъ въ различной формѣ: то въ обрядахъ посвященія, приближающихъ посвящаемаго къ божеству и дающихъ ему священную благодать, то въ обрядахъ яденія тѣла тотема или божества, чтобы тѣломъ и душой слиться съ нимъ (причастіе), то въ жертвахъ, преслѣдующихъ ту же цѣль, и т. д.

Такова интерпретація религіознаго культа, дѣлаемая Дюркгеймомъ. Какъ видно изъ сказаннаго, ей нельзя отказать въ стройности и послѣдовательности.

§ 4. Соціальное происхожденіе первобытной религіи.

Очертивъ формы первоначальныхъ вѣрованій и соотвѣтственныя имъ формы обрядовъ, перейдемъ къ характеристикѣ тѣхъ условій, наличность которыхъ и послужила источникомъ первобытныхъ религіозныхъ представленій. Выше мы охарактеризовали тотемизмъ, какъ религію безличной силы. Спрашивается, что же это за сила, откуда она происходитъ, и эмблемой чего она является? Символомъ чего является тотемъ, и почему это „нѣчто“, что матеріализируется

въ томъ или иномъ предметѣ, почитается священнымъ и дѣлаетъ „священнымъ“ все то, къ чему оно прикоснется?

Стоитъ немного вдуматься въ приведенную характеристику тотемизма, чтобы искомый отвѣтъ, получился самъ собой; онъ будетъ гласить: предметъ, вознесенный на высоту божества, внѣшнимъ символомъ котораго является тотемъ, есть кланъ. Уже изъ татуировки членовъ клана видно, что тотемъ, какъ эмблема, есть символъ коллективности, этикетка того, что данный индивидъ—живой или мертвый—принадлежитъ къ данному клану. „Богъ клана—тотемическая сила—говоритъ Дюркгеймъ,—не можетъ быть другой вещью, какъ самъ кланъ, но кланъ гипостазированный и представляющійся воображенію въ видѣ чувственно воспринимаемыхъ животныхъ и растеній, служащихъ тотемомъ“.

Таковъ отвѣтъ Дюркгейма, совпадающій по существу съ отвѣтами предшествующихъ многочисленныхъ изслѣдователей религіи. Изъ него слѣдуетъ, что религія обязана своимъ возникновеніемъ не сну, не грому, не не фактамъ смерти и другимъ „страшнымъ“ явленіямъ природы или организма, а только обществу; поэтому же она есть и чисто соціальное явленіе.

Подтвержденіемъ вѣрности выставленнаго положенія служитъ полный параллелизмъ между соціальными и религіозными категоріями, между отношеніемъ индивида къ обществу и отношеніемъ вѣрующаго къ божеству. „Общество, говоритъ Дюркгеймъ, то же для его членовъ, что̀ Богъ для своихъ вѣрныхъ“. Вѣрующій чувствуетъ себя въ постоянной зависимости отъ Бога (австраліецъ отъ тотемической силы), и индивидъ находится въ постоянной зависимости отъ общества; вѣрующій представляетъ себѣ Бога, какъ существо высшее и болѣе могучее; таковымъ

же является и общество для индивида; Богъ вѣченъ, и общество вѣчно; божество можетъ принудить вѣрующаго къ исполненію тѣхъ или иныхъ актовъ; то же принужденіе свойственно и обществу. Божество, помимо физической силы, есть моральная сила, и общество является такой же моральной силой по отношенію къ индивиду; это ему мы обязаны нашими взглядами, различіемъ добра и зла, сознаніемъ долга. „Общественное мнѣніе"—вотъ источникъ моральнаго авторитета. Такимъ образомъ, Богъ есть высшій судья поступковъ его адепта, общество—высшій судья поведенія индивида. Но божество не только авторитетъ, отъ котораго мы зависимъ; оно въ то же время и сила, которая намъ помогаетъ. И общество не только есть сила, которая требуетъ отъ насъ жертвъ, но и сила благодѣтельная для его членовъ. Какъ общеніе съ Божествомъ наполняетъ душу вѣрующаго новыми силами, такъ и общеніе съ коллективомъ укрѣпляетъ и оживляетъ силы индивида. Члены группы (партій, научныхъ обществъ и т. д.), сходясь время отъ времени, набираются новыхъ силъ. Одного общенія индивидовъ, объединенныхъ на какой-либо почвѣ, достаточно, чтобы повысить тонъ психики индивидовъ, все ихъ жизне-и міроощущеніе. Какъ божество освящаетъ поступки вѣрующаго, такъ и общество освящаетъ поступки его членовъ; мудрено-ли, поэтому, что оно превращается въ божество и мыслится символически въ образѣ „божественно-священной силы" тотемизма.

Дюркгеймъ, однако, не останавливается на этихъ общихъ сходствахъ „священной" силы и общества; онъ идетъ дальше и пытается указать конкретнѣе тѣ психосоціальныя условія австралійцевъ, которыя дали возможность для превращенія общества въ гипостазированную божественную силу, символизируемую тотемомъ. Эти условія вкратцѣ таковы.

Жизнь австралійскихъ племенъ обычно дѣлится на два періода: въ первомъ періодѣ кланы, разсѣянные по различнымъ мѣстамъ, отрѣзаны другъ отъ друга и изолированы. Въ этотъ періодъ ихъ жизнь идетъ обычно, нормально, безъ всякихъ экстраординарныхъ переживаній и чувствованій, проходя въ занятіи рыбной ловлей, охотой и вообще въ добываніи средствъ жизни, подчасъ весьма скучномъ и трудномъ.

Второй періодъ, наступающій обычно послѣ дождей, рѣзко отличается отъ перваго. Въ это время разсѣянные кланы собираются вмѣстѣ, обычная жизнь прекращается, и наступаетъ „праздникъ“ („короборри“). Пища въ изобиліи обычно припасается заранѣе — поэтому трудиться нѣтъ теперь надобности. Одного факта соединенія тутъ уже достаточно, чтобы нарушить обычное теченіе жизни и повысить жизненный темпъ. Возбужденіе одного передается другимъ и—усиленное—снова вліяетъ на перваго. Возникаетъ своего рода электрическій токъ, пронизывающій всѣхъ членовъ общенія, подобный тому току, который мы испытываемъ, напр., въ концертномъ залѣ или въ театрѣ, когда зрители захвачены симфоніей или драмой, или тому току, который возникаетъ въ митинговой толпѣ. Какъ здѣсь иногда самыя обычныя слова, въ нормальномъ состояніи проходящія мимо нашихъ ушей безъ всякаго дѣйствія, мгновенно захватываютъ и гипнотизируютъ участниковъ, такъ же и въ собраніи клановъ малѣйшія причины вызываютъ сильное эмоціональное возбужденіе.

Эмоціональное возбужденіе все болѣе и болѣе растетъ, чувства и переживанія становятся все напряженнѣе и необычнѣе и, наконецъ, дѣло кончается тѣмъ, что „индивиды выходятъ изъ себя“; весь обычный ходъ жизни исчезаетъ, обычные, въ частности, половые затреты, падаютъ, и индивидъ, помимо своей воли, чув-

ствуетъ себя погруженнымъ въ какую-то иную жизнь, необычную, „священную“, чему не мало способствуютъ также различныя возбуждающія вещества и танцы. „Это доминирующее настроеніе, возбуждаемое силой, находящейся внѣ каждаго индивида, и заставлющее его поступать и мыслить иначе, чѣмъ въ обычное время, вполнѣ естественно принуждаетъ каждаго члена думать, что онъ пересталъ быть самимъ собой, что онъ сдѣлался существомъ новымъ, „переродился“, что и символизируется путемъ украшеній, татуировки, масокъ и т. п.

Отсюда само собой слѣдуетъ, что въ его сознаніи необходимо должно было возникнуть вѣрованіе въ существованіе двухъ міровъ, несовмѣстимыхъ другъ съ другомъ: міра обычнаго, „вульгарнаго“ (profane), гдѣ онъ ведетъ скучную и трудную, монотонную жизнь, и міра „священнаго“, въ которомъ онъ перерождается и испытываетъ необычныя переживанія.

Такимъ образомъ, дуализмъ двухъ указанныхъ міровъ появляется благодаря пребыванію въ лонѣ соціальной группы, съ интенсивнымъ потокомъ психическаго взаимодѣйствія.

Теперь спрашивается, почему же этотъ дуализмъ мыслится подъ тотемическими формами, иначе говоря, почему міръ священнаго символизируется въ видѣ чурингъ, муртуній, животныхъ, растеній и т. д.?

Отвѣтомъ служитъ извѣстный психическій законъ, въ силу котораго всякое сильное психическое переживаніе должно символизироваться въ томъ или иномъ конкретномъ предметѣ. Чувства, возбуждаемыя въ насъ какимъ-нибудь предметомъ, непроизвольно приписываются тому символу, который представляетъ эту вещь.

Каждое неоформленное чувство стремится выразиться въ видѣ того или иного конкретнаго символа. И въ данномъ случаѣ знакъ замѣщаетъ собою чувство; ему, въ силу проэкціи, приписываются тѣ необычныя переживанія, которыя возбуждаются обществомъ, по своему существу не конкретнымъ и трудно уловимымъ; вмѣсто общества, почитаніе и уваженіе получаетъ знакъ. Подобно тому, какъ солдатъ умираетъ за свое знамя—символъ его родины, и часто забываетъ, что цѣнность знамени — не абсолютная, а производная, что знамя само по себѣ лишь простой лоскутокъ,—такъ и здѣсь: тотемическій знакъ представляетъ такое же знамя по отношенію къ клану и находится къ нему въ такомъ же отношеніи, какъ знамя солдата къ его родинѣ.

Чувства, возбуждаемыя кланомъ, переносятся путемъ проэкціи на конкретные предметы, обоготвореніе перваго превращается въ обоготвореніе тотемовъ, кланъ самъ по себѣ непредставимъ, поэтому онъ символизируется въ формѣ того или иного тотема, который и становится видимымъ символомъ безличной и вездѣсущей силы клана.

Такъ какъ „божественная“ сила исходитъ изъ клана, а индивидъ—членъ послѣдняго, то не мудрено, что индивидъ чувствуетъ въ себѣ присутствіе этой сверхличной силы. Отсюда—почитаніе членовъ своего клана и признаніе за ними „священнаго“ тотемическаго начала. Въ силу аналогичныхъ же причинъ вытекаетъ и необходимость почитанія животныхъ, растеній и т. д. Солидарность, связывающая членовъ группы на первыхъ порахъ, представима лишь въ формѣ тѣхъ или иныхъ символовъ; тотемы и служатъ подобными символами солидарности, напоминающими о той божественной силѣ, которая фактически исходитъ отъ коллектива.

На этой почвѣ возникаетъ почитаніе чурингъ, муртуній, крови человѣка, отсюда же вытекаетъ татуировка

и вырѣзываніе тотемическихъ знаковъ на предметахъ обихода.

Таковы абрисы тѣхъ положеній, которыя устанавливаетъ Дюркгеймъ для объясненія возникновенія и начальныхъ формъ религіозныхъ явленій. Позднѣе уже возникаетъ на этой почвѣ представленіе о душѣ, духахъ и божествѣ. Душа вначалѣ есть лишь часть общей религіозной силы, находящаяся въ человѣкѣ. Такъ какъ общество переживаетъ индивидовъ, то и сила религіозная вѣчна; поэтому и часть этой силы—душа—безсмертна. Отсюда—вѣрованія въ перевоплощеніе душъ. Такъ какъ сила божества священна, то и душа—священна. Поэтому и человѣкъ—носитель ея—священенъ. Именно этимъ и объясняется то, что человѣкъ является самоцѣлью и самоцѣнностью въ нашихъ глазахъ. Самъ по себѣ взятый — онъ обычный комлексъ клѣтокъ; святъ онъ не благодаря своему біологическому составу, а потому, что въ немъ обитаетъ коллективная сила. Отсюда--священный характеръ его крови, ужасъ передъ его трупомъ и т. д.

Таковъ остовъ соціологической теоріи происхожденія религіи, данной Дюркгеймомъ. Не останавливаясь на дальнѣйшихъ подробностяхъ развиваемой имъ теоріи, въ заключеніе скажемъ пару словъ о соціальной роли религіи. Уже изъ сказаннаго не трудно вывести эту роль; она, очевидно, состояла въ укрѣпленіи соціальной солидарности членовъ группы. Будучи продуктомъ этой солидарности, она рикошетомъ дѣйствовала на эту солидарность, прочнѣе скрѣпляла между-индивидуальныя отношенія и создавала изъ суммы индивидовъ одно соціальное единство. Въ этомъ—объясненіе жизненности религіи, ея живучести, которую не могутъ объяснить ни анимизмъ, ни натуризмъ.

Изъ установленныхъ же посылокъ вытекаетъ отвѣтъ Дюркгейма и на вопросъ о будущихъ судьбахъ рели-

гіи. Постольку, поскольку она является продуктомъ и факторомъ солидарности — постольку она „вѣчна“ и неизбывна. До тѣхъ поръ, пока будетъ существовать дѣленіе явленій на міръ морально-должнаго и „вульгарнаго“, міръ добра и міръ зла—до тѣхъ поръ религія будетъ существовать, ибо этотъ моральный дуализмъ есть сущность и содержаніе всякой религіи. Временны и смертны лишь внѣшнія оболочки религіи, ея конкретныя формы, основанныя обычно на той или иной степени опыта и знанія. Поскольку измѣняется это знаніе — постольку неизбѣжно должно измѣниться и конкретное содержаніе религіи; формы религіи, основанныя на плохомъ знаніи, при повышеніи послѣдняго, не могутъ долѣе существовать и должны замѣниться новыми формами, болѣе соотвѣтствующими первымъ. Говоря коротко, ядро религіи — вѣчно, ея конкретныя формы—временны.

М. М. Ковалевскій.

Обособленіе дозволенныхъ и недозволенныхъ дѣйствій.

Этнографія и исторія, призванныя въ наши дни къ рѣшенію столькихъ вопросовъ, связанныхъ съ ходомъ развитія общества, даютъ ли онѣ окончательное рѣшеніе вопросу о томъ, гдѣ искать источникъ происхожденія понятія дозволенныхъ и недозволенныхъ дѣйствій? Я полагаю, что нѣтъ. Мнѣ кажется, наоборотъ, что господствующее воззрѣніе о происхожденіи альтруизма изъ эгоизма, а слѣдовательно, и идеи долга изъ идеи преслѣдованія личной выгоды принадлежитъ къ числу наиболѣе искусственныхъ, хотя и крайне остроумныхъ гипотезъ, что оно ближе къ парадоксу, нежели къ истинѣ. Выставляя гипотезу полезнаго, какъ ближайшаго мотива, руководившаго поведеніемъ людей на низшихъ ступеняхъ общественности, людей, близкихъ по типу къ современному дикарю, мы допускаемъ самый грубый анахронизмъ. Наши отдаленнѣйшіе предки надѣляются качествами и тенденціями, которыя не могли зародиться въ окружавшей ихъ средѣ. Ничто въ самомъ дѣлѣ не является столь отличнымъ отъ современнаго индивидуализма и погони за матеріальнымъ благосостояніемъ, какъ жизнь болѣе или менѣе значительными родами, сообществами людей, родственныхъ другъ другу или по матери или по отцу, почти ничѣмъ не владѣющими, какъ личной собственностью, держащими все сообща и ставящими честь сообщества выше интересовъ каждаго изъ членовъ его въ отдѣльности. Чѣмъ болѣе мы стремимся разсѣять дебри нашего отдаленнаго прошлаго, чѣмъ

болѣе съ этою цѣлью мы входимъ въ подробности жизни современныхъ дикарей, тѣмъ болѣе мы останавливаемся на мысли, что такъ называемыя „собратства“, т. е. союзы людей, объединенныхъ происхожденіемъ отъ общей роженицы, или—употребляя выраженіе, пущенное въ ходъ Цезаремъ—союзы когнатовъ, жительствующихъ совмѣстно, были тою средой, въ которой протекала жизнь людей, близкихъ къ первобытности. А если такъ, то не въ преслѣдованіи одинокимъ индивидомъ личнаго благополучія, не въ какомъ-то архаическомъ утилитаризмѣ надо искать источникъ первоначальныхъ представленій о долгѣ, а въ тѣхъ соціальныхъ условіяхъ, въ которыхъ могла протекать жизнь нашихъ отдаленнѣйшихъ предковъ.

Сдѣлаемъ попытку построить новую гипотезу.

Но къ чему, скажутъ намъ, прибѣгать къ гипотезѣ? Не лучше ли было бы констатировать зарожденіе понятія долга у тѣхъ или другихъ дикарей, едва выходящихъ изъ того состоянія нравственнаго безразличія, какое можно предположить у антропофаговъ и народовъ, практикующихъ первобытный гетеризмъ?—Отвѣчая на этотъ вопросъ, мы скажемъ, что аморальность дикаря, отсутствіе въ его средѣ всякихъ правилъ поведенія, всякой установленной обычаемъ нормы, которая позволяла бы ему совершеніе однихъ дѣйствій и запрещала бы совершеніе другихъ, такъ же мало установлено, какъ и предполагаемое у него отсутствіе всякой религіи. Едва ли найдется въ настоящее время много защитниковъ теоріи Лёббока о полной свободѣ полового общенія, исключающей возможность такихъ запретовъ, какъ браки съ чужеродцами, съ одной стороны, и браки со всѣми соплеменниками, съ другой. Въ этомъ отношеніи критика Вестермарка кажется мнѣ настолько же удачной, насколько неудачны его попытки отрицать пріоритетъ материнскаго родства и

господствующую роль дяди по матери въ матріархальныхъ обществахъ. Самые ранніе представители той науки, которую мы нынѣ называемъ генетической соціологіей, въ числѣ ихъ Макъ - Леннанъ, энергично настаивали на существованіи издревле извѣстныхъ брачныхъ запретовъ, и новѣйшія доктрины Фрэзера и Дюркгейма, блистательно подтверждаютъ ихъ гипотезу, давая въ то же время нѣсколько отличное толкованіе и природѣ, и происхожденію этихъ запретовъ. Что же касается до людоѣдства, то мы покажемъ впослѣдствіи, что существованіе его не уничтожаетъ всякаго представленія о правилахъ поведенія и объ обязанностяхъ, что людоѣдство можетъ быть предписано обычаемъ и признано, въ извѣстныхъ условіяхъ, дѣйствіемъ похвальнымъ или одобрительнымъ. Всѣмъ сказаннымъ я не хочу подкрѣпить мысль о томъ, что этнографія и исторія безсильны дать отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи долга; я хочу только показать, что мы и въ данномъ вопросѣ не въ состояніи обойтись безъ гипотезы, которая, сказать къ слову, всегда была источникомъ нашихъ общихъ понятій. Поставленный въ необходимость строить гипотезу, я постараюсь обосновать ее на фактахъ, прочно установленныхъ, многочисленныхъ и легко контролируемыхъ. Я отправляюсь отъ допущенія, подтверждаемаго жизнью дикарей, что первобытный человѣкъ былъ существомъ болѣе слабымъ и менѣе подготовленнымъ къ борьбѣ, нежели человѣкъ современный, и что поэтому онъ не только не искалъ одиночества, но, наоборотъ, велъ стадное существованіе, живя въ сообществѣ бо́льшаго или меньшаго числа себѣ подобныхъ. Свайныя постройки и гроты троглодитовъ не порождаютъ въ насъ представленія о томъ, что въ отдаленнѣйшій періодъ люди жили анахоретами или, самое большее, самодовлѣющими парными союзами. Охота и уловъ, которымъ они преда-

вались, не исключаетъ необходимости соединенія труда—производства его сообща. Примѣръ эскимосовъ, камчадаловъ и множества другихъ племенъ, перечень которыхъ является излишнимъ, вполнѣ подтверждаетъ эту догадку. Компаніей въ десятки человѣкъ они охотятся на китовъ и на крупныхъ рыбъ въ ледяныхъ водахъ сѣвернаго океана. Сообщества въ человѣкъ сорокъ, а въ прежнее время даже въ пятьдесятъ и шестьдесятъ человѣкъ, образовываемы были въ Сибири и, въ частности—въ Камчаткѣ, для охоты на соболя, какъ разсказываетъ объ этомъ проф. Крашенинниковъ въ своемъ извѣстномъ описаніи того сѣверо-восточнаго полуострова, которымъ заканчиваются наши владѣнія въ Азіи. Изъ моихъ современниковъ проф. Зиберъ подробно остановился на этомъ коммунизмѣ охотниковъ и рыболововъ въ своемъ „Очеркѣ первобытной экономической культуры".

Изъ его монографіи слѣдуетъ, что охота на крупнаго звѣря и уловъ крупной морской и озерной рыбы еще въ наши дни требуютъ у дикарей затраты силъ членовъ не одной семьи, а цѣлаго сообщества родственниковъ, иногда цѣлаго клана; при этомъ раздѣлъ добычи происходитъ или по взаимному соглашенію или въ полномъ соотвѣтствіи съ правилами, выработанными обычаемъ. Эти общества охотниковъ и рыболововъ, составленныя изъ лицъ, связанныхъ общностью происхожденія въ женской линіи, и во главѣ которыхъ стоитъ нерѣдко старшій когнатъ, а еще чаще выбранное ими лицо,—очевидно, ничего не имѣютъ общаго съ тѣми изолированными парами, которыхъ Дарвинъ считалъ древнѣйшимъ типомъ человѣческихъ сообществъ.—Ни ведда Цейлона, ни негритосы Новой Голландіи при ближайшемъ ихъ изученіи не оказались, однако, живущими тѣсными семьями.

Они входятъ въ составъ болѣе обширныхъ союзовъ родственниковъ и только тѣмъ отличаются отъ клановъ,

что скудость пищи не допускаетъ существованія болѣе численныхъ группъ. Файзонъ и Хауиттъ, еще раньше Спенсера и Гиллена, отмѣтили въ этихъ мелкихъ родахъ цѣлую систему экзогамическихъ запретовъ, подобныхъ тѣмъ, какіе Морганъ обнаружилъ въ бытѣ краснокожихъ. Едва ли можно спорить противъ того, что въ Австраліи и въ Америкѣ въ большей степени, чѣмъ въ мало изученной еще внутренней Африкѣ, а тѣмъ болѣе, въ испытавшей на себѣ столько культурныхъ вліяній Азіи, можно съ нѣкоторой вѣроятностью найти слѣды организаціи первобытныхъ обществъ.

Матріархальныя и экзогамическія группы встрѣчаются, впрочемъ, и въ Меланезіи, и на протяженіи всего Малайскаго архипелага. Тѣ, кто отрицаетъ существованіе иной организаціи, кромѣ той, основу которой составляетъ родство по отцу, хорошо бы сдѣлали, провѣривъ точность своихъ утвержденій чтеніемъ работъ Моргана, Спенсера и Гиллена, Поста, Даргуна и въ особенности, Колера, въ своей „Исторіи происхожденія семьи“, опровергнувшаго, на мой взглядъ, многія изъ положеній, защищаемыхъ не только односторонними ревнителями агнатизма, но и такими изслѣдователями, какъ Вестермаркъ.

Вопросъ объ относительной древности матріархата и патріархата имѣетъ для насъ въ настоящую минуту второстепенное значеніе. Намъ нѣтъ основанія разсуждать о томъ, какъ возникло впервые родство по матери, и чѣмъ вызванъ былъ позднѣйшій переходъ материнства въ отчество. Для насъ важно настоять на одномъ, на отрицаніи того, чтобы начальную фазу общежитія можно было начинать одинокимъ Робинзономъ. Отсутствіе какихъ-либо общественныхъ союзовъ въ начальный періодъ человѣчества—фактъ, никѣмъ не доказанный; Аристотель правъ былъ, признавъ человѣка существомъ по природѣ общежительнымъ. Но его мнѣніе подтвер-

ждается не исконнымъ существованіемъ семьи,—что я первый готовъ отрицать,—а тѣмъ, что внѣ семьи съ древнѣйшихъ временъ существовали группы индивидовъ, преслѣдовавшія одну цѣль защиты отъ хищныхъ животныхъ и внѣшнихъ враговъ, рядомъ съ производствомъ всего необходимаго для поддержанія жизни. Едва эта истина была установлена—и цѣлый переворотъ совершился въ общей исторіи права. За послѣднее время она оказываетъ то же вліяніе на исторію экономическаго роста человѣчества. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно даже бѣглаго знакомства съ такими трудами, какъ трудъ Бюхера „Происхожденіе народнаго хозяйства“. При чтеніи его убѣждаешься въ томъ, что новая эра открылась для экономической исторіи, едва задѣтой работами Гильдебрандта и Книса. Но если новыя данныя этнологіи обусловили собою цѣлый переворотъ въ исторіи права и въ исторіи хозяйственнаго быта, то какое основаніе имѣемъ мы сомнѣваться въ томъ, что они найдутъ себѣ отраженіе и въ исторіи нравовъ. Почему не сдѣлать попытки связать исторію нравственныхъ нормъ и, въ частности, идею дозволенныхъ и недозволенныхъ дѣйствій, тѣсно связанную съ появленіемъ идеи долга, съ заботою о сохраненіи этихъ первоначальныхъ человѣческихъ группъ? Необходимѣйшимъ условіемъ для этого было подчиненіе членовъ этихъ группъ извѣстнымъ постояннымъ правиламъ поведенія въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ другъ съ другомъ.

Повторяю, все это не болѣе, какъ гипотеза, такъ какъ первобытнаго человѣка и первобытное общество я знаю не больше другихъ. Но эта гипотеза вполнѣ отвѣчаетъ всему тому, что намъ извѣстно объ общежительныхъ союзахъ дикарей, не имѣющихъ еще ни малѣйшаго понятія о государствѣ. Ничто не можетъ быть ошибочнѣе представленія, что эти союзы вполнѣ отда-

ются хищническимъ наклонностямъ и не даютъ никому пощады. Насъ, наоборотъ, поражаетъ то обстоятельство, что они дѣлаютъ въ этомъ отношеніи постоянное исключеніе для членовъ своей группы. Ихъ поведеніе совершенно различно смотря по тому, идетъ ли дѣло объ иностранцахъ или сородичахъ, иначе—gentiles, употребляя терминъ, освященный римскимъ правомъ. Что позволено по отношенію къ чужеродцамъ, то нетерпимо по отношенію къ сородичамъ. Одинъ и тотъ же способъ поведенія можетъ представиться то дозволеннымъ и даже заслуживающимъ похвалъ, то запрещеннымъ и позорнымъ. Чтобы найти ключъ къ истолкованію этого страннаго дуализма, надо отправляться отъ того принципа, что все содѣйствующее матеріальному или нравственному преуспѣянію группы, считается добромъ, чѣмъ-то желательнымъ, согласнымъ съ обычаемъ, должнымъ. Наоборотъ, все, что по той или иной причинѣ наноситъ вредъ интересамъ группы, ея безопасности, ея матеріальному преуспѣянію, ея чести—считается дурнымъ, позорнымъ и по природѣ нетерпимымъ. Воздерживаться отъ такихъ дѣйствій—составляетъ д о л г ъ. Тотъ, кто въ своемъ поведеніи проявляетъ такое воздержаніе,—считается полезнымъ членомъ, къ которому группа не можетъ относиться безразлично. Тотъ, кто нарушаетъ обычаи, тѣмъ самымъ обнаруживаетъ свою злую волю по отношенію къ сородичамъ и долженъ быть поэтому извергнутъ изъ своей среды. Тѣ же самыя дѣйствія, совершенныя надъ иностранцами, надъ лицами, стоящими внѣ группъ, теряютъ всякую нравственную квалификацію, они не считаются ни дозволенными, ни запрещенными, или, вѣрнѣе, интересъ группы придаетъ имъ ту или другую природу. Дѣйствіе хорошо само по себѣ, если оно выгодно для группы, и не хорошо—въ противномъ случаѣ.

Нужно ли приводить примѣры въ доказательство этого положенія? Ихъ можно найти въ изобиліи въ со-

чиненіяхъ, посвященныхъ изученію нравовъ у различныхъ народовъ земного шара. Съ этой цѣлью не мѣшаетъ заглянуть въ сочиненія Уэка, Летурно, Герберта Спенсера, Вестермарка, Поста, Колера, и т. д. и т. д. Вмѣсто того, чтобы останавливаться на отдѣльныхъ фактахъ, я предпочитаю обозрѣть различныя категоріи дѣяній, по отношенію къ которымъ проявляется этотъ дуализмъ оцѣнки.

Начнемъ съ обзора тѣхъ дѣяній, которыя носятъ уголовный характеръ, не теряя, однако, изъ виду, что въ первобытныхъ обществахъ, какъ и въ древнихъ законодательствахъ, различіе между уголовнымъ и гражданскимъ правомъ далеко не установлено, всякое посягательство на интересы, какъ отдѣльныхъ индивидовъ, такъ и цѣлыхъ сообществъ, можетъ имѣть послѣдствіемъ репрессію, месть.

Довольствуясь сказаннымъ, перейдемъ къ разсмотрѣнію отдѣльныхъ видовъ преступленій. Убійство родственника имѣетъ послѣдствіемъ обязательное удаленіе виновнаго изъ сообщества. Эти насильственно-исключенныя изъ рода лица извѣстны на Кавказѣ подъ названіемъ абрековъ; о нихъ часто упоминается въ эпическихъ сказаніяхъ черкесовъ и другихъ горцевъ. Абрекъ считается не имѣющимъ болѣе родственниковъ; у него нѣтъ мстителя-защитника. Вотъ почему онъ въ большей степени подверженъ опасности всякаго рода обидъ: его убійство остается безнаказаннымъ. Мы встрѣчаемъ аналогичные обычаи у большинства туземцевъ Кавказа, но въ болѣе или менѣе смягченномъ видѣ. Такъ, сванеты терпятъ пребываніе въ одномъ съ ними аулѣ убійцы отца или брата, но подъ условіемъ прекращенія дальнѣйшаго общенія съ родственниками. Чтобы легче признать его, обычай обязываетъ убійцу носить связку небольшихъ круглыхъ камней. Черкесскій абрекъ

представляетъ много сходныхъ чертъ съ vargus'омъ древне-германскаго права. Памятники сравниваютъ его съ волкомъ, очевидно, по тому признаку, что, подобно волку, его надо держать вдалекѣ отъ сообщества. И у славянъ мы встрѣчаемъ нѣчто подобное: изгой, о которомъ заходитъ рѣчь въ первые вѣка русской исторіи, также является человѣкомъ павшимъ, лишеннымъ родства, помощи и поддержки. Я нахожу въ книгѣ Вестермарка не мало примѣровъ подобнаго же отношенія дикихъ и варварскихъ народовъ къ убійствамъ, совершеннымъ въ родственной средѣ. На стр. 331-й Вестермаркъ высказываетъ мысли, совершенно согласныя съ тѣми, которыя развиты были мною въ „Современномъ обычаѣ и древнемъ законѣ". „Дикари, говоритъ онъ, тщательно различаютъ между убійствомъ, совершеннымъ въ родственной средѣ, и убійствомъ чужеродца. Тогда какъ первое убійство порицается, второе въ большинствѣ случаевъ считается дозволеннымъ, а иногда и похвальнымъ". Не останавливаясь на примѣрахъ дикарей, которыхъ слишкомъ много, чтобы привести ихъ въ достаточномъ числѣ, и отсылая читателя съ этою цѣлью къ главѣ 17-ой „Происхожденія и развитія нравственныхъ идей" упомянутаго нами писателя, отмѣтимъ тотъ фактъ, что и у историческихъ народовъ мысль о томъ, что убійство является оскорбленіемъ боговъ, не сразу примѣняется ко всѣмъ случаямъ отнятія жизни, а только къ тѣмъ, въ которыхъ жертвою является родственникъ. Такъ, у грековъ, какъ доказываетъ Фарнелль [1]) и Рогэ [2]) на первыхъ порахъ одно убійство родственника считалось оскорбленіемъ Зевса и вызывало месть эриній. Только впослѣдствіи сфера ихъ дѣйствія была расширена, и всякое крово-

[1]) Культы греческихъ государствъ. т. I, стр. 68 и 71.
[2]) Psyche, стр. 247.

пролитіе, разъ жертва имѣла какія-либо права въ предѣлахъ города — государства, признавалось грѣхомъ, требующимъ очищенія [1]).

Это различіе между убійствомъ родственника и убійствомъ чужеродца сказывается и въ позднѣйшее время въ усиленномъ наказаніи по отношенію къ тѣмъ, кто убилъ человѣка, близкаго ему по крови. Въ Китаѣ отце- или матереубійцу рѣжутъ на мелкія части, въ Кореѣ—его сожигаютъ живымъ, въ древнемъ Египтѣ—его бросали на тернія и сжигали. Платонъ въ своихъ „Законахъ“ еще говоритъ о томъ, что отцеубійца достоинъ нѣсколькихъ смертей, въ Римѣ отцеубійцу зашивали въ мѣшокъ и бросали въ воду [2]). Воздерживаясь отъ дальнѣйшихъ примѣровъ, которымъ не мѣсто въ такомъ общемъ обзорѣ, каковъ настоящій, я перейду къ развитію той мысли, что убійство чужеродца не только не считается дѣйствіемъ запрещеннымъ, но, наоборотъ, похвальнымъ.

Такъ какъ первобытныя племена и близкіе къ нимъ по условіямъ жизни дикари входятъ между собою въ нерѣдкія столкновенія изъ-за обладанія охотничьими мѣстами, рыбными ловлями, женщинами и т. д.; такъ какъ родовая месть, осуществляемая не отдѣльными лицами, а цѣлыми сообществами, поддерживаетъ вражду отдѣльныхъ родовъ и племенъ нерѣдко на разстояніи нѣсколькихъ поколѣній, то, очевидно, не безразличнымъ является уменьшеніе на одну или нѣсколько боевыхъ единицъ непріятеля. Все, что вызываетъ собою такое послѣдствіе, считается не только дозволеннымъ, но и похвальнымъ дѣйствіемъ. Прибавьте къ этому, что родовая месть признается дѣломъ священнымъ и обязательнымъ, а отказъ отъ нея, подъ условіемъ воз-

---

[1]) Сравни Вестермаркъ, т. I, стр. 379.

[2]) См. Вестермаркъ, т. I стр. 383 и слѣд.

награжденія, головничества, или композиціи, иначе wehrgeld'a, многими народностями считался и считается поведеніемъ, заслуживающимъ осужденія. Въ старые годы у горцевъ Дагестана призналось постыднымъ оцѣнивать кровь убитаго опредѣленнымъ числомъ коровъ, быковъ или овецъ. „Кровь кровью моютъ", гласитъ одна старинная поговорка осетинъ. Въ Исландскихъ сагахъ и, въ частности, въ сказаніи о Ніалѣ,—сынъ, не отомстившій убійства отца, слыветъ настолько безчестнымъ и виновнымъ, что собственная мать отказываетъ ему въ пищѣ и, взамѣнъ хлѣба, протягиваетъ ему камень. Сходные порядки мы находимъ у австралійскихъ негритосовъ, по крайней мѣрѣ, въ первой половинѣ протекшаго столѣтія.

Въ своемъ „Дневникѣ двухъ экспедицій на сѣверъ и западъ австралійскаго материка" Ж. Грей въ 1841 г. передаетъ, что тотъ, кто не отмститъ убійства близкаго родственника, становится предметомъ насмѣшекъ старухъ; если онъ въ бракѣ — жены покинутъ его, если онъ холостъ — ни одна женщина не будетъ вести съ нимъ разговора [1]). Въ томъ случаѣ, если убійца неизвѣстенъ, обычай все же предписываетъ не отказываться отъ мести и осуществить ее на любомъ членѣ того рода, изъ котораго, по предположенію, вышелъ убійца.

Говоря о племенахъ Сіу Сѣверной Америки, Бертонъ сообщаетъ: въ томъ случаѣ, если виновникъ обиды не попадется имъ въ руки, они поступаютъ подобно горцамъ Шотландіи и направляютъ свою ярость на невинныхъ, принадлежащихъ къ враждебному имъ племени. Нѣкоторыя племена Дагестана до эпохи русскаго владычества придерживались того же правила, общаго Сіу съ горцами Шотландіи. И, независимо отъ

[1]) Это свидѣтельство приведено Гербертомъ Спенсеромъ въ его «Морали у разныхъ народовъ». Стр. 90, фр. перев.

кровомщенія, убійство чужеродцевъ поощряется не только обычаями, но и вѣрованіями первобытныхъ народовъ. Такъ, племя Куки вѣритъ, что на томъ свѣтѣ всѣ убитые будутъ рабами убійцъ и станутъ прислуживать имъ [1]). На островѣ Борнео одинъ племенной старѣйшина, говоря о частыхъ убійствахъ чужеродцевъ, замѣчалъ: „оно ниспосылаетъ намъ всякія блага, въ томъ числѣ обильные урожаи, предохраняетъ насъ отъ болѣзни и горя; тѣ, кто были раньше нашими врагами, послѣ ихъ убійства становятся нашими стражами, друзьями и благодѣтелями“ [2]). Кафиры Гиндукуша, порицая убійство родственниковъ, признаютъ убійство чужеродцевъ желательнымъ или нежелательнымъ, смотря по обстоятельствамъ. Коряки не считаютъ убійство преступленіемъ, если оно не направлено противъ члена собственнаго рода. Изъ массы данныхъ, сообщаемыхъ на ту же тему Вестермаркомъ, отмѣчу только слѣдующія три: согласно воззрѣніямъ фиджійцевъ, люди, не убившіе ни одного врага, въ загробной жизни принуждены будутъ къ позорному времяпрепровожденію: они будутъ дубинами бить по нечистотамъ—самое праздное изъ всѣхъ занятій. На нѣкоторыхъ островахъ Малайскаго архипелага, какъ и въ Новой Гвинеѣ и на Соломоновыхъ островахъ, тотъ, кто собралъ наибольшее число головъ, убитыхъ имъ, тотъ считается самымъ смѣлымъ. У нѣкоторыхъ племенъ того же архипелага человѣкъ не въ правѣ жениться, пока имъ не снесена будетъ, по крайней мѣрѣ, одна голова. У сѣверо-американскихъ краснокожихъ наибольшимъ уваженіемъ пользуется тотъ, кто можетъ доказать принадлежность ему наибольшаго числа скальповъ [3]).

---

[1]) Свѣдѣнія объ этомъ можно найти у Дальтона, въ «Описательной этнологіи Бенгала». Стр. 46.

[2]) См. Вестермаркъ. Ibid, т. I, стр. 373.

[3]) Ibid, стр. 331—333.

Забота о сохраненіи общественныхъ группъ, сказывающаяся въ запрещеніи убивать кого-либо, помимо чужеродцевъ, выступаетъ и въ позднѣйшемъ обычаѣ замѣнять кровомщеніе выкупомъ. Это слѣдуетъ не изъ того только, что выкупъ цѣликомъ или, по крайней мѣрѣ, отчасти поступаетъ къ роду убитаго. Но прежде всего изъ того, что убійца занимаетъ мѣсто убитаго; въ силу своего рода усыновленія, онъ входитъ въ составъ той группы, которая по его винѣ уменьшилась на одного члена. Кровомщеніе оканчивалось въ сравнительно недавнее время у горцевъ Кавказа слѣдующимъ образомъ: въ бѣломъ одѣяніи, съ распущенными волосами, съ топоромъ, привязаннымъ къ поясу, убійца представалъ, одинаково въ Осетіи и въ Дагестанѣ, передъ лицомъ ближайшаго родственника своей жертвы. Онъ заявлялъ, что отнынѣ онъ отдаетъ себя служенію духу покойнаго, онъ обѣщалъ совершать въ его пользу требуемыя обычаемъ постоянныя приношенія. Онъ обязывался также служить тѣмъ, кому служилъ покойникъ при жизни. Послѣ такого заявленія со стороны убійцы слѣдовалъ обрядъ, напоминающій своими частностями актъ усыновленія. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ убійцу призывали прикоснуться руками къ груди матери убитаго. Послѣ этого ему прощается содѣянное, и онъ признавался отнынѣ родственникомъ. Немудрено понять дѣйствительный мотивъ такого обычая. Родъ потерялъ члена, его возвращаютъ ему въ лицѣ убійцы. Интересъ сообщества такимъ образомъ сохраненъ. Всякое кровомщеніе отнынѣ дѣлается для него пагубнымъ: оно должно прекратиться. Бурхгардтъ правъ, поэтому, говоря, что благодѣтельный обычай выкупа больше всякихъ другихъ причинъ помѣшалъ взаимному истребленію родовъ.

Это тѣмъ болѣе справедливо, что кровомщеніе имѣло мѣсто не только въ одномъ случаѣ убійства, но и при

совершеніи любого дѣйствія, направленнаго противъ интереса какъ отдѣльнаго индивида, такъ и всей группы. Понятно, что при такихъ условіяхъ война сдѣлалась нормальнымъ занятіемъ народовъ первобытныхъ. Наиболѣе раннимъ по времени правиломъ справедливости была воздача равнымъ за равное. Постарались установить точное соотношеніе между понесеннымъ убыткомъ и причиняемымъ вредомъ. При этомъ сочли нужнымъ установить различіе между послѣдствіями, какія должны были имѣть личныя поврежденія, и тѣми, которыя вызывались посягательствами на собственность. Для этихъ послѣднихъ захватъ движимости явился обыкновеннымъ исходомъ. Къ нему вело всякое присвоеніе чужого, всякая кража.

Членовредительство и раненіе съ этого времени стали терпимыми только въ случаѣ нанесенія обидъ дѣйствіемъ противъ жизни и членовъ. Имъ подчинены были всякіе случаи раненій. Я воздержусь отъ всякихъ подробностей, такъ какъ они изложены были мною въ книгѣ: „Современный обычай и древній законъ“. Я только лишній разъ подчеркну, что всѣ эти факты подтверждаютъ мое общее положеніе, такъ какъ ими доказывается, что дозволенными, желательными актами признавались всегда тѣ, которые шли на пользу общества, служили его внутреннему процвѣтанію.

Вотъ, почему и по отношенію къ воровству установлены были тѣ же различія, что и по отношенію къ убійству. Стали различать воровство, совершенное по отношенію къ членамъ общества, и такое, жертвою котораго являлись люди, стоящіе внѣ его—чужеземцы. Воровство считалось похвальнымъ въ послѣднемъ случаѣ и преступнымъ въ первомъ. Кто совершилъ его въ родственной средѣ, кто нарушилъ тѣмъ ея миръ и спокойствіе, тотъ, правда, не убивается, но его заста-

вляютъ покинуть оскорбленную имъ среду, а съ этой цѣлью разрушаютъ его жилище и расхищаютъ его имущество.

Подтвержденіе сказаннаго можно найти какъ въ бытѣ Калмыковъ, такъ и у Киргизъ. Эти послѣдніе подвергаютъ наказанію только тѣхъ воровъ, которые производятъ кражу у членовъ одного съ ними рода. Говоря о древнихъ германцахъ, Цезарь допускаетъ существованіе тѣхъ же различій. Кража, совершенная внѣ предѣловъ поселенія, — читаемъ мы въ шестой книгѣ „Комментаріевъ на Гальскую войну, — не признается позорной. Природу этихъ различій понять легко: кто обкрадываетъ родственника, члена одной съ нимъ группы, тотъ посягаетъ на внутренній миръ, которымъ держится эта группа. Далеко не то имѣетъ мѣсто, когда жертвой кражи являются чужеродцы, лица, стоящія внѣ клана или рода; обычай не противится такимъ случаямъ присвоенія, а иногда и поощряетъ ихъ. Напомнимъ объ общеизвѣстномъ свидѣтельствѣ, касающемся спартанцевъ. „Если дикари, говоритъ Вестермаркъ, и принимаютъ иногда мѣры къ тому, чтобы воспрепятствовать кражамъ у сосѣднихъ племенъ, то только съ цѣлью избѣжать непріятныхъ для себя послѣдствій“ [1]). Причина, по которой кавказскіе горцы и многія другія племена, разсѣянныя по всей поверхности земного шара, не допускаютъ безнаказаннаго присвоенія того, что принадлежитъ гостю, и считаютъ возможнымъ нападеніе на него послѣ оставленія имъ пріютившей его сакли, стоитъ очевидно, въ связи съ тѣмъ, что гость—временный членъ того сообщества, подъ кровомъ котораго онъ живетъ. Этого характера гость лишается вмѣстѣ съ переходомъ порога. Магія и религія не мало содѣйствовали распространенію защиты и на добро чужеродца. Воръ, пишетъ Вестермаркъ, считается вызывающимъ

1) Вестермаркъ. Ibid., т. II, стр. 59.

своимъ поступкомъ лесть сверхестественныхъ силъ. Авторъ приводитъ рядъ примѣровъ, касающихся жителей Ново-Гебридскихъ острововъ, въ доказательство той мысли, что воры ждутъ возмездія отъ духовъ, какъ въ настоящей, такъ и въ будущей жизни. Въ книгѣ Шульца о фетишизмѣ приведено слѣдующее свидѣтельство. На Золотомъ Берегу человѣкъ, у котораго было что-либо украдено изъ дому, идетъ къ жрецу того мѣстнаго божества, которое служитъ предметомъ его культа, и, сдѣлавъ приношеніе, ходатайствуетъ о томъ, чтобы божество покарало вора. И въ вѣрованіяхъ грековъ и римлянъ божество—будетъ ли имъ Зевсъ у первыхъ или домашній геній у вторыхъ—одинаково считались хранителями домашняго достоянія и преслѣдователями воровъ. Въ Египтѣ Пта считался такимъ же защитникомъ собственности отъ всякаго посѣтителя. У евреевъ и грековъ межи были поставлены подъ защиту божества, а Платонъ въ своихъ Законахъ уже истолковывалъ этотъ запретъ посягать на межи настолько широко, что подводилъ подъ него и границы, отдѣляющія самихъ грековъ отъ чужеродцевъ [1]). Но ничто не доказываетъ въ бо́льшей степени тѣсной связи между магіей и запретомъ присвоенія чужого, какъ общераспространенный въ Меланезіи и Полинезіи обычай—сопровождать запретъ присвоенія произнесеніемъ особаго проклятія по адресу лица, нарушившаго этотъ запретъ. Это та самая практика, которая извѣстна подъ именемъ „табу“. Она пользуется широчайшимъ распространеніемъ: Вестермаркъ наполняетъ цѣлыя страницы приведеніемъ различныхъ формулъ, употребляемыхъ дикарями при произнесеніи подобнаго рода заклинаній [2]).

Такимъ образомъ, присвоеніе чужого, на первыхъ порахъ запретное только въ тѣсной средѣ дѣйствитель-

1) См. Вестермаркъ, т. II, стр. 59—61.
2) Ibid. т. II, стр. 63—67.

ныхъ или мнимыхъ родственниковъ, по мотивамъ, направленнымъ къ удержанію мира и спокойствія общественныхъ группъ, т. е., въ концѣ концовъ, къ ихъ сохраненію,—распространяется и на чужеродцевъ. Становится немыслимымъ воспитывать далѣе, какъ это дѣлали спартанцы, по свидѣтельству Геродота, дѣтей въ томъ убѣжденіи, что они могутъ безнаказанно воровать у чужеземцевъ. Всякая собственность, а не одна родовая или семейная, ставится подъ охрану сверхъестественныхъ силъ, и ранѣе всякаго закона противъ ея нарушителей возникаетъ представленіе о мести со стороны духовъ-покровителей.

Мы разсмотрѣли пока два вида преступленій: преступленія противъ личности и преступленія противъ имущества. И къ тѣмъ и къ другимъ примѣнимо сказанное нами съ самаго начала о дуализмѣ первобытнаго права столько же, сколько и первобытной морали,—дуализмѣ, вызываемомъ заботливостью, съ одной стороны, о сохраненіи существующихъ общественныхъ союзовъ, и безразличіемъ — съ другой, къ дѣйствіямъ, направленнымъ противъ этихъ союзовъ.

Спрашивается, выступаетъ ли этотъ дуализмъ и по отношенію къ дѣяніямъ, заключающимъ въ себѣ оскорбленіе женской чести? Ничто не преслѣдуется съ такой строгостью, какъ сексуальныя отношенія между лицами, принадлежащими къ одной и той же общественной группѣ. Всѣ экзогамическіе запреты направлены къ предупрежденію какъ брачнаго сожитія, такъ и свободной любви между членами одного материнскаго или отеческаго рода. Надо сказать, однако, что строгостью преслѣдованія отличаются мѣры, направляемыя противъ постояннаго, а не временнаго полового общенія. Послѣднія въ меньшей степени задѣваютъ коренные интересы общественныхъ группъ и потому вызываютъ къ себѣ болѣе терпимое отношеніе. У Вестермарка приведенъ рядъ

данныхъ, свидѣтельствующихъ о томъ, что обычай не мѣшаетъ свободному половому общенію до замужества, а иногда даже смотритъ на отсутствіе такого общенія какъ на нѣчто оскорбительное для дѣвушки [1]). Я придаю тѣмъ бо́льшее значеніе признанію Вестермаркомъ этого давно извѣстнаго этнологамъ факта, что въ своей „Исторіи человѣческаго брака“ онъ въ большей степени, чѣмъ кто другой, содѣйствовалъ разгрому довольно популярной одно время доктрины о коммунальномъ бракѣ и безпорядочномъ общеніи половъ, какъ начальной стадіи развитія. Но если безразличное отношеніе обычая къ половой нравственности дѣвушекъ что-либо доказываетъ, то, очевидно то, что чувство ревности далеко не является тѣмъ прирожденнымъ чувствомъ, какимъ считаетъ его самъ Вестермаркъ. Очевидно, что гостепріимный гетеризмъ былъ бы немыслимъ при интенсивности чувства ревности у первобытнаго человѣка. Въ новѣйшемъ сочиненіи Мюллеръ-Леіэр'а: „Фазы любви“ уже первые параграфы направлены къ развитію той мысли, что ни ревность, ни женская стыдливость не встрѣчаются на раннихъ ступеняхъ общественности. Наша задача слишкомъ далека отъ только что затронутой темы, чтобы мы сочли возможнымъ останавливаться на ней подробно. Мы повторимъ только то, что сказано было нами болѣе тридцати лѣтъ тому назадъ въ нынѣ устарѣвшихъ работахъ о первобытномъ правѣ. Мы развивали въ нихъ тѣ же мысли, настаивая, между прочимъ, на томъ, что ни ссуда женъ, ни обмѣнъ ими, ни пробный бракъ не мирятся съ представленіемъ о томъ, что первобытный человѣкъ былъ, по выраженію Ленга и Аткинсона, „тѣмъ же ревнивымъ султаномъ“, какимъ, по описанію біологовъ, является горилла, шимпанзе или орангъ-утангъ, изгоняющіе изъ предводимой ими группы самокъ и под-

1) См. Вестермаркъ, Op. cit., т. II, стр. 422 и слѣд.

ростковъ обоего пола, всѣхъ, достигшихъ половой зрѣлости, мужчинъ. Если свобода любви, до момента заключенія постоянныхъ союзовъ, съ трудомъ входитъ въ циклъ тѣхъ понятій, какія историки связываютъ съ ранними фазами общественности, то, вѣроятно, потому, что, съ момента появленія письменной записи, момента, которымъ необходимо и открывается исторіографія, имъ постоянно приходится имѣть дѣло съ народностями, высоко ставящими и женскую стыдливость, и женское цѣломудріе, и женскую вѣрность. У Вестермарка собраны факты, свидѣтельствующіе о томъ, что у китайцевъ, евреевъ, индусовъ, грековъ и римлянъ высоко цѣнились всѣ эти качества, исключавшія, повидимому, возможность свободной любви [1]).

Но и тамъ, гдѣ господствуетъ эта послѣдняя, экзогамическіе запреты являются извѣстной удержью для половой свободы. У Фрэзера можно найти рядъ данныхъ, показывающихъ, что экзогамія направлена не только къ предупрежденію постоянной связи между членами одного тотемистическаго клана,—все равно материнскаго или отческаго,—но что ею преслѣдуется цѣль предупрежденія и временныхъ союзовъ между тѣми же лицами. Съ этимъ, быть можетъ, слѣдуетъ поставить въ связь и тѣ нормы первобытнаго обычая, которыми истребленіе плода признается допустимымъ и даже желательнымъ, разъ дѣторожденіе вызвано сожитіемъ родственниковъ. Но если, такимъ образомъ, свобода общенія половъ терпитъ ограниченіе каждый разъ, когда рѣчь идетъ о дѣйствіяхъ, совершаемыхъ внутри рода, то она безгранична, разъ эти дѣйствія выходятъ за предѣлы данной общественной группы. Отсюда—дозволенность похищенія женщинъ и дѣвушекъ-чужеродокъ: въ примѣненіи къ нимъ такъ называемая умычка считается даже дѣйствіемъ похвальнымъ, рекомендуе-

1) См. т. II, стр. 427 и слѣд.

мымъ обычаемъ, такъ какъ для племенъ, придерживающихся экзогаміи, добытіе женъ немыслимо иначе, какъ путемъ мирнаго обмѣна, въ томъ числѣ и покупки, или насильственнаго присвоенія. Что купля женъ явилась своего рода выкупомъ, платежъ котораго устранялъ возможность дальнѣйшаго родового мщенія, это установлено было уже голландскимъ этнографомъ Вилькеномъ, и наглядно выступаетъ, между прочимъ, изъ того, что даже при покупкѣ дѣвушки у родителей, соблюдаются внѣшнія формы ея похищенія. Это особенно наглядно выступаетъ у Кавказскихъ горцевъ, на что своевременно было указано мною въ моемъ „Современномъ обычаѣ и древнемъ законѣ", а также въ „Законѣ и обычаѣ на Кавказѣ". Даже въ позднѣйшую эпоху, когда бракъ по договору сдѣлается общимъ правиломъ, память о древней умычкѣ сохранена будетъ брачнымъ ритуаломъ. Внѣшнія черты ратоборства между свитою жениха и свитою невѣсты уцѣлѣютъ въ этихъ обрядахъ. Молодой супругъ, схвативши въ свои объятія жену, будетъ перебѣгать порогъ дома, въ которомъ совершается свадьба. Свадебныя пѣсни, какъ русскихъ, такъ и славянъ вообще, изученныя, въ числѣ другихъ, антропологомъ Ѳ. К. Волковымъ, весьма богаты свидѣтельствами подобнаго рода. Дуализмъ, выступающій въ вопросѣ объ отношеніи половъ другъ къ другу, смотря по тому, идетъ ли рѣчь о родственникахъ или о чужеродцахъ, выступаетъ съ наглядностью и въ тѣхъ обычаяхъ, которыми регулируются отношенія древнѣйшаго права къ прелюбодѣянію. Можно сказать даже, что рѣдко въ какой области болѣе рѣзко обнаруживается связь дозволенныхъ или недозволенныхъ дѣйствій съ интересами первобытныхъ общественныхъ группъ и, въ частности, клана и рода. Не только супругъ въ правѣ разстаться съ вѣроломной женой, но онъ обязанъ это сдѣлать, онъ долженъ прогнать ее. Въ случаѣ обнаруженія какой-либо слабости по отношенію къ

виновной, въ дѣло вмѣшиваются члены рода. И все это потому, что обычай не желаетъ допустить, чтобы дитя чужеродца и, слѣдовательно, врага, путемъ прелюбодѣянія было введено въ родовую среду. Эти опасенія имѣютъ то послѣдствіе, что новорожденному рѣдко когда оставляютъ жизнь. Такой порядокъ доселѣ держится среди Кавказскихъ горцевъ, и мы находимъ тому многочисленные примѣры и въ древности и въ средніе вѣка. Сводъ Ману заключаетъ въ себѣ правило, гласящее буквально такъ: „Никто не долженъ сѣять на томъ, что принадлежитъ другому“, и это правило, изложенное въ девятой книгѣ (ст. 42), стоитъ въ прямомъ отношеніи къ прелюбодѣянію. Очевидно, что въ позднѣйшую эпоху самъ прелюбодѣй подвергался преслѣдованію на тѣхъ же основаніяхъ, какъ и человѣкъ, присвоившій себѣ чужую собственность. Но такова позднѣйшая точка зрѣнія. У племенъ, стоящихъ на низшихъ ступеняхъ, прелюбодѣяніе вызываетъ необходимое кровомщеніе, т. е. имѣетъ такія же послѣдствія, какъ и убійство. У курильцевъ, напримѣръ, по свидѣтельству Крашенинникова, поединокъ рѣшаетъ распрю, и величайшимъ позоромъ считается отказъ отъ такого поединка со стороны прелюбодѣя. По мѣрѣ того, какъ на жену начинаютъ смотрѣть, какъ на собственность мужа, купленную имъ, и его родственниками, и самое дѣяніе прелюбодѣя подводится подъ понятіе воровства и ведетъ къ вознагражденію супруга извѣстнымъ числомъ головъ скота. Такіе порядки держались, напримѣръ, на островѣ Мадагаскарѣ, раньше занятія его французами. Но въ Албаніи, напримѣръ, еще уцѣлѣла старинная точка зрѣнія, какъ показываетъ Hahn [1]), которая не только требуетъ, но и заставляетъ супруга убить виновнаго въ прелюбодѣйствѣ. Въ законодательствахъ многихъ народовъ, между прочимъ, въ Китайскомъ, признано за мужемъ право убить на

1) Albanesische Studien., т. I, стр. 177.

мѣстѣ преступленія не только прелюбодѣйную жену, но и ея любовника. [1]) То же право признавалось за супругомъ и древнимъ германскимъ правомъ и правомъ англо-саксонскимъ, въ частности, закономъ Альфреда. Для насъ важно въ этихъ послѣднихъ нормахъ то, что равное съ мужемъ право признавалось за отцомъ, братомъ или сыномъ, въ случаѣ, если имъ приведется быть свидѣтелями такого акта [2]).

Здѣсь яснѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, выступаетъ связь, устанавливаемая обычаемъ, между актомъ вѣролом ства супруги и интересами оскорбленной ею родственной среды.

Я не буду вдаваться въ вопросъ о различныхъ видахъ наказаній, какія ждали женщину, виновную въ прелюбодѣйствѣ, такъ какъ онъ ближайшаго отношенія къ интересующей меня сторонѣ дѣла не имѣетъ [3]).

Насколько интересы и чувства отдѣльнаго индивида уступаютъ въ первобытныхъ обществахъ интересамъ всей группы, въ этомъ можно убѣдиться изъ того обстоятельства, что, разъ прелюбодѣяніе совершается въ родственной средѣ и съ сознательною цѣлью дать бездѣтному человѣку потомство, всякое проявленіе чувства ревности и мести считается недопустимымъ. Отсюда такіе обычаи, какъ обозначаемые еврейскимъ терминомъ Левирата, и допускающіе сожитіе съ деверемъ и при жизни бездѣтнаго супруга; отсюда же происхожденіе той „нійоги“, о которой заходитъ рѣчь въ индусскихъ сводахъ. Позоръ прелюбодѣянія не падаетъ въ этомъ случаѣ ни на женщину, ни на ребенка, прижитаго ею въ сожитіи съ родственникомъ, такъ какъ

---

1) См. Вестермаркъ, т. I. Стр. 291.

2) Ibid., стр. 292.

3) Подробности на этотъ счетъ можно найти какъ въ моемъ «Обычаѣ и современномъ законѣ», а также въ «Законѣ и обычаѣ на Кавказѣ», такъ и въ книгѣ П. Сорокина «Преступленіе и кара, подвигъ и награда».

общественная группа—будетъ ли ею материнскій или отческій родъ—только выигрываетъ отъ прирощенія числа своихъ членовъ, благодаря этому сознательному нарушенію супружеской вѣрности.

Мы закончимъ этотъ разборъ различныхъ юридическихъ отношеній, въ которыхъ зависимость дозволеннаго и запрещеннаго отъ интересовъ всей общественной группы сказывается съ полной силой указаніемъ на два обычая, которые съ виду кажутся недопускающими такого толкованія: съ одной стороны, на убійство плѣнныхъ, съ другой—на убійство стариковъ. Въ первомъ случаѣ—мы имѣемъ дѣло съ чужеродцами, во второмъ—съ родственниками. Если убійство чужеродца само по себѣ является объяснимымъ, то по отношенію къ плѣннымъ, впослѣдствіи обращаемымъ въ рабство, можетъ возникнуть вопросъ, не требовалъ ли интересъ общественной группы другого отношенія къ нимъ, чѣмъ убійство, и это съ самаго начала. Но у народовъ, не знающихъ еще ни скотоводства ни земледѣлія, владѣніе рабами является дорого стоющей роскошью, а потому понятно, что плѣнными предпочитали пожертвовать сразу. Этого требовала, очевидно, и обязанность мести за погибшихъ родственниковъ.

Что касается убійства стариковъ, то и оно вызывается двоякаго рода соображеніями: съ одной стороны, желаніемъ избавить общественную группу отъ излишнихъ издержекъ на содержаніе людей, становящихся ей въ тягость, а съ другой—тѣмъ наивнымъ представленіемъ, что качества, принадлежащія убиваемымъ членамъ, переходятъ ко всѣмъ членамъ одной съ ними общественной группы простымъ средствомъ питья ихъ крови и ѣденія ихъ мяса.

Забота объ обезпеченіи интересовъ общественныхъ группъ объясняетъ намъ и нѣкоторую сторону вѣрованій и культа первобытныхъ народовъ. Если они такъ озабочены отмщеніемъ или питаніемъ своихъ покойни-

ковъ, то изъ матеріальнаго расчета: не получивши ни того ни другого, тѣни становятся злыми геніями и наносятъ вредъ живущимъ поколѣніямъ. Наоборотъ, онѣ являются союзниками и съ ревностью относятся къ благополучію той общественной группы, къ которой онѣ принадлежали при жизни, если смерть ихъ отомщена, и онѣ не нуждаются ни въ пищѣ, ни въ питьѣ. Отсюда—тѣ обрядности, какія совершаются на ихъ поминкахъ; отсюда, въ частности, держащійся у осетинъ и другихъ Кавказскихъ горцевъ обычай—ѣсть на поминкахъ за двоихъ, имѣя въ виду и душу усопшаго. Представленіе, что обязанности къ предкамъ неотложны, нерѣдко имѣетъ послѣдствіемъ, что Кавказскіе горцы разоряются на совершеніе поминокъ. Сказанное о кавказскихъ горцахъ примѣнимо и къ болѣе отсталымъ народностямъ, напримѣръ, къ негритосамъ Австраліи. Въ прошломъ европейскихъ народностей и, въ частности, скандинавскихъ, нордменовъ и руссовъ, въ изображеніи Ибно-Фоцлана извѣстны обряды, обходившіеся дорого оставшимся въ живыхъ родственникамъ, такъ какъ на кострѣ погребальномъ гибли не одни только кони или рабочій скотъ, принадлежавшій покойнику, его оружіе и утварь, но нерѣдко также жены и слуги.

Заключеніе, которое мы желали бы вывести, сводится къ признанію, что идея долга, различія дозволеннаго и запрещеннаго, подсказана была первобытнымъ общественнымъ группамъ заботой о самосохраненіи. Интересъ сообщества побуждалъ его къ мщенію за погибшаго родственника, къ похищенію женщинъ и имущества чужеродцевъ, къ удаленію и даже убійству незаконной жены и плода ея незаконнаго сожитія, къ убійству плѣнныхъ и стариковъ и къ неумѣреннымъ затратамъ на поминальныя пиршества. Какъ бы ни были противорѣчивы нѣкоторыя изъ этихъ обязательствъ, въ нихъ имѣется то общее, что они требуютъ жертвы отъ индивида въ интересахъ

всей группы. По этой причинѣ сынъ или другой близкій родственникъ преслѣдуетъ убійцу своего отца, ставя свою жизнь въ опасность и отказываясь на первыхъ порахъ отъ полученія выкупа. Тѣмъ же мотивомъ объясняется, что мужъ ни за что не пойдетъ на сохраненіе прелюбодѣйной жены въ своемъ жилищѣ, и еще менѣе на усыновленіе ея приплода, а несостоятельный членъ рода пожертвуетъ своими ничтожными сбереженіями для устройства поминокъ по покойникѣ.

Чѣмъ болѣе растетъ общественный союзъ и упрочивается чувство солидарности, тѣмъ ярче проявленіе всѣхъ этихъ обязанностей. Съ тѣхъ поръ, какъ рабы пріобщены были къ домашнему культу, и временные гости поставлены подъ защиту семейнаго очага, расширяется и кругъ лицъ, по отношенію къ которымъ извѣстныя дѣйствія становятся запретными. Съ развитіемъ національныхъ религій понятіе чужеродца смѣняется понятіемъ „иновѣрца“, и недозволенными признаются всѣ дѣйствія, направленныя въ ущербъ дѣтямъ одной страны и одной вѣры. Такъ было съ израильтянами. Вотъ почему отдача денегъ въ ростъ запрещена поклонникамъ Іеговы, когда рѣчь идетъ о нуждающемся въ ссудѣ единовѣрцѣ и, наоборотъ,—признается дозволенной по отношенію ко всѣмъ послѣдователямъ иной вѣры. Наступаетъ, наконецъ, моментъ, когда національныя вѣрованія смѣняются всемірными религіями: буддизмомъ, маздеизмомъ, христіанствомъ, магометанствомъ, и, въ довершеніе къ всему, гуманитарной философіей, не допускающей различія ни религій, ни расъ, ни національностей. Тогда идея долга пріобрѣтаетъ недоставшее ей прежде единство, такъ какъ питающее ее чувство солидарности распространяется на весь родъ людской.

Таково въ немногихъ словахъ происхожденіе и развитіе различія между дозволеннымъ и запрещеннымъ.

Александръ Бруно.

Къ вопросу о происхожденіи семьи [1]).

Мы желали бы въ этихъ краткихъ замѣткахъ дать бѣглый и точный обзоръ того положенія, въ которомъ въ настоящее время находится существенный и важный вопросъ, касающійся происхожденія семьи.

Вмѣстѣ съ тѣмъ мы воздержимся отъ опроверженія и даже отъ изложенія всѣхъ гипотезъ объ образованіи первыхъ соціальныхъ аггрегатовъ. Такого рода гипотезы многочисленны и разнообразны; но будучи, съ другой стороны, всѣ болѣе или менѣе плодомъ воображенія своихъ авторовъ, онѣ могутъ имѣть лишь небольшое и ограниченное значеніе съ точки зрѣнія дѣйствительно вполнѣ объективнаго изученія вопроса о первобытной соціальной организаціи [2]). Какое значеніе можетъ, напр., имѣть,

1) Rivista Italiana di Sociologia. Августъ 1913 г., стр. 341—359.

2) Нѣкоторые писатели искали, напр., точку опоры своимъ предположеніямъ въ данныхъ палеонтологіи; другіе писатели--въ данныхъ палеэтнографіи; но данныя эти отрывочны и въ высшей степени неудовлетворительны въ смыслѣ построенія какой-бы то ни было теоріи. Были еще писатели, которые искали подтвержденія своихъ предположеній въ миѳахъ. Однако, миѳы, не закрѣпленные письменной передачей, а переходившіе устно, изъ поколѣнія въ поколѣніе, педвергались въ теченіе соціальной эволюціи значительнымъ и существеннымъ измѣненіямъ и превращеніямъ. Тѣ же миѳы, которые теперь въ нашемъ распоряженіи, всѣ, такъ или иначе, относятся къ тотемической религіи, которая, какъ извѣстно, является первичной формой религіозной жизни. Впрочемъ, приписывать миѳамъ цѣнность и значеніе историческихъ документовъ значитъ слѣдовать мало критическому методу. Назначеніе миѳовъ не столько напоминать о событіяхъ прошлыхъ временъ, сколько освѣщать и выяснять обряды существующей религіи. Наконецъ, среди тѣхъ немногочисленныхъ народностей, у которыхъ преданія закрѣплены письменной передачей, эта передача относится не къ очень отдаленной эпохѣ. Такимъ образомъ, ничто не оправдываетъ и не подтверждаетъ тѣхъ гипотезъ, относительно генезиса первыхъ соціальныхъ аггрегатовъ, которые изобрѣтены разными учеными.

предположеніе Ланга о томъ, что будто-бы въ началѣ человѣческой эволюціи люди жили отдѣльными маленькими группами антропоидовъ, соперничавшими другъ съ другомъ и подчиненными власти патріарха-деспота? Или же гипотеза, поддерживаемая многими писателями, будто первыя человѣческія группировки были образованы маленькими семьями? Мы, конечно, предполагаемъ, что нашъ читатель не только обладаетъ извѣстными основными свѣдѣніями, необходимыми для изученія вопроса о первобытной семьѣ, но что ему извѣстно также современное рѣшеніе нѣкоторыхъ вопросовъ, имѣющихъ выдающееся значеніе въ той же области изслѣдованія, какъ, напр., вопроса о происхожденіи экзогаміи. Относительно послѣдней мы принимаемъ объясненіе, недавно предложенное Дюркгеймомъ. Однимъ словомъ, мы ограничиваемъ поставленную нами себѣ задачу критическимъ и аналитическимъ разсмотрѣніемъ двухъ положеній, которыя въ вопросѣ о происхожденіи семьи имѣютъ, какъ намъ кажется, особенное и выдающееся значеніе.

Каждому, желающему заняться анализомъ первобытныхъ формъ соціальныхъ группировокъ, необходимо, по справедливому замѣчанію Панфиліо Джентиле въ недавно вышедшей его статьѣ [1]), изучить именно тотъ вопросъ, который мы теперь поставили себѣ цѣлью изслѣдовать. Говорить объ этомъ поверхностно было бы непростительной ошибкой. Останавливаться же, имѣя въ виду очертить положеніе, въ которомъ находится вопросъ о происхожденіи семьи,—на изложеніи теорій Моргана, Бахофена, Герберта Спенсера, Леббока, Фергюссона, Макъ-Леннана, Сумнера Мэна, —значило бы игно-

1) Ср. P. Gentile: Intorno alla origine della famiglia, въ Rivista Italiana di Sociologia, 1912, стр. 632 и слѣд. Относительно содержанія этой статьи мы дѣлаемъ много оговорокъ, что видно будетъ изъ продолженія нашихъ замѣтокъ.

рировать значительный прогрессъ, сдѣланный соціологіей семьи за послѣднее время, а также и то, что изслѣдованія тотемической соціальной организаціи доказали ошибочность и неосновательность, во многихъ отношеніяхъ, теорій вышеназванныхъ писателей.

Не надо упускать изъ виду, что развитіе сравнительной этнографіи имѣло прямымъ слѣдствіемъ замѣчательный прогрессъ въ соціологіи семьи. Громадный добытый матеріалъ и собраніе точно изслѣдованныхъ и подробно описанныхъ фактовъ, которые мы находимъ въ монографіяхъ, напр.—цитируемъ лишь самыя значительныя—Гоуитта, Спенсера и Джиллена о племенахъ австралійскаго материка, Зелигмана о Ведда Цейлона и уроженцахъ Новой Гвинеи, антропологической эксцедиціи Кэмбриджа объ островитянахъ пролива Торресъ, изслѣдованіе Смитсоновскаго энтографическаго Института о племенахъ Сѣверной Америки и т. д.—побудили къ обновленію изученія брачной и семейной организацій примитивныхъ соціальныхъ группъ. Правда, тотемизмъ былъ открытъ болѣе столѣтія тому назадъ въ Американо-Индѣйскихъ обществахъ, но лишь только за послѣдніе годы было выяснено все то значеніе, которое онъ въ дѣйствительности имѣетъ въ соціальной организаціи первобытныхъ народовъ.

Все это—прямое послѣдствіе вліянія, оказаннаго этнографическими данными. Напр., обѣ монографіи Спенсера и Джиллена произвели иастоящую революцію въ изученіи тотемизма, такъ что выдающійся соціологъ, Фрэзеръ, долженъ былъ, послѣ появленія этихъ монографій, измѣнить прежніе свои взгляды относительно начальныхъ вѣрованій и соціально-тотемической организаціи дикарей.

Одновременно, прогрессъ общей соціологіи, ея освобожденіе отъ узъ біологіи и психологіи, философскаго апріоризма и телеологіи, образованіе соціологическаго

метода, въ полномъ соотвѣтствіи съ научной методологіей,—все это неизбѣжно отразилось на изученіи первобытной семьи, доказавъ, съ одной стороны, тщету предвзятыхъ представленій и обобщеній a priori, а съ другой стороны, признавъ за этнографическими документами всю ту цѣнность и значеніе, которыми они въ дѣйствительности обладаютъ. Собранные факты, подвергнутые строгой, проницательной критикѣ, дали возможность на ея основѣ подойти къ построенію зрѣлыхъ и точныхъ теорій, каковыми являются теоріи о магіи, тотемизмѣ, о примитивномъ умственномъ состояніи дикарей, о брачныхъ разновидностяхъ, о первобытныхъ классификаціяхъ, объ элементарныхъ формахъ религіозной жизни. Однако, изъ этого не слѣдуетъ вовсе, чтобы теоріи Моргана, Фергюссона, Макъ-Леннана, Герберта Спенсера, Сумнеръ-Мэна были лишены всякаго значенія. Напротивъ, именно имъ принадлежитъ та заслуга, что они впервые пытались дать разумное объясненія брачной и семейной организаціи первобытныхъ обществъ, подготовляя, такимъ образомъ, путь для дальнѣйшихъ научныхъ изслѣдованій. Но дѣло въ томъ, что ихъ теоріи стоятъ на ступени, теперь уже превзойденной въ соціологіи семейной жизни.

Отмѣтимъ, кромѣ того, смѣшеніе, въ которое обыкновенно впадаютъ относительно термина: матріархатъ. Это, напр., можно сказать о Джентиле, который въ вышеупомянутой статьѣ соединяетъ вмѣстѣ двѣ теоріи, очевидно различныя, безпорядочнаго половаго сожитія или гетеризма и групповыхъ браковъ, подъ однимъ и тѣмъ же терминомъ матріархата. По его мнѣнію, теорія матріархата утверждаетъ первенство орды, какъ аморфной группы политическаго, а не только семейнаго сожительства. Онъ дѣлаетъ одну лишь оговорку, что слово матріархатъ не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ гинекократіи или политическаго верховенства жен-

щины; но истина, быть можетъ, заключается въ противоположномъ мнѣніи [1]). Слово „матріархатъ", какъ, впрочемъ, это и показываетъ его этимологія, именно означаетъ только первенство женщины. Въ этомъ же смыслѣ терминъ матріархатъ всегда и употреблялся писателями, изучавшими вопросъ о первобытной семьѣ и желавшими обозначить этимъ словомъ общественную и одновременно семейную организацію, въ которой женщина занимала самое выдающееся мѣсто.

И потому говорить о матріархатѣ, имѣя въ виду безразличное половое сожительство и групповыя браки—неточно. Матріархатъ принадлежитъ исторіи человѣческой семьи; онъ былъ замѣченъ у многихъ первобытныхъ соціальныхъ группъ, а также и у сравнительно развитыхъ народовъ, какъ, напримѣръ, среди древнихъ арабовъ, у которыхъ Робертсонъ Смитъ могъ изучить соотвѣтствующую форму брака.

Безразличныя половыя сношенія, напротивъ того, являются лишь гипотезой; групповой же бракъ, какъ мы это увидимъ, представляетъ собой несостоятельную гипотезу. Даже болѣе того: матріархатъ не имѣетъ никакого отношенія къ единоутробной семьѣ. Велико число писателей, смѣшивающихъ эти два соціальные факта, существенно и до очевидности различные. Недавнія изслѣдованія окончательно доказали, что единоутробная семья была почти всеобщимъ правиломъ среди наиболѣе первобытныхъ обществъ. Въ такихъ обществахъ тотемъ передается по материнской линіи, что

1) Конечно, если словомъ «гинекократія» хотятъ выразить понятіе о политическомъ господствѣ женщины, употреблять это слово, вмѣсто слова матріархатъ, было бы ошибочно. Въ такую именно ошибку впадаетъ, напр., Мюллеръ-Лейеръ, придающій этому слову значеніе господства женщины въ государствѣ (Formen der Ehe, стр. 72). Но когда рѣчь идетъ о соціологіи первобытной семьи, было бы излишней осторожностью устанавливать между этими двумя выраженіями: гинекократія и матріархатъ, значительное отличіе.

имѣетъ капитальное значеніе для образованія первобытной семьи, такъ какъ доказываетъ существованіе единоутробныхъ „клановъ“. Но среди соціальныхъ группъ, въ которыхъ встрѣчается это явленіе, не наблюдалось ни одного факта, который хотя бы издали напомнилъ институтъ матріархата. Чтобы привести одинъ лишь примѣръ, укажемъ на австралійскія племена, соціальная организація которыхъ наиболѣе проста и первобытна изъ всѣхъ, когда-либо изслѣдованныхъ. У нихъ обозначеніе происхожденія по матери является преобладающимъ правиломъ. И тѣмъ не менѣе, женщина слѣдуетъ за мужемъ въ ту мѣстность, гдѣ онъ поселился, и живетъ въ подчиненіи не только у него и у его родныхъ (онъ можетъ по желанію бить ее и продавать), но и у мужчинъ того клана, къ которому принадлежитъ ея мужъ. Дядя и братья по материнской линіи являются, такъ сказать, блюстителями власти.

Надо, вообще, отмѣтить, что счетъ родства по матери наблюдается въ наибольшемъ числѣ первобытныхъ обществъ. Это является почти общимъ правиломъ на первичной стадіи тотемической организаціи. Въ началѣ „тотемъ“ передавался исключительно черезъ женщинъ [1]). Кланъ—къ тотемической организаціи слѣдуетъ пріурочить это названіе, а не

[1]) Мы должны считать окончательно доказаннымъ первенство обозначенія происхожденія по материнской линіи передъ обозначеніемъ происхожденія по мужской линіи. И потому считаемъ излишнимъ разсматривать этотъ вопросъ, который все болѣе и болѣе подтверждается этнографическими наблюденіями. Система восьми брачныхъ классовъ, которая, напр., наблюдается среди племенъ Центральной Австраліи, является именно слѣдствіемъ замѣны первобытной системы обозначенія происхожденія по матери, обозначеніемъ происхожденія по мужской линіи. И на островахъ залива Торресъ, чтобы не приводить другихъ примѣровъ, такая замѣна влечетъ за собой соціальныя явленія одинаковаго значенія. Вообще говоря, встрѣчается переходъ отъ обозначенія происхожденія по матери къ обозначенію по отцу; но никогда не наблюдалось обратнаго явленія.

къ малымъ и временнымъ семейнымъ союзамъ, (которыя, какъ мы увидимъ, не имѣли еще тогда прочнаго существованія),—состоялъ вначалѣ только изъ потомковъ по женской линіи. Матріархатъ, хотя и наблюдаемый въ нѣсколькихъ первобытныхъ обществахъ,—составляетъ лишь исключеніе въ исторіи человѣческой семьи.

Какъ онъ, такъ и единоутробная семья далеко не такіе термины, которые можно употреблять безразлично. Смѣшивать ихъ значило бы породить двусмысленность, которая принесла бы вредъ точному представленію объ организаціи первобытной семьи.

II.

Нѣкоторые писатели, какъ напр. Морганъ, Бахофенъ, Фергюссонъ Макъ-Леннанъ и др. предполагаютъ, будто въ началѣ семейная эволюція прошла черезъ стадію, которую они называютъ „безразличными половыми сношеніями“, т. е. стадію полнаго отсутствія какого бы то ни было брачнаго института, когда представители обоихъ половъ могли сходиться и расходиться по желанію, по капризу или случайно сложившимся условіямъ своего существованія. Но ни въ какой соціальной группѣ, обладающей хотя бы самой первобытной культурой, нельзя отмѣтить подобной дезорганизаціи. Немногочисленныя свидѣтельства о такихъ порядкахъ,—свидѣтельства, которымъ желали приписать преувеличенное значеніе,—всѣ болѣе или менѣе сомнительны, и недавнія изслѣдованія могли доказать ошибочность большей части ихъ.

Тѣмъ не менѣе, подобная гипотеза, хотя и не можетъ быть слѣпо принята, — требуетъ особаго изслѣдованія, въ виду вниманія, удѣляемаго ей. Одинъ изъ постулатовъ соціологіи, обладающій особенной цѣнностью, тотъ, который ставитъ въ началѣ эволюціи человѣческаго общества существованіе „орды“, т. е. соціальной группы,

которая, вслѣдствіе отсутствія въ ней всякаго внутренняго подраздѣленія и дифференціаціи, оставляетъ компактную и безразличную массу. Правда, этнографія не представила намъ ни единаго примѣра соціальной группы, отличающейся подобной степенью простоты. Но это не даетъ намъ права a priori отрицать существованіе такихъ первобытныхъ группъ. Мы знаемъ, дѣйствительно, что среди австралійскихъ обществъ, наиболѣе первобытныхъ изъ числа намъ извѣстныхъ, каждое племя подраздѣляется на „фратріи“, всегда въ числѣ не больше двухъ [1]). Организація „фратрій“ встрѣчается также у многихъ другихъ первобытныхъ народностей, напр. въ Америкѣ, гдѣ эта организація иногда достигаетъ значительной прочности. Но можно утверждать, что она существуетъ въ типичной формѣ (почему и составила предметъ тщательныхъ изслѣдованій) именно среди племенъ австралійскаго материка.

Что такое „фратрія“?—Это группа „клановъ“, соединенныхъ между собой особыми узами братства. Такая именно группа и есть первоначальная форма „клана“. Благодаря сегментаціи, она постепенно дала начало множественности „клановъ“, которая наблюдается въ настоящее время.

Имѣется не малое число доказательствъ этого явленія.

---

[1]) Правда, въ Америкѣ имѣются народности, среди которыхъ племена подраздѣлены на бо̀льшее число «фратрій». Но для точнаго пониманія соціальной организаціи по «фратріямъ» дѣйствительно интереснымъ является лишь изученіе австралійскихъ обществъ. Что соціальное учрежденіе можетъ быть тѣмъ лучше понято, чѣмъ рельефнѣе выступаетъ его эволюція, является едва ли не аксіомой. Австралійскія общества нужно, быть можетъ, счесть наиболѣе первобытными и ихъ соціальную организацію наиболѣе простою изъ всѣхъ извѣстныхъ. А въ нихъ-то система двухъ «фратрій» является общимъ правиломъ. Значитъ, все заставляетъ прійти къ заключенію, что большее число «фратрій», наблюдаемое среди нѣкоторыхъ народностей Америки — фактъ, являющійся слѣдствіемъ позднѣйшихъ событій.

Если „фратрія“ была первоначально „кланомъ“, она несомнѣнно должна была имѣть свой исключительный „тотемъ“. Какъ извѣстно, имена, которыми назывались „фратріи“, и изъ которыхъ многіе еще въ употребленіи, что вполнѣ точно доказано Лангомъ [1]), относились къ опредѣленнымъ родамъ животныхъ: значитъ, это были „тотемы“.

Особенности, служившія характеристикой „клана“, отличаютъ собою также и фратрію“. Такъ напримѣръ, извѣстно, что бракъ запрещенъ между членами, „клановъ“, составляющихъ „фратріи“, и что пищевые запреты, относящіеся къ одному изъ „клановъ“, въ извѣстномъ смыслѣ также обязательны и для другихъ „клановъ“ той же фратріи. Укажемъ еще на то (не желая настаивать на положеніи, теперь уже никѣмъ болѣе не оспариваемомъ), что „тотемъ“ второстепенныхъ „клановъ“ происходитъ отъ „тотема“ „фратріи“ и находится въ очевидной зависимости отъ этого послѣдняго. Итакъ „фратрія“ была первоначальной формой „клана“. Тотъ же самый процессъ, вызвавши образованіе второстепенныхъ „клановъ“, ведетъ за собою и къ образованію новыхъ. Когда „кланъ“ выростаетъ чрезмѣрно, составляющіе его члены, стремясь распространиться по ту сторону границы занимаемой имъ территоріи, образуютъ новыя группы. Эти послѣднія, въ виду того, что ихъ образъ жизни совершенно разнится отъ образа жизни первичнаго „клана“, кончаютъ тѣмъ, что становятся автономными, или, другими словами, присваиваютъ себѣ свой собственный „тотемъ“. Именно такое явленіе и наблюдается въ Австраліи, гдѣ, какъ, напр., въ племени Арунта [2]), вслѣдствіе сегмен-

1) The secret of the totem, стр. 159.

2) Спенсеръ и Джилленъ констатировали лишь среди этого племени ограниченное число тотемичныхъ группъ. Но изслѣдованія Стрелова доказали то, что утвержденія этихъ двухъ ученыхъ позволяли намъ предполагать, а именно— значительность числа клановъ.

таціи названія, „кланъ“ очень часто насчитываетъ лишь самое ограниченное число членовъ, и въ немъ нерѣдко можно найти племена, состоящія лишь изъ нѣсколькихъ сотъ людей, и, тѣмъ не менѣе, отличающихся необычайной численностью тотемичныхъ группировокъ. Этотъ процессъ раздробленія показываетъ, что первичные два „клана“, ставшіе позднѣе „фратріями“, не могутъ считаться первыми соціальными формаціями, но должны и сами быть продуктомъ единой первоначальной группы [1]), отличающейся крайней простотой, потому что въ ней отсутствуетъ какое-бы то ни было подраздѣленіе. Вотъ такой-то группѣ этнографы и присвоили имя „орды“, и относительно „орды“ и была выдвинута гипотеза о существованіи безпорядочнаго полового сожитія.

Какую цѣнность имѣетъ подобная гипотеза?.. На основаніи всего того, что сообщаетъ намъ соціологія о низшихъ обществахъ, было бы ошибочно приписывать такимъ элементарнымъ группамъ черты, связанныя съ зачатками религіи и имущественнаго коллективизма „клана“. Одна изъ такихъ чертъ, какъ извѣстно, экзогамія. Но экзогамія,—по множеству причинъ, перечислять которыя было бы слишкомъ долго, и которыя изложены Дюркгеймомъ,—не могла возникнуть раньше, чѣмъ группа раздѣлилась на два первоначальные „клана“, изъ которыхъ образовались затѣмъ „фратріи“. Сверхъ того, было бы ошибочно понимать экзогамію такъ, какъ это дѣ-

---

[1]) Не безъ причины говорится здѣсь: «первоначальной группы» Мы дѣйствительно думаемъ, что семья явилась слѣдствіемъ соціальной группировки, а не соціальная группировка явилась слѣдствіемъ увеличенія семьи. Хотя на первый взглядъ и можетъ показаться вѣрнымъ обратное, тѣмъ не менѣе идея общества болѣе свойственна и болѣе соотвѣтственна инстинктамъ человѣческихъ существъ, чѣмъ идея семьи.

лали нѣкоторые теоретики, напр. Макъ-Леннанъ, разсматривающій ее, какъ обязанность не имѣть половыхъ сношеній съ женщинами, не принадлежащими къ чужой національности. Но если вѣрно, что экзогамія не дозволяетъ членамъ одного и того же „клана“ вступать въ половыя сношенія, вѣрно также и то, что именно вслѣдствіе этого, брачныя сношенія происходятъ между членами различныхъ клановъ, принадлежащихъ, однако, къ одному и тому же племени. Какъ справедливо замѣчаетъ Пауэль, всѣ народы въ одно и то же время постольку же эндогамичны, поскольку и экзогамичны [1]). Слѣдовательно, половыя сношенія должны были по необходимости происходить внутри самой элементарной группы; орда должна была по необходимости быть „incest group“, группой кровосмѣшенія.

Но имѣется и нѣчто бо̀льшее. Появленіе экзогаміи совпадаетъ во времени, какъ было сказано, съ раздробленіемъ орды на два первоначальныхъ клана; но и другія особенности религіозныхъ проявленій и коллективизма жизни клана находятся въ соотношеніи съ раздробленіемъ орды. Въ сущности, кланъ—группа лицъ, имѣющихъ одно и то же имя, соединенныхъ одной и той же эмблемой, единство которой выражено путемъ тождественности названія, взятаго, обыкновенно, изъ растительнаго или животнаго царства. Это является существеннымъ для автономіи клана. Стоитъ лишь ему утратить опредѣленное имя, матеріальный символъ, знаменующій его, и на лицо уже нѣтъ клана. Однако, не надо упускать изъ виду, что, если кланъ и являетъ собой первоначальный образъ семьи, то все-таки онъ не долженъ быть смѣшиваемъ съ семьею, какъ она понимается въ западныхъ обществахъ, иными словами, какъ аггрегатъ лицъ, связанныхъ узами крови. А такъ какъ члены первоначальнаго аггрегата, благодаря экзогаміи, раз-

[1]) Смотри № 20, Report of Bureau of american Ethnology. стр. 99.

сѣяны по территоріи племени, „кланъ“ дѣйствительно неотдѣлимъ отъ существованія тотема.

Изученіе зачаточныхъ соціальныхъ группъ, однако не только не даетъ намъ ни единаго примѣра тотемичной группы, предшествующей двумъ группамъ, составляющимъ „фратрію“, но не даетъ намъ также ни малѣйшаго доказательства, хотя бы весьма отдаленнаго и косвеннаго, что подобная первичная группа должна была быть скрѣплена тотемичной соціальной организаціей. Конечно, еслибъ могъ когда-либо существовать подобный тотемъ, онъ чаще всего кончалъ бы расторженіемъ вслѣдствіе самого развитія этой коллективной организаціи. Но мы должны были бы найти, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ и у нѣкоторыхъ изъ столь многочисленныхъ, уже изученныхъ первобытныхъ народностей, болѣе или менѣе неоспоримые слѣды существованія такого тотема.

Не только этого нѣтъ, но и данныя сравнительной этнографіи учатъ насъ тому, что появленіе тотемизма, какъ и появленіе экзогаміи, параллельны подраздѣленію орды на два основныхъ клана, составляющихъ племя. Не только оба тотема фратріи обладаютъ въ первобытной соціальной организаціи выдающимся значеніемъ, такъ что въ нѣкоторыхъ обществахъ они стали тѣмъ, что можно было бы назвать тотемомъ племени, а въ нѣкоторыхъ другихъ, какъ, напримѣръ, въ Юго-Восточной Австраліи, были возведены на степень божествъ [1]), но, кромѣ того, юридическіе и религіозные элементы, составляющіе тотемизмъ, находятъ достаточную причину и основаніе для своего существованія въ вышесказанномъ.

Тотемизмъ, собственно говоря, очень далекъ отъ того, чтобы заключать въ себѣ столь простые зачатки религіи, какъ это представляютъ себѣ нѣкоторые по-

1) Баяме, Буньилъ, Нураліе, Дарамулумъ,— были тотемами фратрій.

верхностные писатели. Напротивъ, элементы, изъ которыхъ слагается тотемизмъ, весьма многочисленны. У него есть также и свои аномаліи; онъ проявляется въ разнообразныхъ формахъ. Наконецъ, тотемизмъ можетъ быть изучаемъ и съ религіозной точки зрѣнія, такъ какъ онъ предполагаетъ культъ (Дюркгеймъ доказалъ, что тотемизмъ стоитъ на порогѣ зачинающейся религіи), и съ юридической точки зрѣнія, такъ какъ онъ находится въ связи съ брачными учрежденіями и съ низшими соціальными аггрегатами.

Какъ и всякая другая религія, тотемизмъ ведетъ за собою цѣлую серію коллективныхъ представленій и одновременно является своего рода космологіей, представленіемъ о вселенной. Соціальная система классификацій родства, выдающееся значеніе которой за послѣднее время отмѣчено, непремѣнно предполагаетъ существованіе фратрій. Несмотря на ихъ разнообразіе, у нихъ одна общая черта: черезъ ихъ посредство существа и предметы распредѣляются на двѣ группы, которыя противополагаются одна другой. Фратріи предполагаются различающимися между собой такимъ именно антагонизмомъ, слѣдовательно, они должны были образовать первобытные кадры для вышеупомянутой соціальной классификаціи. Этого рода система настолько существенна для тотемизма, что, если предположить ея отсутствіе у зачаточныхъ обществъ, у этихъ послѣднихъ не было бы никакого единаго представленія о вселенной. Въ такомъ случаѣ тотемизмъ не обладалъ бы собственной космологіей, и ему недоставало бы неизбѣжной существенной черты всякой религіи, именно способности дать интегральное и цѣльное представленіе чувственнаго міра.

Сверхъ того, подобныя классификаціи опредѣляютъ ярко манеру первобытнаго мышленія вѣрно, что эта мысль управляется закономъ соучастія, стремящимся смѣшивать и отожествлять различные предметы, но

также и противополагать ихъ. Можно справедливо считать, что между двумя противоположными полюсами постоянно вращается первобытная мысль. Напримѣръ, когда она создаетъ зависимость между разнородными предметами, которые она не только сближаетъ и соединяетъ, но между которыми она устанавливаетъ настоящее и подлинное тождество; точно также, когда она различаетъ предметы до того, что признаетъ между ними своего рода неизбѣжный антагонизмъ. Такъ для первобытной мысли священные предметы глубоко и безусловно противоположны свѣтскимъ. Надо думать, что примитивная мысль постигла, благодаря подраздѣленію на фратріи, предметы и существа, естественнаго міра, именно въ формѣ противопоставленія, что и должно было породить особенную отличительную черту первобытной соціальной логики.

Мы привели этотъ примѣръ, такъ какъ онъ кажется намъ особенно доказательнымъ по отношенію къ взятой нами на себя задачѣ.

Если дуализмъ, которымъ запечатлѣны системы классификаціи родства такъ глубоко повліялъ на мысль первобытнаго общества, то значитъ, что онъ могъ зародиться раньше раздѣленія первобытной группы на фратріи. Съ другой стороны, такъ какъ эти системы, какъ мы это видѣли, неотдѣлимы отъ тотемизма, этотъ послѣдній долженъ былъ отсутствовать въ подобной первобытной группѣ.

Болѣе того. Основныя свойства человѣческаго ума, такъ называемыя категоріи мысли, среди которыхъ имѣются категоріи рода и класса, разсматриваются теперь единогласно, какъ прямой и безусловный результатъ порядковъ соціальной жизни.

Новѣйшія изслѣдованія также освѣтили и слѣдующую истину: а именно, ту, что зачаточныя общества подраздѣляли вселенную, сообразно подраздѣленіямъ самой первобытной соціальной группы, однимъ словомъ, что

система классификаціи составлена прямо сообразно съ анатомической организаціей самой соціальной группы. Подобно тому, какъ такая группа раздѣлена на фратріи, а эти послѣднія подраздѣлены, въ свою очередь, на нѣсколько тотемическихъ группировокъ, точно такъ же распредѣлены всѣ существа и предметы естественнаго міра. Но вначалѣ общество составляло лишь однородную, компактную, не дифференцированную группу, отличавшуюся безусловной простотой. Откуда, если не изъ сказаннаго лица, бывшіе членами этой группы, могли извлечь мысль о томъ, что такое классъ? [1]).

И система общественной классификаціи—существенная особенность тотемизма; она составляетъ его космологію; тѣмъ не менѣе, этой системы классификаціи не имѣется у первобытной группы.

Мы могли бы распространить наше изслѣдованіе и на другія отличительныя черты тотемической организаціи. Но довольно и установленія того, что первобытная группа могла быть только эндогамной, и что въ ней, кромѣ того, не было растительной или животной эпониміи. Другими словами, въ такой первобытной группѣ долженъ былъ отсутствовать тотемъ. Поэтому такая группа не можетъ быть опредѣлена какъ кланъ, принимая это слово такъ, какъ его понимаютъ теперь, она представляетъ собой нѣчто характерное и своеобразное, почему мы и не боимся, подобно многимъ теоретикамъ соціологіи низшихъ обществъ, присвоить ей специфическое названіе „орды“. Фратрія же, на-

1) Правда, можно было бы возразить, что такая мысль могла бы возникнуть, благодаря двумъ группамъ, образованнымъ лицами, принадлежащими къ разнымъ поламъ. И дѣйствительно, извѣстно, что у многихъ первобытныхъ народностей оба пола составляютъ какъ бы два отдѣльныхъ, а подчасъ даже антагонистичныхъ общества. Но такой антагонизмъ, продуктъ тотемической организаціи. Ясно выраженное обособленіе, въ которомъ живутъ оба пола, несомнѣнно зародилось какъ слѣдствіе тотемическихъ воззрѣній.

оборотъ, дѣйствительно является первобытной и первоначальной формой клана.

Можно ли заключить изъ всего этого, что гипотеза, предполагающая полное отсутствіе семейной организаціи, можетъ считаться установленной по отношенію къ элементарной группѣ? Извѣстно, что кланъ или тотемистическая семья являются первобытной формой семьи [1]) и, сверхъ того, извѣстно, что коллективныя представленія и практика, относящаяся къ тотемическому культу, составляютъ первые проблески религіи. Тѣмъ не менѣе, такъ какъ никакая подобная соціальная группа не была указана намъ, какъ существующая въ дѣйствительности, было бы рискованно,—и даже антинаучно,—высказаться опредѣленнымъ образомъ по этому вопросу. Вотъ почему всѣ писатели, построившіе относительно этого болѣе или менѣе правдоподобныя гипотезы, дѣлали почти что безполезное дѣло, такъ какъ теоріи ихъ, не поддающіяся контролю, построенныя не на объективныхъ и фактическихъ данныхъ, должны быть разсматриваемы, какъ очень остроумныя, но всегда болѣе или менѣе произвольныя гипотезы. Поэтому для объективной соціологіи онѣ имѣютъ лишь весьма скудное значеніе.

III.

Другая гипотеза, поддерживаемая нѣкоторыми теоретиками—гипотеза группового брака (group marriage). Американецъ Льюисъ Морганъ—главный представитель этой теоріи. Онъ исходитъ изъ того факта, что у многихъ зачаточныхъ народностей встрѣчается существованіе такъ называемыхъ „номенклатуръ родства“, от-

1) Не подлежитъ сомнѣнію, что изслѣдователи зачаточныхъ обществъ встрѣчали внутри «клана» маленькія группы, состоящія изъ единокровныхъ, и стремящіяся обособиться, но которыя продолжали жить совмѣстно. Однако, такія группы существовали только de facto; поэтому онѣ не могутъ имѣть никакого значенія съ точки зрѣнія юридической соціологіи.

личительная черта которыхъ подраздѣлять родственниковъ на группы, обнимая каждую изъ такихъ группъ однимъ названіемъ. Первобытная форма, соотвѣтствующая самому началу семейной эволюціи, та, которая слѣдовала бы тотчасъ за гетеризмомъ или безразличнымъ половымъ сожительствомъ, есть форма, въ которой сестры отца и сестры матери обозначаются однимъ и тѣмъ же именемъ. Если,—заключаетъ Морганъ,—одинъ и тотъ же терминъ служитъ для обозначенія тѣхъ и другихъ, изъ этого слѣдуетъ, что мой отецъ братъ моей матери. Болѣе развитая форма проявляется, наоборотъ, въ томъ, что мать и единоутробныя сестры матери обозначаются тожественнымъ названіемъ, такъ же какъ и отецъ съ его единоутробными братьями. Тогда сынъ являлся бы нисходящимъ колѣномъ брачнаго союза, заключеннаго между группой мужчинъ—съ одной стороны и группой женщинъ—съ другой, т. е. онъ доказывалъ бы существованіе того, что Морганъ назвалъ group marriage (групповой бракъ).

На первый же взглядъ ясно значеніе этой теоріи. Морганъ представляетъ групповые браки, какъ настоящій и дѣйствительный соціальный институтъ частнаго права. По этой теоріи, группа женщинъ обязательно и по праву принадлежала бы группѣ мужчинъ. Между этими двумя группами устанавливался бы настоящій и дѣйствительный бракъ со всѣми правами и обязательствами, вытекающими изъ брака. Вотъ почему нѣкоторые авторы не колебались назвать эту теорію теоріей обязательнаго безпорядочнаго полового сожительства [1]).

Съ этой теоріей одно время соглашались почти всѣ писатели по этнографіи и соціологіи. Но не такъ давно теорія эта стала служить мишенью многочисленныхъ и ярыхъ нападокъ. Ей противопоставляли, напримѣръ,

1) Année sociologique, томъ X, стр. 401.

тотъ фактъ, что у многихъ народностей съ явно первобытной цивилизаціей было доказано присутствіе моногамичной семьи: такъ, у жителей острововъ Андаманскихъ, у Бушменовъ, Семановъ полуострова Маллака, у Ботокудовъ въ Бразиліи, у Ведда Цейлона, относительно коморыхъ недавнія наблюденія супруговъ Селигманъ подтвердили изслѣдованія братьевъ Саразиновъ. Нѣкоторыми писателями этому факту было придано преувеличенное значеніе, такъ, напримѣръ, Шмидтомъ [1]). Другіе писатели противопоставили ему слѣд. основное положеніе: какимъ образомъ, спрашиваютъ они, ребенокъ можетъ думать, что имѣетъ больше одной матери? Допустивъ въ видѣ гипотезы, что подобная форма брачной регламентаціи когда-либо существовала, можно было бы предположить, что сынъ, неувѣренный въ подлинности отца, не дѣлалъ бы никакого различія между дѣйствительнымъ отцомъ и толпой мужчинъ, въ кото-

[1]) L'origine de l'idée de Dieu, стр. 134 и слѣд. Было бы слишкомъ продолжительно и къ тому же излишне въ концѣ нашего изслѣдованія завести споръ о томъ, дѣйствительно ли этнографическія данныя, изъ которыхъ хотѣли вывести доказательство ранняго существованія моногамной семьи таковы, что могутъ подтвердить и оправдать мнѣніе писателей, желающихъ съ ихъ помощью опровергнуть теорію «группового брака». Замѣтимъ, что придерживаясь общепринятой точки зрѣнія, можно установить, что брачные союзы у упомянутыхъ народностей безусловно временные, преходящіе. Напримѣръ, у Минкописъ, или же обитателей Адоманскихъ острововъ, отецъ остается съ матерью вплоть до отнятія отъ груди ребенка. Почти аналогичное явленіе встрѣчается у Австралійцевъ, у Бушменовъ, у туземцевъ Бразильскихъ лѣсовъ. Почти всегда эта предполагаемая моногамія является лишь слѣдствіемъ необходимости. Говоря о пигмеяхъ центральной Африки, Леруа, напримѣръ, отмѣчаетъ, что у нихъ существуетъ моногамія, но только de facto; они становятся послѣдователями полигаміи едва лишь имъ представится случай найти нѣсколько женъ. (Les Pygmées, стр. 223 и слѣд.). Аналогичное наблюденіе дѣлаетъ и Теннентъ относительно Ведда; эта народность, пишетъ онъ, слишкомъ бѣдна, чтобы быть полигамной (Ceylon, II стр. 441). Въ данныхъ случаяхъ скорѣе передъ нами не дѣйствительный, настоящій со-

рой тотъ бы случайно очутился. Но какъ могъ бы сынъ впасть въ такого рода сомнѣніе относительно своей матери?

Такое положеніе, повторяемъ, является основнымъ, поскольку оно затрагиваетъ самые принципы, на которыхъ построена разбираемая теорія. Она предполагаетъ общность отчества и материнства, если такъ можно выразиться, коллективное единокровіе; но именно въ этомъ и заключается основная ошибочность этой системы. Выраженія, которыя употребляетъ ребенокъ, показываютъ, что онъ имѣетъ соціально опредѣленное отношеніе къ извѣстной группѣ женщинъ или мужчинъ; но немыслимо, чтобы такія отношенія означали кровныя узы. Если же подобныя выраженія не заключаютъ въ себѣ

ціальный институтъ, но то, чему нѣмецкіе писатели дали характерное названіе eine Ehe aus Nothdurft—«моногамный бракъ по нуждѣ». Извѣстно, что, гдѣ властвуетъ тотемистическая организація, маленькія группы кровныхъ родственниковъ образуютъ внутри клана такое же число фактическихъ союзовъ, communita de facto. Принадлежность къ тому или другому изъ этихъ союзовъ не опредѣляетъ пользованіе какимъ-либо правомъ, ни созданія соціальной обязанности ни ссобаго имени, ни особой религіи. Если это такъ, то безусловно нельзя понять, почему нѣкоторые писатели, и въ особенности Шмидтъ, такъ сильно настаивали на этой мнимой моногаміи, полагая найти въ ней опроверженіе теоріи Моргана. Бракъ, въ смыслѣ соціальнаго института, нѣчто совершенно иное, чѣмъ союзъ представителей двухъ половъ, начинающійся лишь съ момента акта оплодотворенія и длящійся до рожденія или отнятія отъ груди ребенка. Точно такъ же отличается моногамный бракъ и отъ союза мужчины и женщины для совмѣстной жизни, продолжительность которой вполнѣ предоставляется простому капризу того или другого лица. Наоборотъ, бракъ ведетъ за собою цѣлую серію правъ и обязанностей, признанныхъ таковыми соціальной группой; однимъ словомъ, бракъ-союзъ, опредѣленный обычаемъ и закономъ. Слѣдовательно, говорить о моногаміи по поводу вышеупомянутыхъ обществъ значитъ не понимать истинной природы моногамичнаго брака въ качествѣ юридическаго института. Во всякомъ случаѣ нельзя придавать этому слову того смысла, который ему придается въ современныхъ обществахъ.

никакой идеи происхожденія, они, очевидно, не могутъ быть объяснены бракомъ. И это, напримѣръ, выдвинулъ Дюркгеймъ, изучая номенклатуру, употребляемую Шокза и Омага Сѣверной Америки [1]).

Изъ этого не слѣдуетъ, чтобы номенклатуры, установленныя Морганомъ, не имѣли бы никакого значенія; онѣ, напротивъ, точно передаютъ опредѣленныя родственныя отношенія. Ребенокъ называетъ тожественнымъ словомъ свою мать и сестеръ матери, ставитъ ту и другихъ на одинъ уровень; и то же самое можно примѣнить къ отцу и его братьямъ.

Это необходимое слѣдствіе тотемистической организаціи, которая, какъ извѣстно, не зависитъ отъ какихъ бы то ни было узъ крови. Но Морганъ относитъ свою теорію брачной регламентаціи именно къ тотемистической организаціи. Указанныя номенклатуры имѣютъ, такимъ образомъ, свое значеніе, такъ какъ выражаютъ организацію родства, но они никоимъ образомъ не подтверждаютъ существованія первобытнаго группового брака [1]).

Вотъ почему упомянутая теорія мало-по-малу была отвергнута изслѣдователями раннихъ формъ соціальной организаціи. Одинъ изъ самыхъ горячихъ ея защитниковъ, Колеръ, желая охранить ее отъ нападокъ, и въ особенности отъ неотразимаго возраженія, что безусловно непонятно, какимъ образомъ ребенокъ можетъ думать, будто у него нѣсколько матерей, кончилъ утвержденіемъ, что для первобытнаго человѣка группа женщинъ, которую онъ называетъ именемъ матери, составляетъ одну особь, единое существо, одаренное множествомъ матокъ. Подобное понятіе очевидно безсмысленно; стараться опровергнуть его безполезно, разъ ни единый фактъ изъ жизни и соціальной организаціи первобытныхъ народовъ не поддерживаетъ его, и когда, наоборотъ,

[1]) Année Sociologique, I, стр. 314 и слѣд.

извѣстно, что первобытный человѣкъ — да развѣ это могло быть иначе — умѣетъ ясно различать отношенія къ собственной матери отъ своихъ отношеній къ другимъ ея однолѣткамъ.

Большое значеніе имѣетъ, повидимому, то, что нѣкоторые выдающіеся изслѣдователи Австралійскихъ обществъ (Лоримеръ Физонъ, Гоуиттъ, Спенсеръ и Гилленъ) сочли нужнымъ поддержать тезисъ Моргана. Первый изъ нихъ особенно настаивалъ на терминологіи, употребляемой племенами Южной Австраліи. У нихъ, въ особенности у Камиларои, — которыхъ этотъ изслѣдователь внимательно изучилъ,—всякій, принадлежащій къ „брачному классу", называетъ, безъ разбора индивидовъ различныхъ половъ, входящихъ въ составъ класса, съ которымъ у него имѣется jus connubii—именемъ супруга или супруги. При встрѣчахъ происходитъ аналогичное явленіе, мужчины обходятся со всѣми женщинами, какъ со своими женами, и, съ другой стороны, женщины обращаются съ мужчинами, какъ съ собственными мужьями [2]). Л. Физонъ толкуетъ эти факты, какъ очевидный пережитокъ группового брака. Брачная организація указаннаго племени въ моментъ изученія его этимъ изслѣдователемъ могла въ извѣстномъ смыслѣ, дѣйствительно, — если отнестись поверхностно къ передаваемымъ имъ фактамъ,—подтвердить существованіе въ этомъ пле-

1) Послѣдователи теоріи Моргана думали найти косвенное доказательство указанной брачной формы, какъ въ полигаміи и полиандріи, такъ и въ институтѣ левирата, т.-е. въ обязательствѣ шурина жениться на свояченицѣ, когда эта послѣдняя овдовѣетъ. Они думаютъ найти въ этихъ фактахъ, существованіе которыхъ у разныхъ народностей не подлежитъ сомнѣнію, слѣды коллективнаго брака. Мы считаемъ излишнимъ опроверженіе этой части теоріи, разъ доказана безусловная неосновательность основной ея части. (ко второй выноскѣ на стр. 128).

2) Камиларои и Курнаи, стр. 36 и т. д.

мени коллективнаго брака, основаннаго на бракѣ всѣхъ мужчинъ одного брачнаго класса съ женщинами того же поколѣнія другого брачнаго класса [1]).

Но внимательный анализъ показываетъ вполнѣ очевидно, что употребляемая терминологія нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ слѣдъ первобытнаго группового брака. Эта терминологія имѣетъ соотношеніе къ подраздѣленію каждой фратріи на брачные классы. Каждое племя раздѣлено, слѣдовательно, обыкновенно на четыре класса. Члены, принадлежащіе къ одному классу въ одной изъ двухъ фратрій, не могутъ вступить въ бракъ иначе, какъ только съ однимъ изъ двухъ классовъ другой фратріи. Такимъ образомъ, если мужчины и женщины, принадлежащіе къ данному классу, называютъ себя взаимно — какъ это въ ходу у племени Камиларои, Мурри и Мата,—а принадлежащіе къ другому классу той же фратріи называютъ себя Кубби и Куббота, или въ другой фратріи индивиды одного класса называютъ себя Кумбо и Бута, а принадлежащіе къ другому классу Иппаи и Иппата—то Мурри, къ какой бы онъ не принадлежалъ тотемистической группѣ, можетъ взять себѣ въ жены только лишь Бута, т.-е. женщину другой фратріи, принадлежащую къ его поколѣнію. И точно такъ же Мата не можетъ вступить въ бракъ ни съ кѣмъ другимъ, какъ только съ Кумбо. Если дѣло обстоитъ такимъ образомъ, терминологія не имѣетъ другого смысла, какъ только обозначеніе лицъ, съ которыми возможно вступить въ бракъ. Она имѣетъ отношеніе и къ классамъ возраста, значеніе котораго для зачаточныхъ соціальныхъ группъ подчеркивалось уже не разъ. Но что еще важнѣе, и съ нашей точки зрѣнія имѣетъ рѣшающее вліяніе, это то, что существованіе брачныхъ классовъ находится въ прямомъ и необходимомъ соотвѣтствіи съ подраздѣленіемъ племени на фратріи, иными

1) Камиларои и Курнаи, стр. 60.

словами, съ существованіемъ экзогамическихъ клановъ. И такъ какъ терминологія находитъ свое объясненіе въ существованіи брачныхъ классовъ, она не что иное, какъ одинъ изъ видовъ тотемистической соціальной организаціи. Поэтому она никоимъ образомъ не можетъ подтвердить существованія первобытнаго групповаго брака.

Другіе писатели останавливались на нѣкоторыхъ фактахъ, которые могли бы на первый взглядъ имѣть значеніе какъ подтвержденіе теоріи Моргана. А. В. Гоуиттъ нашелъ у австралійскихъ юговосточныхъ обществъ, и особенно у племени Діери, брачную форму, называемую пирра̀уру; она состоитъ въ возможности имѣть, кромѣ жены или женъ, съ которыми мужчина предварительно вступилъ въ бракъ, — (этотъ бракъ называется типпа малку), еще и другихъ женъ; этими послѣдними онъ пользуется сообща съ товарищами. Въ пиррауру Гауиттъ видитъ пережитокъ болѣе древней организаціи, въ которой каждый бракъ былъ коллективнымъ.

Съ своей стороны, Спенсеръ и Гилленъ нашли у племени Урабунна, живущаго въ центральной Австраліи къ сѣверо-востоку отъ озера Эйръ, аналогичную брачную форму, которую туземцы называютъ пираунгару. Она точно также состоитъ въ томъ, что группа мужчинъ имѣетъ сообща супружескія права надъ извѣстной группой женщинъ. Въ такой брачной формѣ названные нами два изслѣдователя усматриваютъ существованіе группового брака въ настоящее время. [1])

Ни та ни другая изъ этихъ двухъ особенностей соціальной организаціи не могутъ служить подтвержденіемъ теоріи Моргана. Что касается брака пиррауру, надо замѣтить, еслибъ онъ на самомъ дѣлѣ былъ, какъ

1) «Индивидуальный бракъ не существуетъ ни по имени, ни на практикѣ среди племени Урабунна». Native Tribes, стр. 73, ср. Northern Tribes, стр. 73 и 140.

это думаетъ Гоуиттъ, пережиткомъ первобытной организаціи группового брака, онъ долженъ былъ бы предшествовать индивидуальному браку. Но, напротивъ того, празднованіе „типпа-малку“ является необходимымъ условіемъ для существованія пиррауру, и вообще столько же пирауррy какъ и пираунгару являются брачными формами, безусловно второстепенными и придаточными. Каждая женщина, въ дѣйствительности, является женой лишь одного опредѣленнаго индивида; только, когда мужъ отсутствуетъ, его товарищи могутъ проявлять по отношенію къ ней свои супружескія права.

Еслибы выдающіеся изслѣдователи, описавшіе эти факты, призадумались бы надъ ними, они не были бы такъ склонны видѣть въ нихъ слѣды коллективнаго брака, а, слѣдовательно, и подтвержденія теоріи Моргана.

Но болѣе того. Все заставляетъ предполагать,—на что, впрочемъ, уже было раньше указано,—что установленіе пиррауру не столько настоящая и дѣйствительная брачная форма, сколько результатъ магико-религіозной операціи, цѣль которой соединить, въ виду особыхъ цѣлей, опредѣленное число женщинъ и мужчинъ [1]).

Подобный фактъ не представляетъ собой ничего страннаго, такъ какъ онъ далеко не одинокъ. Половыя отношенія, противныя правиламъ, управляющимъ легальными половыми союзами въ племенахъ Австраліи, практикуются въ цѣломъ рядѣ случаевъ. Наиболѣе значительные религіозные обряды снимаютъ временно тѣ ограниченія, которыя соціальная организація налагаетъ на половыя сношенія. Такъ, напр., въ обрядахъ, предметъ которыхъ умноженіе тотема. Изслѣдователи могли въ этихъ случаяхъ отмѣтить то, что названо ритуальнымъ безпорядочнымъ половымъ сожительствомъ. Во многихъ событіяхъ коллективной жизни сверхъ того мужчины обмѣниваются между собой женщинами. Спен-

1) Année sociologique, т. I, стр. 366.

серъ и Гилленъ могли, напримѣръ, отмѣтить это по случаю похоронныхъ обрядовъ [1]).

Но въ корробори подобное явленіе выступаетъ въ формѣ, дѣйствительно рѣзкой. Такъ какъ тогда коллективная жизнь доходитъ до своего апогея, путемъ полового коммунизма производится какъ бы сліяніе индивидуальныхъ личностей другъ съ другомъ, а, слѣдовательно, правила экзогаміи открыто нарушаются. И тогда даже кровосмѣсительные союзы, обыкновенно строго воспрещаемые, считаются дозволенными [1]). Къ этому самому разряду идей надо отнести и институтъ пирраууру. Слѣдуетъ отмѣтить и то, что бракъ заключается съ извѣстной церемоніей, при совершеніи которой предсѣдательствуетъ глава или главы тотемистическихъ группъ, къ которымъ принадлежатъ индивиды, вступающіе въ союзъ [2]).

Поэтому неправы Гоуиттъ, Спенсеръ и Гилленъ, предполагавшіе, что нашли въ двухъ описанныхъ выше брачныхъ формахъ пережитокъ или доказательство существованія группового брака. Если мы настаивали на этомъ, то потому лишь, что монографіи вышеназванныхъ изслѣдователей имѣли замѣтное вліяніе на изученіе соціологіи зачаточныхъ обществъ. Мы находимъ не безполезнымъ еще разъ указать на ошибку, въ которую они впали, слѣдуя въ этомъ традиціи англійской антропологической школы.

IV.

Въ упомянутой выше статьѣ, Панфилло Джентиле не только отвергаетъ гипотезу безразличныхъ половыхъ сношеній, но и теорію группового брака. Однако,

1) Northern tribes, стр. 136.

2) Аналогичное явленіе замѣчается въ обществѣ эскимосовъ. См. Mauss, Année sociologique, т. IX стр. 100 и 113. Обмѣнъ женщинами замѣчается почти регулярно на коллективныхъ празднествахъ, имѣющихъ мѣсто, когда соціальная и религіозная жизнь становится болѣе интенсивной, то-есть, въ зимнее время.

если мы въ этомъ и согласны съ нимъ, то все же не можемъ присоединиться къ приводимымъ имъ доводамъ для опроверженія самой теоріи. Такъ какъ, по его словамъ [1]), языкъ первобытныхъ людей отличается характерной бѣдностью, то онъ думаетъ, что у нихъ нѣтъ отдѣльной родственной номенклатуры, а что, слѣдовательно, одно и то же слово должно означать различныя родственныя степени, несмотря на то, что эти степени существуютъ въ жизни именно раздѣльно, не смѣшиваясь.

То, что языкъ первобытныхъ народовъ отличается удивительнымъ богатствомъ словъ и имѣетъ сложную структуру, является въ настоящее время никѣмъ не опровергаемой и всѣми признанной истиной. Одна изъ чертъ первобытной мысли—та, которую назовемъ потребностью конкретныхъ выраженій. Эта послѣдняя состоитъ въ томъ, что не только каждая особенность существъ и предметовъ вообще, но и каждый фактъ, имѣющій какое бы то ни было отношеніе къ соціальной жизни, получаетъ особое и отличное отъ всѣхъ другихъ названіе. Значитъ, не тутъ надо искать причины указанной номенклатуры. Даже болѣе того. Родство и единокровіе—факты, безусловно различные. Родство основано существенно на нравственныхъ и юридическихъ обязательствахъ, налагаемыхъ самой соціальной группой. Единокровіе можетъ, конечно, слиться съ родствомъ, это и случается, если соціальная группа придаетъ юридическое значеніе и цѣнность отношеніямъ, созданнымъ узами крови, какъ это, напримѣръ, происходитъ почти всегда въ западныхъ обществахъ. Но единокровіе различается отъ родства, если группы изъ единокровныхъ не связаны какимъ-нибудь обоюднымъ обязательствомъ и не могутъ потребовать выполненія какихъ-либо обоюдныхъ правъ. Вотъ это-то именно очень ярко и выступаетъ у первобытныхъ народностей, для

[1]) Rivista Italiana di Sociologia т. XVI стр. 650.

которыхъ кланъ, какъ извѣстно, семья по существу.

Кланъ же не составленъ изъ лицъ, связанныхъ узами крови, но, напротивъ, въ немъ маленькія группы единокровныхъ являются лишь настоящими и дѣйствительными фактическими союзами (comunita de facto). Итакъ, номенклатуры, изслѣдованныя Морганомъ, имѣютъ свое значеніе, но именно потому, что они относятся къ тотемистической соціальной организаціи. Ошибка этого писателя единственно въ томъ, что онѣ желалъ видѣть въ этихъ номенклатурахъ доказательство придуманныхъ имъ гипотезъ, касающихся коллективнаго брака.

Наконецъ, мы безусловно не можемъ согласиться съ тѣмъ, что Джентиле говоритъ о половой морали первобытнаго человѣка. Эта половая мораль была бы моралью индивидовъ западныхъ обществъ: такъ какъ въ нашихъ обществахъ моногамія является общимъ правиломъ, очевидно, что упомянутая нравственность не можетъ быть приписана ничему иному, какъ только моногаміи.

Но, кромѣ того, мы могли бы замѣтить, что вовсе неумѣстно говорить о половой морали, критикуя теорію группового брака и первобытныхъ безпорядочныхъ половыхъ сношеній. Крайняя распущенность въ нихъ можетъ существовать совмѣстно съ точно опредѣленными формами семейной организаціи; подобный фактъ встрѣчается, напримѣръ, у Полинезійцевъ острова Таити. Упомянемъ одну еще народность Тодо, относительно которой фантастическія утвержденія Маршала были вполнѣ опровергнуты недавно вышедшей книгой Риверса. Безполезно останавливаться на томъ, будто низшія соціальныя группы почти всегда организованы моногамично, такъ какъ ихъ мнимая моногамія разнится во всѣхъ отношеніяхъ отъ моногаміи нашихъ обществъ. Это настолько вѣрно, что, какъ мы уже имѣли случай

замѣтить, мужчина живетъ съ женщиной относительно лишь короткое время: такимъ образомъ, ихъ брачный союзъ безусловно переходящій, временный. Желать приравнять мнимую моногамію первобытныхъ обществъ къ нашей значило бы впасть въ наивную ошибку тѣхъ, кто желалъ бы провести параллель между демократіей народовъ, организованныхъ на основѣ кланов, и современными соціалистическими теоріями; между проституціей, которую наблюдали у нѣкоторыхъ древнихъ народовъ — бывшую тамъ настоящимъ соціальнымъ учрежденіемъ—и проституціей, которую современные законы стремятся болѣе или менѣе обуздать. Мы постольку цѣнимъ супружескую вѣрность, поскольку она взаимно налагается на супруговъ нашимъ институтомъ брака,—иными словами, поскольку бракъ организованъ у насъ моногамически. Но такъ какъ ничего подобнаго не встрѣчается въ зачаточныхъ обществахъ, было бы ошибочно дѣлать выводы изъ обоюдной привязанности и вѣрности супруговъ о ихъ половой нравственности.

Въ такихъ случаяхъ маленькія группы, составленныя изъ единокровныхъ, какъ мы уже это видѣли, являются только фактическими сообществами (comunita de facto); въ тѣ времена супружеская вѣрность вовсе не считалась соціальнымъ долгомъ.

Поэтому, можно надѣяться доказать ошибочность теорій Бахофена, Моргана, Лёббока, Фергюссона, Макъ Леннана и другихъ не путемъ соображеній о первобытной половой морали или другихъ аналогичныхъ, а лишь изучая первобытную соціальную организацію, анализируя и сравнивая другъ съ другомъ первобытные семейные институты.

Перевела М. Ватсонъ.

Новыя идеи въ философіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Н. О. Лосскаго и Э. Л. Радлова.

Сборники: № 1. Философія и ея проблемы.—№ 2. Борьба за физическое міровоззрѣніе.—№ 3. Теорія познанія I.—№ 4. Что такое психологія?—№ 5. Теорія познанія II.—№ 6. Существуетъ ли внѣшній міръ?—№ 7. Теорія познанія III.—№ 8. Душа и тѣло.—№ 9. Методы психологіи I.—№ 10. Методы психологіи II.—№ 11. Теорія познанія и точныя науки.—№ 12. Къ исторіи теоріи познанія I.—№ 13. Современные метафизики I.—№ 14. Этика I.—№ 15. Безсознательное.—№ 16. Психологія мышленія.—№ 17. Современные метафизики II. (печ.).—№ 18. Этика II. (печ.).

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ соціологіи.

Непериодическое изд., выходящее подъ ред. проф. М. М. Ковалевскаго и Е. В. де-Роберти.

Сборники: № 1. Соціологія. Ея предметъ и современное состояніе.—№ 2. Соціологія и психологія.—№ 3. Что такое прогрессъ? I.—№ 4. Генетическая соціологія.

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ экономикѣ.

Непериодическое изданіе, выход. подъ редакц. проф. М. И. Туганъ-Барановскаго.

Сборники: № 1. Ученіе о распредѣленіи общественнаго дохода.—№ 2. Теорія народонаселенія и мальтузіанство.—№ 3. Раціонализація хозяйства I.—№ 4. Вздорожаніе жизни.—№ 5. Закономѣрность общественнаго развитія.

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ правовѣдѣніи.

Непериодическое изд., выходящее подъ редакціей проф. Л. І. Петражицкаго, при ближайшемъ участіи проф.: Б. А. Кистяковскаго, М. М. Ковалевскаго, П. И. Люблинскаго, Б. Э. Нольде, М. Я. Пергамента и М. П. Чубинскаго.

Сборники: № 1. Цѣли наказанія. — № 2. Философія права и нравственности. (печ.).

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ педагогикѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Г. Г. Зоргенфрея.

Сборники: № 1. Самоуправленіе въ школахъ.—№ 2. Трудовая школа.—№ 3. Средняя школа.—№ 4. Совмѣстное воспитаніе.

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Естествознаніе въ школѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей проф. В. А. Вагнера и Б. Е. Райкова.

Сборники: № 1. Вопросы методики преподаванія естествознанія.—№ 2. Преподаваніе начальнаго природовѣдѣнія.—№ 3. Обзоръ новѣйшей учебной и учебно-вспомогательной литературы по естествознанію.—№ 4. Преподаваніе зоологіи I.—№ 5. Обзоръ новѣйшей учебной и учебно-вспомогательной литературы по естествознанію II.—№ 6. Общіе вопросы преподаванія естествознанія.

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Географія въ школѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Я. И. Руднева.

Сборники №№ 1 и 2. Вопросы преподаванія и методики географіи въ средней и народной школѣ.

Цѣна каждаго сборника 80 к.

2 р 50



Книгоиздательство „ОБРАЗОВАНІЕ“,
СПБ., Поварской, 12. Телефонъ № 75-51.