

АКАДЕМИЯ НАУК СССР



АМЕРИКАНСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК

I



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

ТРУДЫ ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

НОВАЯ СЕРИЯ, ТОМ LVIII

А М Е Р И К А Н С К И Й
Э Т Н О Г Р А Ф И Ч Е С К И Й
С Б О Р Н И К

I



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

МОСКВА 1960

ОТВЕТСТВЕННЫЕ РЕДАКТОРЫ:
член-корр. АН СССР ЕФИМОВ А. В.
и АВЕРКИЕВА Ю. П.

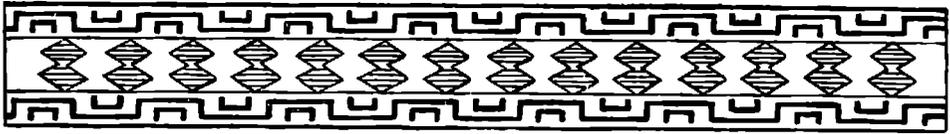
О Т Р Е Д А К Ц И И

Советская этнографическая наука, продолжая лучшие традиции дореволюционной русской этнографии и по-прежнему развивая их, ставит свои исследования чрезвычайно широко: предметом её изучения являются все народы мира, как советские, так и зарубежные, и все стороны их быта, прошлого и современного. По этнографии Америки советскими учеными опубликованы за последнее время значительные работы: Сборник «Индийцы Америки», М., 1955, два тома «Народы Америки», М., 1959 (первый посвящен народам Северной Америки (до Мексики), второй — народам стран Латинской Америки); работы Ю. В. Кнорозова о письменности майя и др.

«Американский этнографический сборник» является еще одной работой в области советской американистики. В этом сборнике публикуются три монографии. Самая большая из них написана Ю. П. Аверкиевой — «К истории общественного строя у индейцев северо-западного побережья Северной Америки (род и потлач у тликистов, хайда и цимшиян)». Монография дает обобщающую характеристику общественного строя этих племен. Анализируя русские источники XVIII — начала XIX в. и более поздние материалы зарубежных авторов, Ю. П. Аверкиева показывает изменение институтов материнского рода у тликистов, хайда и цимшиян в историческом плане на протяжении более двухсот лет. Привлеченные автором материалы позволяют проследить конкретные формы и пути распада материнского рода и становления в недрах этого рода патриархата и отношений имущественного неравенства. Изучая родовое общество на этапе его перехода в раннеклассовое общество, автор раскрывает сущность своеобразного института дарения — потлача как исторически складывающейся и закономерной для этого этапа формы распределения.

Работа Л. А. Файнберга — «О формах социальной организации индейцев северо-западной части бассейна Амазонки в конце XIX — начале XX вв.» — представляет значительный интерес как для этнографии Южной Америки, так и для решения общих вопросов первобытного общества. Автору удалось установить пережитки материнского рода у племен, до сих пор считавшихся изначально патриархальными, и тем показать несостоятельность реакционной концепции многолинейной эволюции человеческого общества.

Третья работа Сборника — «Современное индейское население Мексики» И. Ф. Хорошасвой — посвящена изучению настоящего положения и тенденций этнического и национального развития индейского населения современной Мексики. Автор показывает размещение индейских племен Мексики ко времени испанского завоевания и прослеживает затем судьбы отдельных народов на протяжении всей истории Мексики, доводя описание до наших дней. Свой анализ современного положения индейцев Мексики И. Ф. Хорошаева подкрепляет детальной этнографической картой, составленной ею по давним переписи. На основании своих исследований автор делает интересные выводы о перспективах национального развития индейцев Мексики.



Ю. П. А В Е Р К И Н Е В А

**К ИСТОРИИ ОБЩЕСТВЕННОГО СТРОЯ
У ИНДЕЙЦЕВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО ПОБЕРЕЖЬЯ
СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ**

(Род и потлач у тлинкитов, хайда и цимшиян)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Индейские племена северо-западного побережья Северной Америки в отношении общественного устройства принято в зарубежной американистике делить на две резко различные группы: северную и южную, развивавшиеся якобы совершенно различными путями. Племена северной группы (тлинкиты, хайда и цимшиян) дают согласно установившейся в американской этнографии точке зрения образец материнско-родового устройства. Все явления общественной жизни у этих племен, наблюдавшиеся исследователями с конца XVIII столетия и по существу свидетельствовавшие о распаде материнского рода и о становлении у них патриархальных отношений, ошибочно считались характерными признаками материнского рода. В то же время доказывалось, что у южной группы племен (белла-кула, квакиютль, путка, селшпей) патриархат считался изначальной и постоянной формой общественных отношений. Пережитки более ранней формы социальной организации, обнаруживаемые у этих племен, интерпретировались как некоторые заимствования патриархально организованными племенами у племен с материнско-родовым устройством. В то же время своеобразный институт дарения, так называемый потлач, признавался общей древней чертой культуры всех индейцев этого района. Этот институт привлекал внимание широких кругов этнографов и исследованию его посвящена большая литература не только в странах Америки, но и в Старом свете, причем наиболее ранние сведения о нем относятся к концу XVIII и началу XIX в.

Чуть первых описаний института потлача принадлежит русским первооткрывателям и путешественникам по Северо-Западной Америке.

С конца XIX в. описания потлача появляются в работах ученых США и Канады, внесших, несомненно, большой вклад в изучение общественных институтов индейцев северо-западного побережья.

Теперь описания этого института можно встретить во всех монографических исследованиях, касающихся индейцев данного района, а также в общих этнографических руководствах и трудах. Имеются публикации, специально посвященные исследованию этого института.

Большинство ученых до сих пор считают потлач специфической особенностью культуры индейцев северо-западного побережья Северной Америки. Еще широко распространено мнение, что именно этот институт резко

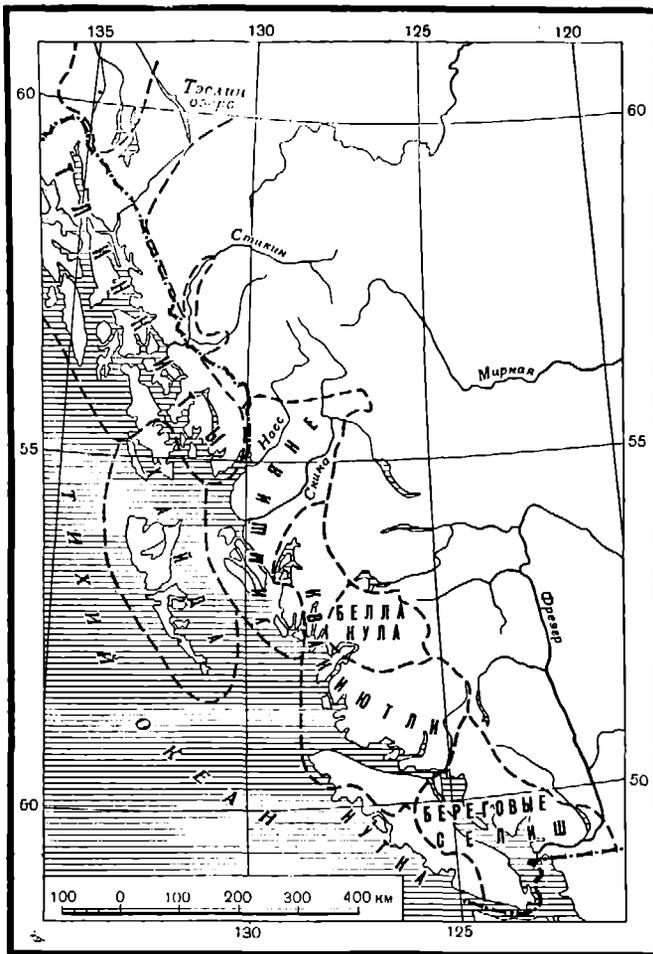
отличает северо-западных индейцев от остальных индейских племен Северной Америки и ставит их в обособленное положение, в силу которого истоки культуры этих племен надо искать где-то вне американского материка. Однако анализ материалов, характеризующих общественную жизнь племен северо-западного побережья, убеждает нас в том, что институт потлача не является какой-то специальной изначальной особенностью культуры индейцев этого района, что возникает он как закономерное историческое явление на довольно позднем этапе общественного развития этих племен, когда производство материальных благ в их обществе достигло такого уровня, что появилась возможность создания значительных излишков предметов потребления и превращения этих излишков в сокровища. Эти сокровища были частной собственностью и определяли положение человека в обществе. Но в то же время они сохраняли печать родовой собственности. В этом обществе не создалось еще условий использования этих сокровищ для эксплуатации. По мере их накопления они подлежали перераспределению в форме публичной раздачи подарков.

Как показывают накопленные нашей наукой материалы, дарение имеет широкое распространение и является одной из наиболее ранних форм распределения. Оно предполагает отношения между данной экзогамной общиной кровных родственников (родом или фратрией) и другими родами или фратриями в пределах одного племени и существует всегда наряду с обычным коллективным распределением и потреблением внутри родовой общины. Эти же нормы дуальной организации прослеживаются и в потлаче, с которым абсолютно несовместима идея раздачи подарков своим сородичам. На каждом потлаче всегда представлены две половины, свои и чужая, и подарки раздаются только гостям, члены же своего рода и даже фратрии выступают номинально (а иногда и фактически) как устроители потлача и собственники раздаваемого имущества.

Сущность самого института дарения изменяется на различных этапах развития первобытного общества. На ранних этапах, до возникновения обмена, дарение было ритуализированной формой распределения пищевых продуктов и ремесленных изделий между родами, фратриями или секциями племени. Объектами дарения на этой стадии являются предметы непосредственного потребления. Подобного рода дарение у многих народов сохранилось почти до наших дней, оно отмечено у целого ряда племен в Южной и Северной Америке, в Австралии и Океании и именно там, где обмен почти совсем отсутствовал или был очень слабо развит. Указание на эту стадию прослеживается, например, в терминологии, связанной с потлачем у белла-кула. Как указывает канадский этнограф Мак Ильрет, раздаваемое на потлаче имущество называют термином «*lim*», что значит «раздача долго накапливавшегося (того), что может сгнить»¹. Эта же форма дарения имеет место у жителей Тробриановых островов в виде обычая сагали, существующего наряду с кула.

Но с развитием обмена пищевые продукты становятся предметами торговли, становятся товарами. Институт дарения в условиях развитой торговли принимает новую форму, подобную потлачу, который представляет собою позднюю и специфическую форму института дарения. Объектами дарения становятся предметы высокой ценности, выступающие в качестве товарных эквивалентов, в которых происходит накопление сокровищ. Таковы шкуры, меха, рабы и раковины на северо-западном побережье лошади у дакотов, скот у скотоводческих народов Африки, браслеты и ожерелья у жителей Тробриановых островов и т. д. Наряду с раздачей

¹ T. McIlwraith. The Bella-Coola Indians, vol. 1. Toronto, 1948, p. 183.



Расселение племен северо-западного побережья Северной Америки

предметов, составивших богатство индейцев, как пережиток более ранней стадии, на потлачах раздавались в незначительных количествах пищевые продукты, главным образом юкола, мясо, рыбий жир, в 30-х годах XX в. — ящики фруктов, мешки муки и пр. В потлаче выражается своеобразное отношение к возникающей частной собственности на сокровища, которая уже определяет положение человека в обществе, но только в том случае, когда сокровища публично продемонстрированы и распределены.

Потлач не является случайной особенностью северо-западного побережья, это закономерное явление определенного исторического этапа, имеющее место всюду, где еще в рамках первобытнообщинных отношений наряду с господством древних форм родового строя возникают условия для индивидуального обогащения и имущественной дифференциации. Аналогичные потлачу институты возникают там, где развитие производительных сил достигает такого уровня, когда индивидуальный труд выделяется из коллективного и производит большее количество продукта, чем необходимо было для личного потребления работника. Индивидуализация труда ведет к индивидуализации присвоения, к развитию обмена, к обособлению и выделению семьи из коллектива сородичей. На этой ступени

возникает частная собственность, как выражение «материальной обособленности товаропроизводителей»².

Но в этих обществах не создались еще условия для иного применения богатства, кроме его накопления и раздачи, круг потребностей ограничен традицией и излишний продукт идет не на расширение потребления, а обращается в сокровища. В формах распределения продолжают действовать еще древние нормы родовой организации, тормозящие на этом этапе развитие общества.

В этих условиях аналогичные потлачу ритуальные раздачи сокровищ возникали и у других индейских племен Америки, у народов Полинезии и Меланезии, у скотоводов Восточной Африки, в Дагомее Западной Африки, пережитки их ярко прослеживаются в обрядах народов Азии. В Медвежьем празднике народов Сибири мы видим также своеобразную форму потлача. Поводами для перераспределения сокровищ служат разнообразнейшие обряды, практикуемые народом с самых древних времен.

Огромные фактические материалы, собранные этнографами в различных частях света, убеждают нас в том, что в основе этих отношений дарения лежат взаимобращающиеся связи между двумя фратриями или между двумя родами мужей и жен. Независимо от того, раздается ли имущество в связи с похоронами и помижками или свадьбой, обрядами инициации или по другим мотивам, при этом всегда проявляются отношения между родами мужа и жены. Таким образом, вместе с брачными связями между двумя экзогамными общинами (фратриями, родами) устанавливались определенные отношения обмена обязанностями и продуктами труда.

Иногда по традиции устанавливалась даже специфика «мужских» (рода мужа) и «женских» (рода жены) подарков (у гиликов, тробрианцев, индонезийцев), как правило, род жены давал пищевые продукты, род мужа — ценности. В этих отношениях дарения и обмена обязанностями наиболее полно проявились древние отношения, вытекавшие из естественного разделения труда между полами в воспроизводстве самого человека. Они, как гениально отметил Ф. Энгельс, имели тем большее значение в истории общества, чем меньше был развит труд³.

В данной работе мы стремимся проследить на материале северной группы племен северо-западного побережья (тлинкитов, хайда и цимшиан) возникновение и развитие института потлача как закономерного явления в условиях распада материнского рода и становления имущественного неравенства, развития рабства.

Наша задача доказать, что наследственное патриархальное рабство не является характерной чертой материнского рода, как это воспринимается многими американцами. Наоборот, все свидетельства наиболее ранних авторов, фольклор и тексты преданий этих племен убедительно свидетельствуют о том, что уже к концу XVII в., если не раньше, классический материнский род был у них уже в основном пройденным этапом. Особенности общественного быта этих племен характеризуют переходное состояние, когда внутри первобытнообщинных еще отношений развиваются новые материальные силы и постепенно складываются новые общественные отношения. Эти последние облекаются подчас в старые формы, характерные для отношений материнского рода, меняя их содержание и приспособляя их к новому содержанию.

Характерной чертой исторического развития этих племен является хронологическое сближение процессов формирования патриархальных отношений и становления раннеклассового общества, что несомненно вы-

² В. И. Ленин. Сочинения, т. 1, стр. 136.

³ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1953. Предисловие к 1-му изданию, стр. 4.

звано особенностями колонизации побережья, а также устойчивостью институтов развитого материнско-родового строя.

Во всех общественных институтах этих племен еще в конце XIX в. наблюдается противоречие между издревле существовавшими отношениями общинной собственности, облекавшимися в форму материнско-родовой организации, и новыми отношениями, основой которых является частная собственность. Это противоречие нашло свое отражение в семейной жизни индейцев, в их идеологии, в религиозных представлениях.

Глава I

РОД И ПОТЛАЧ У ТЛИНКИТОВ

История изучения

Тлипкины некогда населяли юго-восточное побережье Аляски и прилегающие острова: Чичагона, Барапова, Адмиралтейства, Купрейнова, входившие в состав Русской Америки. Остатки племени и сейчас сосредоточены в нескольких населенных пунктах этого района. Тлипкины были искривыми из индейских племен северо-западного побережья, которые вступили в контакт с европейцами и, в частности, с русскими промышленниками и путешественниками в Америку и позже — русскими колонистами Русской Америки. Поэтому наиболее ранние сведения о тлинкатах содержатся в русских материалах: в описаниях путешествий Г. И. Шелехова, Г. И. Давыдова, Ю. Ф. Лисянского, Ф. П. Литке¹, в отчетах чиновников Российско-Американской компании и в архивах этой компании. Можно считать, что начало изучению тлинокитов было положено русскими путешественниками, промышленниками и служащими Российско-Американской компании.

Первое описание побережья, населенного тлинкатами, содержащее некоторые сведения о самих аборигенах, появилось в результате второй экспедиции В. Беринга — А. Чирикова (1741 г.). Деятельность русских промышленников на американском побережье, а затем Российско-Американской компании в значительной мере содействовала накоплению сведений о жителях этих мест. В русских источниках тлипкины называются чаще всего колошами, иногда колюжами². Вениаминов объясняет происхождение этого названия от шуток или калужек, которые тлинкатки носили в проткнутой нижней губе³. Термин тлипкины является самоназванием аборигенов и означает «человек».

Особенно выдающееся значение в изучении тлинокитов имели труды Ивана Вениаминова, прибывшего на Алеутские острова в 1824 г. еще молодым священником и прожившего в Америке много лет (с 1824 до 1839 г., затем вновь с 1841 до 1850 г.). Он изучил алеутский и тлинкатский языки и положил начало научному исследованию языка, быта и религии этих народов. Труд Вениаминова об алеутах является единственной монографией о жизни этого народа до европейской колонизации. Не менее велико

¹ «Путешествия Г. Шелехова с 1783 по 1790 г.», ч. 1 и 2. СПб., 1812; «Двукратное путешествие в Америку морских офицеров Хвостова и Давыдова», ч. 1 и 2. СПб., 1810—1812; Ю. Ф. Лисянский. Путешествие вокруг света на корабле «Нева» в 1803—1806 годах. Изд. 1, М., 1812 г.; изд. 2, М., 1947; Ф. П. Литке. Путешествие вокруг света на военном шлюпе «Сепявилс» в 1826—1829 гг. Изд. 1, СПб., 1834; изд. 2, М., 1948.

² Различные встречающиеся вариации этого названия приведены в кн.: А. Krause. Die Tlinkit-Indianer. Jena, 1885, S. 96.

³ И. Вениаминов. Записки об островах Уналашкинского отдела, ч. 3. СПб., 1840, стр. 28.

значение трех работ Вениаминова о тлинкитах⁴. Эти работы Вениаминова легли в основу последующего исследования культуры тлинкитов.

Описание социальной организации тлинкитов и алеутов, сделанное Вениаминовым⁵, было первым исследованием этого вопроса на американском материале. Вениаминов глубоко и верно понимал культуру и психологию изучавшихся им народов, собранные им сведения о социальном устройстве и быте тлинкитов и алеутов представляют собою огромную ценность до наших дней. Все последующие авторы, изучавшие тлинкитов до Суантона, принимали и излагали Вениаминова, лишь дополняя его в деталях. Следуя ему, о тлинкитах писали побывавшие на побережье Холмберг, Шабельский. Позже вышла обстоятельная работа о тлинкитах Ауреля Краузе⁶, посетившего северо-западное побережье в 1881 г. В первой главе ее автор дает обстоятельный обзор истории изучения тлинкитов, в которой первое место справедливо отводит русским. Краузе особенно подчеркивает большое значение исследований Вениаминова. В своей работе, как и его предшественники, он лишь дополняет Вениаминова фактическим материалом, основывая свои выводы на его положениях.

Большое значение для изучения тлинкитов имеет описание их социальной организации в конце XIX в. архимандритом Анатолием⁷. В этой работе чувствуется влияние на ее автора Л. Г. Моргана. Из американских работ конца XIX в. о тлинкитах необходимо упомянуть весьма интересный труд лейтенанта Ниблака⁸, а также работу американского служащего Ивана Петрова⁹, учитывавшего русские материалы.

Выдающееся место заняли позднее труды Дж. Суантона и Фр. Боаса. Заслуживают внимания современные исследования социальной организации тлинкитов: Бюэлы Гарфильд, Фредерики Де Лагуны, Катрин Мак Келлман, Филиппа Дрюккера, Гомера Барнетта, Мариуса Барбо и др. Однако в большинстве этих работ мы не видим указаний на использование авторами русских источников, в которых, как мы отмечали, содержатся наиболее ранние наблюдения жизни аборигенов этого района.

Родоплеменные подразделения тлинкитов

Главным занятием тлинкитов, как и других племен побережья, было рыболовство, по ряду с рыболовством важное значение в их экономике имела охота. К моменту колонизации края у них существовал институт патриархального рабства. На вопросе рабства и экономических условиях, в которых оно возникло, мы останавливались в специальной работе¹⁰.

Здесь мы хотим подробнее проанализировать материалы о родовой организации тлинкитов. Это важно как для выяснения природы потлача, так и для понимания общественного устройства других племен побережья, живущих к югу от тлинкитов, в отношении которых в литературе существует большая путаница.

⁴ «Записки об островах Уналашкинского отдела», ч. 3, СПб., 1840; «Мифологические предания и суеверия колошей». — «Сын отечества», XI, 1838; «Замечания о колошском и кадьякском языках», 1846.

⁵ И. Вениаминов. Записки..., ч. 2, 3.

⁶ A. Krause. Указ. соч.

⁷ Архимандрит Анатолий. В стране шаманов. Индиане Аляски. Быт и религия их. Одесса, 1906.

⁸ A. P. Niblack. The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia. — «Annual Report of the United States National Museum», 1888, Washington, 1890.

⁹ I. Petroff. Report on the population, industries, and resources of Alaska. — «U. S. Dept. of Interior Census office. 10-th Census», vol. 8, 1884.

¹⁰ Ю. Аверкиева. «Рабство у индейцев Северной Америки». М. - Л., 1941.



Тлинкитка с рабыней

Социальное устройство тлинкитов наряду с ирокезским дает истории яркий пример развитого родового строя. Недаром в письме к Марксу Энгельс писал, что тлинкиты «являются чистым прототипом германцев и притом еще в большей степени, чем ирокезы»¹¹.

В современных общих этнографических трудах тлинкиты описываются как племя с типичной матриархальной родовой организацией. Однако это не совсем верно. У тлинкитов, правда, в большей степени, чем у других племен северо-западного побережья, сохранились институты материнского рода, но уже к приходу русских на Аляску тлинкиты переживали переходный этап от развитого материнского рода к патриархату, и это было естественным и неизбежным явлением в условиях существовавшего у них патриархального рабства, развитой торговли и имущественного неравенства. Между тем эти-то черты, характерные для периода распада тлинкитского рода, так же как и ирокезского, многие американские исследователи считали типичными чертами материнского рода вообще, якобы противоречащими учению Л. Г. Моргана о материнско-родовой организации как наиболее ранней форме общественной жизни в истории человечества. Они признавали и отмечали развитые формы тлинкитского рода. Суантон, например, первым выступивший против Morgana, писал, что «изучение северо-западного побережья показывает, что система материнской родовой организации здесь совсем не примитивна, что она сама по себе развита»¹². Из этого делали вывод, что материнский род имеет место только у племен относительно высокой культуры и главным образом у земледельческих племен: ирокезов, юго-восточных и юго-западных племен США и в виде исключения на северо-западном побережье. На этом основа-

¹¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XXIV, стр. 598.

¹² J. Swanton. The social organization of American Tribes.— «American Anthropologist», vol. VI, 1905, p. 671.

нии оспаривалось положение Моргапа о всеобщности материнского рода как стадии, предшествующей патриархальной семье.

Однако история тлинкитского рода является ярким подтверждением этого положения Моргапа.

Наш анализ мы основываем прежде всего на русских источниках, как наиболее ранних и не вызывающих сомнения в их достоверности. Паряду с этим мы учитываем работы ученых других стран, посвященные тлинкитам¹³.

Со времени открытия Аляски тлинкиты распались на 14 территориальных родоплеменных подразделений, по-тлинкитски «куанов». Каждый куан имел 1—2—3 постоянных зимних селения и определенные охотничьи и рыболовные угодья. Ниже мы помещаем сравнительную таблицу списков географических групп или куанов, приводимых Вениаминовым, Тихменевым и Суантоном. Вениаминов насчитывал 16 куанов и, отмечая топонимический характер их названий, указывал, что куан «собственно значит там или тамонский и прилагается к названиям всех родов» (ситка-куан, якутай-куан и т. д.)¹⁴.

Вениаминов ¹⁵		Тихменов ¹⁶		Суантон ¹⁷
Название селений	Кол-во жителей	Название селений	Кол-во жителей	Название селений
Якутатское	150 чел.	—	380	Якутат
Лтуйское или Акведкое ¹⁸	200 »	Льгуа	590	Лук
Ледянопротинское	250 »	»	331	Хуна
Чилкатское	200 »	»	1616	Члкат
Акутское	100 »	Гав. Асанки	118	Самдом
Ситхинское	750 »	»	1394	Ситка
Такуцкое	150 »	»	713	Таку
Купцовское	300 »	Хуцповцы	600	Хуцпову
Кекувское	200 »	»	445	Кейк
Куюцкое	150 »	»	262	Куйю
Генувское	300 »	Генувцы	411	Хупа
Стахинское	1500 »	Стахинцы	697	Стикип
Тангасское	150 »	Тангасцы	333	Тангас
Кайганское	1200 »	Кайганское	748	Не упоминал.
Часинское	150 »	Не упоминается		
Сапаханское	100 »	Кайганское	»	Сапа
Всего	5850		8638	

¹³ Необходимо отметить оживление интереса к социальной организации тлинкитов в США за последние 10 лет в связи с исками последних к правительству США о незаконной экспроприации их родовых земель.

¹⁴ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 29.

¹⁵ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 29—30.

¹⁶ П. Тихменов. Историческое обозрение образования Российско-Американской компании, ч. II, СПб., 1863, стр. 341.

¹⁷ J. Swanton. Social conditions, beliefs and linguistic relationship of the Tlingit Indians.— «26th Annual Report Bureau of American Ethnology», Washington, 1908, p. 397.

¹⁸ «Акойское селение жило при реке Аллах», — сообщил И. Кусков А. А. Баранову (см. сборник документов «К истории Российско-Американской компании», Красноярск, 1957, стр. 106).

Кайганское и Часинское селения в таблице Вениаминова — это селения хайда. Без них у него отмечено 14 тлингитских селений. Тихменев приводит 13 селений, так как в его списке нет селений хайда, указанных в списке Вениаминова, и не упоминается селение Сапаханское или Сапя. Таблица Суантона содержит 14 названий, которые в основном совпадают с указанными в таблице Вениаминова собственно тлингитскими группами. В таблицах Вениаминова и Тихменева приведены данные о численности тлингитов, относящиеся соответственно к 1840 и к 1835 г., у Суантона, к сожалению, не указана численность тлингитов в его время (т. е. начало XX в.). Главная ценность его таблицы заключается в том, что он дает список родов и число домохозяйств в каждом куане, указывая их фратриальную принадлежность.

Иногда исследователи называют эти родо-племенные территориальные подразделения тлингитов «племенами». «Каждое из этих подразделений или племен, — писал Суантон, — имело по крайней мере одно зимнее селение, участок на берегу, на котором люди жили каждое лето, и в лесу, где охотились зимой»¹⁹. Современная исследовательница Ф. Де Лагуна²⁰ также проводит знак равенства между территориальным подразделением и племенем. Однако Ф. Дрюккер в последней своей общей работе об индейцах северо-западного побережья²¹ употребляет термин племя в кавычках. Большинство исследователей отмечают, что у тлингитов сознание уз родства, выходящих за пределы куана, преобладало над территориальными связями. Еще Лисянский в свое время заметил, что «хотя они живут в разных местах, независимо друг от друга, но говорят на одном языке и связаны между собой взаимными узами родства»²².

Наиболее полную характеристику тлингитского куана дает современная исследовательница тлингитов Мак Клееллан: «Куан самая крупная локализованная группа, объединяющая всех живущих в определенном районе. Жители его могут разделять общую гордость каким-либо продуктом их местности или разделять чувства сродства на основе общего диалекта, но единство его как группы еще неопределенно. Например, якутат-кон — жители поселков и стоянок вокруг залива Якутат — некогда выступали вместе против общего врага — русских, но обычно местные подразделения родов действуют самостоятельно в вопросах войны и мира. Территориальные связи, выходящие за пределы родовых земель, остаются слабыми»²³. Однако, согласно архимандриту Анатолию, уже к концу XIX столетия у тлингитов наблюдалось значительное ослабление родовой связи между частями одного рода и между родами одной фратрии, расселенными в отдаленных географических подразделениях. «Кровное родство, таким образом, — заключает он, — теряет свою действенность в то время как брачные связи вступают в силу»²⁴. Здесь отношения свойства вместе с развитием частной собственности становятся основой формирования соседних связей. Процесс замены кровнородственных связей соседскими был ускорен колонизацией края. В борьбе с колонизаторами происходит консолидация тлингитских куанов. Жители одного куана объединяются для совместной борьбы, сообща укрепляют свои селения. Но

¹⁹ J. Swanton. Social conditions... p. 397.

²⁰ F. De Laguna. Some dynamic forces in Tlingit society. — «Southwestern Journal of Anthropology», vol. 8, № 1, Albuquerque, 1952, p. 1.

²¹ P. Drucker. Indians of the Northwest Coast. N. Y., 1955, p. 107.

²² Ю. Ф. Лисянский. Указ. соч., стр. 215—216.

²³ K. C. McClellan. The interrelations of social structure with Northern Tlingit ceremonialism. — «Southwestern Journal of Anthropology», vol. 10, № 1, Albuquerque, 1954, p. 76.

²⁴ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 33.

паряду с этим нередко обращаются еще к своим сородичам из других куапов. Лисьянский сообщал, например, что сивкинцы в борьбе с русскими решили обратиться за помощью к своим родичам хуцновцам²⁵.

Глинкинский куап, несомненно, был зародышем своеобразной рыбацкой общины, схожей с сельской общиной, развивавшейся у земледельческих племен. В пределах этой общины кровное родство уступало место отношениям свойства и соседским связям. Следствием американской колонизации Аляски было вынужденное переселение и концентрация в нескольких пунктах широко расселенного прежде индейского населения. Во вновь возникавших селениях люди различных родов и даже куапов чрезвычайно смешивались, в этих селениях появился иноплеменный элемент — на юге индейцы хайда, на севере — атапаски внутренней Аляски, все это ускорило распад кровнородственных связей и замену их соседскими связями.

Фратрии

Все глинкинты независимо от их расселения делились на две фратрии Ворона и Волка (последняя у северных групп носила часто название Орла).

Наиболее ранние упоминания в литературе о фратриальной организации глинкинтов находим в описаниях путешествия Литке, который называл фратрии поколениями²⁶. Вениаминов назвал их родами. «Положи разделяют себя... на два главные рода: один, называемый Вороний род или род Эля, другой род Куча или род Канука... Первым именем ныне называется ворон, а другим волк»²⁷.

У архимандрита Анатолия фратрии названы племенами: «Все индиане глинкинт делят себя на два племени»²⁸. Краузе называет их группами²⁹ и только у Пиблака появляется впервые термин «фратрии»³⁰. Более полное определение фратриальной организации глинкинтов дал Суантоп: «Глинкинты, — читаем у него, — в социальном отношении делились на две половины или фратрии, строго экзогамные и со счетом родства через мать»³¹. Он отметил, что вне этих фратрий стояла группа пехады, члены которой могли вступать в брачные отношения с представителями обеих фратрий, однако позднейшие исследования не подтвердили этого и показали, что пехадя — один из родов фратрии Волка.

Суантоп пытается проследить этногенез глинкинтских фратрий и родов. Он высказывает довольно распространенную в буржуазной науке гипотезу, что в основе фратриального деления лежат этнические особенности, что часть глинкинтов — фратрия Ворона — пришла на Аляску с юга и была исключительно прибрежным населением, тогда как другая половина — фратрия Волка — пришла на побережье с материка. Об этом, по его мнению, свидетельствуют почитаемые в каждой фратрии тотемы: во фратрии Ворона родовыми тотемами почитаются лягушка, кижуч, сивуч, морской лев, гусь, бобр, выдра, кит, т. е. все животные, связанные с водой, тогда как во фратрии Волка родовыми тотемами являются волк, медведь, орел, чистик, касатка, акула, причем главные тотемы — лесные животные (волк и медведь). Однако эта гипотеза современными исследователями не под-

²⁵ Ю. Ф. Лисьянский. Указ. соч., стр. 161.

²⁶ Ф. П. Литке. Указ. соч., изд. 1, т. 1, стр. 150.

²⁷ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 31.

²⁸ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 16.

²⁹ А. Krause. Указ. соч., стр. 112.

³⁰ А. Niblack. Указ. соч., стр. 245.

³¹ J. Swanton. Social conditions... p. 398.

держивается. В. Гарфильд³² и Ф. Де Лагуна³³ склонны считать древней родиной тлингитов, независимо от их фратриальной принадлежности, острова Принца Уэльского, допуская значительный инфильтрат групп материковых атапасков.

Несомненно, тлингитские фратрии представляют собою архаические образования, они указывают на древнейшее деление племени на два «первоначальных рода», по выражению Энгельса. Известный канадский исследователь Мариус Барбо на основании изучения социальной организации тлингитов и их соседей с юга — цимшиян и хайда — также допускает, что фратрии этих племен могли развиваться из рода путем сегментации его³⁴.

Тлингитские фратрии сохранили свой экзогамный и тотемный характер. Экзогамность была ее основным признаком. Она определяла отношения между людьми двух фратрий. Фратриальная экзогамия распространилась на одноименные фратрии трех племен — тлингитов, хайда и цимшиян. Например, тлингит фратрии Ворона не мог жениться на женщине одноименной фратрии или рода племени хайда и цимшиян.

В основе межфратриальных отношений лежали отношения свойства. Но под брачными отношениями скрывались несомненно когда-то определенные производственные отношения, характерные для архаической дуальной-организационной общины. В повседневной и обрядовой жизни тлингитов вплоть до начала XX в. сохранялись определенные свидетельства существования в прошлом взаимного обмена деятельностью и продуктами труда между двумя тотемными половинами племени. Мак Клеллан, например, писала: «Взаимный обмен подарками и услугами, вытекающий из принадлежности к различным фратриям, является неизменной частью повседневной жизни тлингитов...»³⁵. В случае смерти индейца обряд погребения совершался членами противоположной фратрии. При родах, при протыкании губ и ушей также прибегали всегда к услугам членов противоположной фратрии. Представители противоположной же фратрии сооружали дом, устанавливали тотемные столбы и изготовляли изображения тотемов. Ярче всего эти взаимоотношения проявлялись в институте потлача, на котором мы остановимся ниже.

Суантоп объяснял взаимоотношения между двумя тлингитскими фратриями принципом обязательного «оказания взаимного уважения» членами одной фратрии членам другой. Якобы в силу этого принципа тлингиты обращались к членам другой фратрии за всякого рода помощью и отдаривали их за нее. А между тем этот принцип является осознанием древних производственных отношений, существовавших между двумя половинами племени. Ошибка Суантона заключается в том, что он явление «поставил на голову», из его формулировки вытекает, что в основе отношений двух фратрий лежит абстрактный принцип «оказания уважения».

Сравнение социальной роли фратрий тлингитов и ирокезов ко времени колонизации показывает, что у первых она несомненно сохранила свое значение в большей степени, чем у вторых. Ирокезская фратрия играла уже тогда роль полурелигиозной организации, функции которой исчерпывались похоронными обрядами, расположением по фратриям старейшин

³² V. Garfield. Historical aspects of Tlingit clans in Angoon, Alaska.— «American Anthropologist», vol. 49, № 3, Menasha, 1947.

³³ F. De Laguna. Some problems in the relationship between Tlingit archaeology and ethnology.— «Memoirs of the Society for American Archaeology», № 9, Salt Lake City, 1953.

³⁴ M. Barbeau. Parallel between the Northwest coast and Iroquoian clans and phratries.— «American Anthropologist», vol. 19, № 3, 1917, p. 405.

³⁵ K. C. McClellan. Указ. соч., стр. 77—78.

на племенных советах, составлением партий при игре в мяч. По фратриальная экзогамность была уже нарушена.

Сопоставлению тлинкитской и ирокезской фратрий посвящена упоминавшаяся выше работа М. Барбо. Мы не можем согласиться со сделанными им из этого сопоставления выводами. Правильно признавая род как основной фактор социальной жизни ирокезов, он умаляет его значение у тлинкитов, говоря, что у последних не род, а фратрии имели первостепенное социальное значение. По его мнению, «на северо-западном побережье упадок старых обычаев оставил фратрию твердо установленной в умах народа, родовые же граци почти исчезли... род постепенно теряет свою индивидуальность и растворяется во фратрии»³⁶. Подобная же переоценка роли тлинкитской фратрии имеет место в работах Суантона, где он всю общественную жизнь сводит к взаимоотношениям двух фратрий. Несомненно, что некогда это так и было. Об этом, в частности, говорят и приводимые Вениаминовым термины, которыми обозначали друг друга члены двух фратрий. «Колоши того и другого рода (фратрии.— Ю. А.),— писал он,— называют друг друга заочно кунстканаги, т. е. не наш или чужой; но в глаза называют Ахсани диди (братья отца.— Ю. А.), Ахкани, т. е. зять или шурин (потому что они женятся не иначе как на чужеродной). А однородцы (члены одной фратрии.— Ю. А.) называют друг друга Аххани, т. е. земляк, или Аххакау — приятель»³⁷. Но по мере того, как фратрия, этот первоначальный род, разрасталась и выделявшиеся из нее роды расселялись по различным территориям, межфратриальные отношения свелись постепенно к связям между двумя взаимобрачующимися родами. Наряду с этим сохранилось сознание принадлежности к одной фратрии, проявившееся не только в экзогамности браков, но и в других обычаях. «Согласно неписанному закону тлинкитов,— писал Суантон,— каждый член фратрии обязан был принять и накормить посетившего его члена этой фратрии, независимо от того, откуда он пришел — из отдаленных или ближайших селений. Но пользоваться гостеприимством долгое время считалось признаком низкого происхождения, если даже гостем был человек высокого ранга»³⁸. В этом обычае гостеприимства несомненно сохранилась память о древнем периоде общности хозяйства членов фратрий.

Тлинкитский род

Тлинкитские фратрии состояли из нескольких родов. Первые сведения о делении тлинкитов на роды приводит Лисянский, называя род поколением, он записал: «Они разделяются на разные поколения, из которых главные суть: медвежье, орлиное, воронье, касаткино, волчье; последнее называется также коквонтанским и имеет разные преимущества пред прочими»³⁹. Эти же сведения приводит Литке: «Поколения (фратрии.— Ю. А.) колош,— писал он,— подразделяются на роды, несущие названия от некоторых животных, как-то: вороний, волчий, медвежий, орлиный». Литке также свидетельствует о том, что род Волка «называется собственно кухонтан или коквонтан»⁴⁰.

Вениаминов приводит более полные сведения о тлинкитских родах: «Оба рода (фратрии.— Ю. А.) Колош,— писал он,— делятся на несколько поколений (родов.— Ю. А.), называющихся именем какого-нибудь зверя,

³⁶ М. Барбоаи. Указ. соч., стр. 404.

³⁷ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 31—32.

³⁸ J. Swanton. Social conditions..., p. 427.

³⁹ Ю. Ф. Лисянский. Указ. соч., стр. 216.

⁴⁰ Ф. П. Литке. Указ. соч., стр. 73.

птицы, рыбы и других животных. Колоши, волчьего рода, или правильнее сказать, род канука, имеют шесть главных названий, и именно: волчьего, медвежьего, орлиного, касаточьего, шарки и старичка (небольшой морской петушок); а Колоши ...Элса рода, имеют названия: вороньего, лягушки, гуси, сивуча, филина, кижуча (рыба) и других»⁴¹. Вениаминов приводит 12 главных родовых названий, но, к сожалению, дает их только на русском языке. Американские же авторы (Ф. Боас, Дж. Суантон) приводит только индейские названия родов, и последний даст этим названиям совершенно иное, чем Вениаминов, толкование. Холмберг и Краузе, писавшие после Вениаминова, по существу повторяют материалы последнего по этому вопросу, подтверждая тотемный характер родовых названий. В списке тлипкинских тотемов у Боаса среди тотемов фратрии Волка, помимо указанных Вениаминовым животных, приводятся чайка, ястреб, мифическая птица-гром, а во фратрии Ворона — бобер, треска, скат⁴².

Архимандрит Анатолий, значительно позже, чем Вениаминов, писавший о тлипкинтах, несколько точнее и в употребляемой им терминологии, хотя фратрию он называет племенем, но род у него обозначается уже как род или клан. «Все инциане тлингит, — писал он, — делят себя на два племени (т. е. фратрии. — Ю. А.), а каждое племя, в свою очередь, делится на несколько родов или кланов, каждый род на бараборы или семьи...

Всех кланов обоих племен очень много и их трудно перечислить. Между другими более замечательны тлюханхаты, вушкитаны, кучитаны, чакукеты, текваты, текуяты, атлентааны, акигайтаны, хучитаны, панааги и пр.»⁴³. Автор, к сожалению, не дает перевода указанных им 10 родовых названий, но объясняет, как они получились: «Почти все эти названия образовались через приставку к наименованиям волка — куч, медведя — хуч, кижуч — тлюкх, орла — чакк, шарки — киш и пр., слов ит или гит — дом, барабора, ань — селение, тан — владелец»⁴⁴. Говоря о родах фратрии Ворона, архимандрит Анатолий писал: «Самым старым и могущественным родом или кланом этого племени выставляются киксаты или хихчаты, т. е. род Лягушки. Другие роды этого племени посят имена рыбы-кижуча, сивуча, филина и др.»⁴⁵.

О родах фратрии Волка он пишет, что они «посят имена медведя, орла, касатки, шарки и др. Самый многочисленный клан этого племени какпантаны или кхуптаны»⁴⁶.

Суантон в труде о тлинкитах приводит обширную таблицу тлинкитских родов по местам расселения. В таблице указано 25 родовых названий, но, по свидетельству автора, многие из приведенных родов являются по существу подразделениями 14 основных родов (см. табл., стр. 18).

Эти названия не вполне совпадают с названиями перечисленных в качестве главных родов у архимандрита Анатолия и Вениаминова, но киксаты, тлюкапаты и канахаты фратрии Ворона и какпантаны, таккуяты, теккуяты и панайи фратрии Волка упоминаются у всех авторов. Как и архимандрит Анатолий, Суантон отмечает, что род лягушки является одним из древнейших родов фратрии Ворона, наряду с родом Ворона (канахатов).

Суантон считает, что указанные им 14 родов являются основой дальнейшего развития родовой организации тлинкитов.

⁴¹ И. В е н и а м и н о в. Указ. соч., т. 3, стр. 32.

⁴² F. B o a s. First General report on the Indians of British Columbia.— «Report of the British Association for the advancement of science... 1889», London, 1890, p. 821.

⁴³ Архимандрит А п а т о л и й. Указ. соч., стр. 16.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

Фратрия Ворона	В переводе Суантона	У Вениаминова из этих родов упоминаются	У арх. Анатолия упоминаются
Канахаты	Люди Гапах	Гапахаты	Канахтекеты
Киксаты	Люди о-ва Кикс	Киксаты	Киксаты — род Лигушки
Каскагвсты	Люди селения Касквек		Не упоминается
Катсади	Люди ручья Катс		»
Тленеди		Не упоминается	»
Тлюкнахаты	Род Кижучь	Кижучь	Тлюкнахаты — род Кижучь
Коскади		Не упоминается	»
Люнахади	»	»	»
Фратрия Волка	В переводе Суантона	У Вениаминова из этих родов упоминаются	У арх. Анатолия упоминаются
Текуапсы	Люди о-ва Тек	Тескунд	Текваты
Дактлавади	Не упоминается	Таклуклупи	Не упоминается
Панайи	Люди Нанья	Нангаги	Наняаги
Цуканеди	Люди ручья Цукан	Не упоминается	Чакунеты — род Орла
Каввантапы	Люди сгоренного дома	Кухонтаны-Кауканиттаны	«Кагантаны или кучитаны у Лисьянского»
Настеди	Люди Насс		Не упоминается

Названия этих родов не всегда поддаются точной расшифровке. Однако сопоставление указаний Вениаминова о главных родовых названиях в обеих фратриях с вышеприведенными данными Суантона о главных родовых тотемах и двух фратриях показывает, что оба автора имеют в виду в качестве основных родов одни и те же роды. Например, указание Вениаминова, что главные роды фратрии Волка носили названия «волчьего, медвежьего, касаточьего, орлиного, шарки и старичка», совпадает со свидетельством Суантона, что главными родовыми тотемами в этой фратрии были волк, медведь, орел, чистик, касатка, акула. Указанию Вениаминова, что главные роды фратрии Ворона носят названия лягушки, гуся, сивуча, кижучь и филина соответствует перечисление Суантоном тех же животных в качестве главных тотемов родов этой фратрии.

Современные исследователи насчитывают у глинокитов уже до 50 родов, отмечая, что эта цифра не постоянна, так как происходит непрерывный процесс дробления больших родов на дочерние роды, или объединения остатков выродившихся родов одной фратрии. Процесс дробления родов на «меньшие роды» наблюдал в свое время и Вениаминов. Он показал это на примере распада рода кухонтанов на несколько частей: «Кухонтаны, — писал он, — славились не какими-нибудь подвигами, но только многолюдством своим; число их было так велико, что они имели еще свои подразделения, как-то: кучитан, аникигайттан, кукиттан, каууиттан и кхакаиттан»⁴⁷. На основании генеалогических легенд В. Гарфильд прослеживает историю почкования другого рода фратрии Волка — рода Ениеди (болиголова). Первоначально род жил на материке, на р. Сткип, но, переселившись на побережье, раскололся. Отделившаяся часть рода стала

⁴⁷ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 33.

самостоятельным родом дактлаведи, который упоминается и у Вениаминова как род таклукяты. Гарфильд называет этот род родом Касатки, так как их главным тотемом была касатка. Со временем этот род в свою очередь раскололся, из него выделился дочерний род цагуеди, люди Тюлея⁴⁸, который, по данным Суантона, обитал в Кейк. Очень часто дочерние роды становились более сильными, а первоначальный род хирел и нередко становился частью дочернего. Так вероятно было с родами Волка и Медведя, которые стали частью кагвантанов. Показательно в связи с этим указание Лисянского, что род Волка «называется также каквантанским»⁴⁹, и указание Вениаминова на то, что в роде каквантанов было домохозяйство Медведя — кучитан.

Интересна судьба рода Орла (чакунеты), который упоминается русскими исследователями как один из основных родов. В материалах Суантона он уже числится родом слабым, родом низкого ранга. В то же время Суантон обнаружил в легендах указание на то, что этот род был одним из древних тлингитских родов⁵⁰. Это подтверждают данные Вениаминова и архимандрита Анатолия.

Тлингитский род был децентрализован, и части одного рода можно было встретить в нескольких куанах. Это обстоятельство было подмечено еще Лисянским: «Вышеозначенные поколения (роды. — Ю. Л.), — писал он, — так между собой смешаны, что в каждом селении можно их найти всех по-прежнему. Однако же всякое из них живет в особом доме, над которым вырезано фамильное жипотное, служащее вместо герба»⁵¹. Слово «вышеозначенные» Лисянский относил к главным родам тлингитов. Из таблицы Суантона также очевидно, что наиболее широко расселенными родами тлингитов были: род Ворона (канахаты), род Лягушки (киксаты), род Касатки (дактлаведи), род Волка (кагвантаны); канахаты, например, были представлены в Топгассе, Таку, Чилкате, Якутате, часть этого рода под названием таклаведи жила в Санья; киксаты жили в Санья, Стигил, Ситке; кагвантаны — в Хуна, Ситке, Чилкат и т. д.

В каждом куане и большом селении были представлены роды обеих фратрий. Де Лагуна сообщает, что локализованный род или подрод в селении имел один или несколько именных домов, свои охотничьи и рыболовные угодья, кладбище, а у некоторых материковых тлингитов свои права на торговые пути и торговую монополию с внутриматериковыми атапасками⁵². Однако, как отмечает Краузе, наряду с селениями, объединившими несколько родов, существовали также поселки, жители которых принадлежали к одному роду. Он указывает, например, на селение чилкатов Катвальту, в котором жил один род пушекаари — часть рода Лосося; в сел. Чилкут жил род каехади — часть рода Ворона. В Акукуане дер. Акань была населена членами рода тлеведи⁵³ и т. д. Помимо этих указаний, имеются и другие данные, свидетельствующие о том, что первоначально тлингитский род был локализованным родом. Члены его жили не только в одном селении, но часто в одном большом общинном доме. Об этом говорят и археологические исследования, которые, как отмечает Де Лагуна⁵⁴, не обнаружили больших или многочисленных селений в районе расселения тлингитов.

⁴⁸ V. Garfield. Указ. соч., стр. 447.

⁴⁹ Ю. Ф. Лисянский. Указ. соч., ч. 3, стр. 216.

⁵⁰ J. Swanton. Social conditions..., p. 408.

⁵¹ Ю. Ф. Лисянский. Указ. соч., стр. 216.

⁵² F. De Laguna. Some dynamic forces in Tlingit society..., p. 3.

⁵³ А. Краузе. Указ. соч., стр. 116.

⁵⁴ F. De Laguna. Some problems in the relationship between Tlingit archaeology and ethnology...

Изучение исторических материалов, преданий и генеалогических легенд тлинкитов и других племен северо-западного побережья привело американских исследователей, как свидетельствует об этом один из них⁵⁵, к твердому убеждению, что в истории индейского общества этого района «одноклановое селение представляло собою наиболее статичную и рудиментарную социально-экономическую ситуацию»⁵⁶. Еще в 1904 г. Суантон писал, что первоначальные роды тлинкитов «были своего рода локальными подразделениями, но отличались от географических подразделений тем, что были социальными подразделениями вместо того, чтобы объединять случайных обитателей одной местности»⁵⁷. Под термином «социальные» Суантон, несомненно, подразумевает родовые.

Но на основании этого положения Суантон отрицает тотемный характер родовых названий тлинкитов и дает им топонимическую интерпретацию. Например, название рода «киксади» («киксаты» или род Лягушки у Вениаминова и архимандрита Анатолия) он переводит как «люди о-ва Кикс». Однако в своих подстрочных переводах тлинкитских текстов Суантон указывает, что «кикс» или «хихч» по-тлинкитски — лягушка. В текстах же читаем, что «киксади имели своей эмблемой лягушку и личные имена от лягушки»⁵⁸, что подтверждает правильность перевода этого названия у архимандрита Анатолия. Сильнейшим родом во Фратрии Ворона, по указанию Суантона и текстов, является род «канахатов» или «канахтеди» (капахтекеты у архимандрита Анатолия). Современные исследователи Гарфильд, МакКеллан, Де Лагуна называют этот род Люди Ворона, Суантон же переводит это название как Люди Канах. Интерпретация тлюкнахатов как рода кижучь, данная архимандритом Анатолием, Суантоном не отрицается. Суантон переводит также название рода «тенеди» как «люди с ручья Тан». Из текстового же материала и словарей Вениаминова, Краузе и самого Суантона ясно, что «тан» по-тлинкитски — сизуч, морской лев. Почему же «тенеди» — не «род морского льва», а люди с ручья Тан. На основании текстов можно было бы привести целый ряд подобного рода примеров. Кроме того, такие переводы, как «люди с ручья Тан», «люди о-ва Кикс», «люди Канах» и др., по существу не отрицают тотемный характер родовых названий, потому что эти переводы можно было бы еще раз перевести как «люди с ручья Морского Льва», «люди с о-ва Лягушки» и т. п. Мы считаем совершенно неоспоримым установленный русскими исследователями тотемный характер названий первоначальных, основных тлинкитских родов. Названия же дочерних родов, как мы увидим ниже, не всегда прямо указывают на тотем.

Анализ окончаний тлинкитских родовых названий, проделанный Вениаминовым, в значительной мере освещает процесс развития рода и образования родовых названий. «В названиях, по зверям, в некоторых словах, — писал Вениаминов, — заметно другое окончание «куяти», которое означает «род», «порождение»⁵⁹. В родовых названиях, приводимых американскими авторами, это окончание принимает формы «куяди», «яди», «неди», «ади» и интерпретируется как «люди».

Но многие из названий имеют окончание «иттан», которое Вениаминов совершенно правильно расшифровывает как «ит» — дом, «тан» — обитатель. Например, название кагвантан он объясняет как обитатели хи-

⁵⁵ J. Wike. More puzzles on the Northwest Coast.— «American Anthropologist», vol. 59, № 2, Menasha, 1957.

⁵⁶ J. Wike. Указ. соч., стр. 309.

⁵⁷ J. Swanton. Social conditions..., p. 398.

⁵⁸ «Tlingit myths and texts», J. Swanton (ed.).— «39 Bulletin Bureau of American Ethnology», Washington, 1909, p. 294, 301, 311.

⁵⁹ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 34.

жины вспыхивающего огня⁶⁰, перевод этого названия Суантоном — «Люди сгоревшего дома»⁶¹ — близок к толкованию этого названия Вениаминовым. Пазнания с такими окончаниями несомненно указывают на дочерние роды, возникшие из разросшихся домашних общин первоначальных родов. Например, о двух родах децитан и апкакитан фратрии Ворона Суантон писал: «Их названия, которые просто произошли от домов, заставляют думать, что дальнейшее исследование покажет, что они являются частями какой-то Вороньей группы»⁶². И действительно, В. Гарфильд удалось установить, что оба эти рода являются дочерними родами рода Ксты (тленеди)⁶³ фратрии Ворона.

Домашние общины

Каждый тлинкитский род делился на большие домашние общины или домохозяйства, которые соответствовали прокезским овачира. Вениаминов называл их «семействами» или «меньшими родами», носящими названия «по бараборам или селениям, например: нушкиттаны, кукиттаны, кауаканиттаны (или как называем мы кукувонтаны или кухантаны) и проч., каковых названий чрезвычайно много»⁶⁴. Члены домохозяйства жили в одном большом доме. Устройство таких домов хорошо описало Лисянским. «Ситкинские жилища, — писал он, — обширны и имеют четырехугольный вид... А поскольку каждое такое жилище населяют родственные семьи, то они иногда отделяются между собой завесками или чем-нибудь другим»⁶⁵. Устройство общинного жилища тлинкитов замечательно иллюстрирует мысль Моргана о том, что «состояние общества и семьи отражено в жилищной архитектуре»⁶⁶. Посередине дома разводился общий костер, который был средоточием социальной жизни домашней общины. Возле костра рассаживались члены ее согласно рангу каждого, так же усаживали и гостей во время празднеств.

По мере разрастания домохозяйства из него выделялись новые домашние общины, строившие дома рядом, поэтому дома каждого рода в селении стояли отдельными группами. Домохозяйства, территориально отделившиеся от основного рода, становились самостоятельными «меньшими» или дочерними родами.

Каждый тлинкитский дом имел свое родовое имя и жившее в нем домохозяйство носило название по дому. «Имена домов каждой фратрии, — свидетельствует Суантон, — обычно отличны, даже отдельные роды имеют имена, не употребляемые другими родами»⁶⁷. Дома назывались по эпонимам рода, как, например, Дом воропа, Дом волка, Дом медведя, Дом орла и т. д. В каждом роде первоначально тотемом почиталось одно животное, по которому назывался и родовой дом. Это говорит несомненно за то, что первоначально род был локализован в одном общинном большом доме. Но по мере разрастания рода и выделения из него нескольких домохозяйств новые дома стали получать названия по частям тотема рода. Например, члены рода Касатки (дактлаводи) в Ангуни расселены в трех домах, которые называются: 1) Дом касатки, 2) Дом зубов касатки, 3) Дом спящего плавника касатки⁶⁸.

⁶⁰ Там же, стр. 33.

⁶¹ J. Swanton. Social conditions..., p. 399.

⁶² Там же, стр. 412.

⁶³ V. Garfield. Указ. соч., стр. 438.

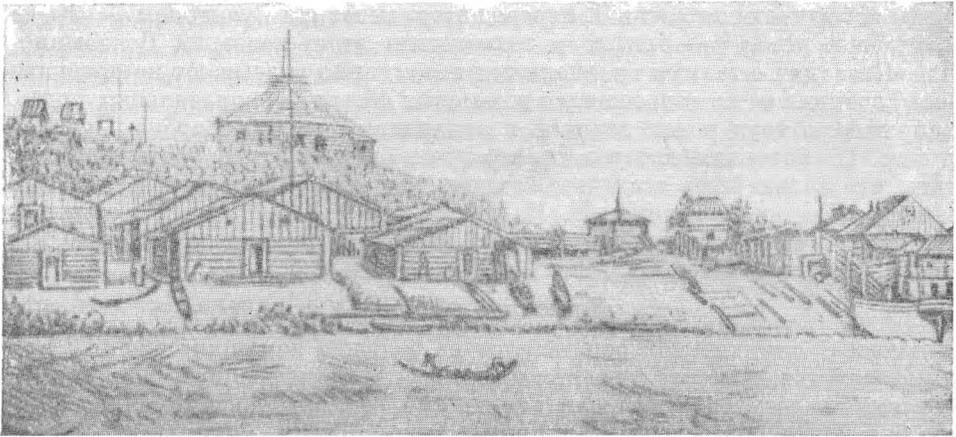
⁶⁴ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 32—33.

⁶⁵ Ю. Ф. Лисянский. Указ. соч., стр. 213.

⁶⁶ Л. Г. Морган. Дома и домашняя жизнь американских индейцев. Л., 1933, стр. 85.

⁶⁷ J. Swanton. Social conditions..., p. 421.

⁶⁸ V. Garfield. Указ. соч., стр. 448.



Тлинкитские жилища подле Ново-Архангельского порта
(рисунок И. Г. Вознесенского)

Еще характернее пример с родом пехадя, который своим главным тотемом считает орла. Члены этого рода разделены на несколько домохозяйств, дома которых носят следующие названия:

1) Дом орла, 2) Дом орлиного хвоста, 3) Дом орлиного когтя, 4) Дом когтей орленка, 5) Дом бобровой хатки, 6) Дом камбалы⁶⁹.

Обитатели Домов камбалы и бобровой хатки, по всей вероятности, являлись остатками родов Камбалы и Бобра, слившимися с родом Орла.

Однако наряду с названиями тотемного характера были и такие, которые указывали на некоторые особенности в конструкции дома; например: «Дом, поддерживаемый столбами»; «Дом из желтого кедра»; «Дом из коры»; «Дом-ящик»; «Узкрепленный дом», или на особенности в положении дома — «Дом на скале», «Дом в конце (или в середине) поселка» и пр.

Из названий родовых домов, приводимых Суантоном, очевидно, что в каждом роде и его локальных подразделениях одно из домохозяйств носило имя главного тотема рода, например, Дом медведя, Дом лягушки, Дом касатки, Дом ворона и т. д. Если род расселен по нескольким селениям, то в каждом селении один из домов рода назывался по главному родовому тотему. Например, части рода Медведя (текваты) в каждом месте своего расселения: в Ангуни, в Тонгассе, в Якутате один из своих домов называли хуцхит — «Дом медведя гризли».

Во главе каждого домохозяйства стоял наследственный старейшина, управлявший хозяйством и имуществом сородичей. Членами домохозяйства считались мать старейшины, ее братья и сестры, братья и сестры старейшины, дети его сестер. Участвующая патрилокальность браков привела к тому, что фактически в домохозяйстве объединялись несколько братьев с женами, братья матери, дочери мужчин данной родовой общины и сыпоя их сестер с женами.

Глава наиболее сильного домохозяйства был родовым вождем.

Формы собственности

Экономической основой тлинкитского рода была общность владения всевозможными угодьями, составлявшими базу их производственной деятельности. «У тлинкитов, хайда и цимшиян, — писал Боас, — каждый

⁶⁹ V. Garfield and L. Forrest. The Wolf and the Raven. Seattle, 1948, p. 44.

род в каждом селении имеет свои рыбалки, свои горы и долины, на которых он имеет исключительное право охотиться и собирать ягоды, свои реки для ловли рыбы, свои участки под жилища. Поэтому дома одного рода всегда стоят вместе»⁷⁰. Суантон, изучавший этот вопрос позже Боаса, также свидетельствует, что: «Горные долины, участки побережья для собирания раковин, рыболовные места на палтуса и участки для сбора ягод и выкапывания корней во многих случаях были во владении отдельных родов и семей»⁷¹. Он отметил также, что были участки, доступные всем без исключения, и что «роды, не имевшие своих участков, должны были селиться на этих общих участках или ждать, пока владельцы участков закончат пользование ими». Выходит, что были роды-пауперы, вероятно, это были дочерние роды, отделившиеся и отселившиеся от своего основного рода. Однако, к сожалению, весь материал о собственности на угодья исчерпывается этими общими указаниями. От недостатка знаний в этой области значительно страдают интересы индейцев в настоящее время, когда идет активное освоение Аляски и превращение ее в военную базу США. Следствием колонизации Аляски является экспроприация индейских земель. Одним из ранних примеров этой экспроприации служит факт, приводимый Суантоном еще в 1904 г. «Ручей, на котором построена лесопилка бывшего губернатора Бради,— писал он,— принадлежал роду кагантан»⁷².

Однако, как свидетельствуют материалы, относящиеся к концу XVIII в., рыболовные, охотничьи и другие угодья только юридически считались родовой собственностью, фактически они были уже поделены между домохозяйствами рода.

Домохозяйство было самостоятельной хозяйственной единицей в роде. Это было отмечено еще Лаперузом, который писал: «Мне показалось, что каждая хижина образовывала маленькое общество, независимое от соседнего. Каждая хижина имела свою пирогу и нечто вроде старейшины»⁷³. Указание Лаперуза на то, что лодки были общинной собственностью домохозяйства, подтверждается последующими сообщениями о том, что лодки, так же как и дома тлинкитов, носили специальные тотемные названия и на них папосились знаки рода. Так Ф. П. Литке писал: «Всякому большому бату дается название, например: солнце, луна, звезды, земля, остров, шаман, кит, бобр, орел, ворон и пр. и соответствующие имени фигуры вырезываются на носу и на корме»⁷⁴. Но это касалось лишь больших лодок, лодки меньших размеров ни названий, ни изображений на них не имели, следовательно, они уже не считались общинной собственностью. Впоследствии тотемные изображения украшали лишь лодки вождей.

Об экономической основе домохозяйства Суантон писал: «Кроме большого дома в селении, каждая домашняя группа владела обычно ручьем или частью его, с коптильней на нем, где люди жили весну и лето, вялили и коптили рыбу, охотились и ставили ловушки»⁷⁵.

Распоряжались угодьями главы домохозяйств. Об этом пишут В. Гарфильд и Де Лагуна. «Наследственный глава или вождь,— писала В. Гарфильд — возглавлял каждый дом и управлял собственностью и делами его членов»⁷⁶. По мнению Де Лагуны, главы домохозяйств «действуют как

⁷⁰ В. Боас. Указ. соч., стр. 833.

⁷¹ J. Swanton. Social conditions..., p. 425.

⁷² Там же, стр. 437.

⁷³ «Voyage de la Perouse autour du Monde», t. II, Paris, 1798, p. 220.

⁷⁴ Ф. П. Литке. Указ. соч., стр. 78.

⁷⁵ J. Swanton. Social conditions..., p. 425.

⁷⁶ V. Garfield and L. Forrest. Указ. соч., стр. 5.

опекуны выделенной (домохозяйству.- Ю. А.) Земли»⁷⁷. В то же время часты указания на то, что родовая верхушка фактически владела лучшими угодьями. В небольшой статье о формах землепользования у тлингитов Дэвидсон справедливо отметил двойственный характер собственности на землю отдельных домохозяйств. «С одной стороны,— писал он,— на эту собственность существуют родовые ограничения, но в то же время она близко соответствует частному владению»⁷⁸. Этот двойственный характер собственности на угодья свидетельствует о переходном состоянии форм собственности на средства производства. Главы домохозяйств, действуя по традиции как «опекуны» и «руководители» земель общины, постепенно узурпируют их. Лучшие участки родовой земли переходят в личное пользование экономически наиболее сильных семей и постепенно становятся их неотчуждаемой собственностью; семьям победнее доставались участки менее продуктивные; часть семей вообще была лишена права пользования какими бы то ни было участками и ждала разрешения на пользование рыбалками более богатых сородичей, после того как последние сделают необходимые запасы. Таким образом, в пользовании рыбалками уже произошла дифференциация. Что касается пользования другими угодьями, то здесь родовой принцип сохранялся дольше.

Но с приходом европейцев на побережье меха приобрели главное значение в торговле индейцев с европейцами. Это неизбежно должно было привести к нарушению коллективизма в пользовании охотничьими территориями; наличие в хозяйстве рабов и оживленная торговля мехами вели к узурпации вождями и богатыми индейцами родовых прав на охотничьи участки, к захвату ими лучших угодий.

В силу господствующего еще материнского права наследования наследником угодий считался сын сестры. По сыновьям уже дано право пользоваться угодьями семьи отца при жизни последнего. Но после смерти отца это право утрачивалось и сын должен был присоединиться к брату матери, чтобы охотиться и ловить рыбу. В то же время наряду с родовыми угодьями, согласно свидетельству Дэвидсона, «у тлингитов были участки, считавшиеся уже частной собственностью отдельных лиц. ...В отношении их клан не имел права контроля, поэтому отец мог передавать свой участок сыну, несмотря на то, что он является членом другого клана»⁷⁹. Эти участки, как видим, представляли собою новую форму частной собственности в ее чистом виде, не затронутой пережитками материнского рода. В связи с нею устанавливалось беспорочное отцовское право.

Имущественная дифференциация в роде

Если раньше хозяйство домашней родовой общины велось на коллективных началах, то вместе с рабством в нее проникло имущественное неравенство. В общине наряду с рабами появились бедные-сородичи главы домохозяйства.

Главы домохозяйств образуют родовую верхушку. В роде выделились последственные богатые аристократические семьи, из которых избирались родовые вожди; русские авторы называли их «тайонами» или «начальниками родов». «Во главе каждого клана во всяком поселении стоит начальник рода или тайон, на языке их «ангау»,— писал архимандрит Анато-

⁷⁷ F. De Laguna. Some dynamic forces in Tlingit Society..., p. 4.

⁷⁸ D. Davidson. Family hunting territories in Northwestern North America.— «Indian Notes and Monographs», Museum of the American Indian, Heye Foundation, vol. XLVI, N. Y., 1928, p. 21.

⁷⁹ D. Davidson. Указ. соч., стр. 21.

лий. — Если это начальник значительного клана, то его называют «атлен анкау» — великим начальником. Ему подчиняются все остальные старшины рода»⁸⁰.

Тлинкитский фольклор содержит еще указания на то, что в старину вождь должен был заботиться о благосостоянии сородичей, кормить всех своих сородичей в голодовки. Для поддержания своего авторитета он устраивал угощения всему роду. Эти угощения сородичей устраивались не только вождем, но и другими индейцами после удачной охоты или рыбной ловли. На них часть продуктов раздавалась в сыром виде, чтобы гости могли унести их с собой, другая часть приготавливалась для общей трапезы. Например, в одной из легенд рассказывается, что зятья вождя были сверхъестественными существами и добывали дичь в больших количествах, и поэтому вождь имел возможность кормить мясом все селение. Один раз он дал по тюленю главе каждой семье⁸¹.

В легенде о поднятом чудовище рассказывается, что жена вождя нашла на берегу тюленя и ее муж пригласил все селение в свой дом. В следующий раз они угощали гостей мясом морского льва⁸².

О такого же рода угощениях сородичей рассказывается в легенде о жителе гор⁸³ и в ряде других. Все эти обычаи кормления сородичей являются, несомненно, пережиточной формой коллективного распределения продуктов труда членом родовой общины. Вождь рода выступает при этом как организатор коллективного хозяйства общины. Его личные качества как организатора хозяйства и определяли некогда его место как главы рода. И вождя, не способного накормить своих голодных сородичей, устранили и заменили другим. Этот момент хорошо отражен в преданиях тлинкитов. В одном из них рассказывается о племяннике вождя, который благодаря сверхъестественной помощи кормит голодающих сородичей дяди, и они признают его своим вождем, а дядя охотно уступает ему свое место⁸⁴.

С появлением имущественного равенства в роде звание родового вождя постепенно становится наследственным в пределах определенной семьи. «Чтобы сделаться главным начальником клана, — писал архимандрит Апатолий, — нужно происходить из древней и многочисленной семьи или бараборы, которая между своими умершими предками насчитывает не мало героев»⁸⁵. Но вместе с тем он отмечает, что хотя «звание тайона собственно наследственно, но в то же время и выборное»⁸⁶. У этого автора мы находим единственное описание процедуры замещения мест умершего главы домохозяйства и родового вождя у тлинкитов. О наследовании места главы домохозяйства он писал: «Глава бараборы перед своей смертью выбирает себе заместителя, которому и передает свое звание, все атрибуты своего достоинства и большую часть своего имущества. Наследник назначается не из детей или братьев умирающего, а из племянников, детей родной сестры. Звание тайона переходит по братьям только в тех случаях, когда ни родных, ни двоюродных племянников по женской линии завещатель не имеет. Затем из племянников получает наследство не старший, а самый младший. Этот закон, впрочем, соблюдается не во всех кланах и бараборах. Иногда наследством получает старший из племянников. В таком порядке совершается передача тайонства или стар-

⁸⁰ Архимандрит Апатолий. Указ. соч., стр. 17.

⁸¹ «Tlingit myths and texts», p. 248.

⁸² Там же, стр. 167—168.

⁸³ Там же, стр. 280—288.

⁸⁴ Там же, стр. 189—192.

⁸⁵ Архимандрит Апатолий. Указ. соч., стр. 18.

⁸⁶ Там же, стр. 17.

нищества в бараборе. Но для того, чтобы сделаться тайоном клана, — на это нужно согласие всех остальных тайонов клана, даже в том случае, если умиротворяющий главный тайон возведет своего наследника в это звание. Нередко бывает, что являются претенденты на родовое тайонство из других барабор и одерживают верх над молодым наследником, особенно если последний молод, неопытен и не отличается личными качествами, а претендент — напротив, человек, заслуживший между членами клана общую известность и уважение»⁸⁷. Это замечание чрезвычайно важно, так как оно указывает уже на нарушение наследственных прав и объясняет соперничество на потлачах между домохозяйствами и родами одной фратрии. Архимандрит Анатолий сообщает далее, что «для выбора родоного тайона все старшины селения собираются на совет, который всегда бывает ночью. «Индиане при этом не любят гласности и шума»⁸⁸.

Имуущественное неравенство оказало со временем свое влияние и на институт наследования места вождей. При выборе вождя приобрело значение не столько происхождение, сколько богатство. Краузе, посетивший тлинкитов в 1881 г., отметил, что у них «право быть вождем связано с обладанием большим богатством и особенно с обладанием многочисленными рабами»⁸⁹. Если избранный вождь случайно обеднел, то фактически управлял родом более влиятельный человек. А кто был более влиятельным человеком у тлинкитов, хорошо сказано у Литке: «Кто имеет более родичей, кто богаче и имеет более певольпиков, тот более и уважается...»⁹⁰.

Если у ирокезов в выборах вождя участвовали все — мужчины и женщины, то у тлинкитов, как свидетельствует архимандрит Анатолий, «ли женщин, ни подростков на совет не допускается»⁹¹. Еще раньше этот момент отметил Литке, который писал: «Жены не допускаются ни к каким политическим совещаниям; все планы, все распоряжения этого рода тщательно от них скрываются»⁹². Это и понятно, у тлинкитов жены были чужеродками, поэтому они и не допускались на родовые советы. Самый факт отстранения женщин от общественной жизни рода был характерным признаком распада родовой организации. Но в хозяйстве и торговле тлинкитки сохраняли еще свое главенство. «Всё относящееся до хозяйства, празднеств, торговли и т. п. есть уже собственно их дело, в котором мужья следуют их воле», — писал Литке⁹³.

Известно, что у ирокезов, да и у большинства племен Северной Америки, обычно избиралось два вождя: вождь мирного времени и военный вождь. У тлинкитов же обязанности военачальника и родоного вождя совмещались в одном лице. Это чрезвычайно усиливало значение тлинкитских вождей. В русских описаниях они предстают как своеобразные князьки, кичившиеся своей знатностью и родоитостью. О главном ситкинском вожде, с которым виделся Лисянский, — последний писал, что тот «так сильно гордился своим достоинством, что никуда не ходил, даже за самым нужным делом. Другие всегда должны были носить его»⁹⁴. Следующим образом описывает тлинкитских вождей архимандрит Анатолий: «Окруженные толпой рабов и пленников, они в мирное время ничего не делают, услаж-

⁸⁷ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 18—19.

⁸⁸ Там же, стр. 19.

⁸⁹ А. Краузе. Указ. соч., стр. 122.

⁹⁰ Ф. П. Литке. Указ. соч., стр. 73.

⁹¹ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 19.

⁹² Ф. П. Литке. Указ. соч., ч. 1, стр. 77.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Ю. Ф. Лисянский. Указ. соч., стр. 205.

дали себя и свое тщеславие председателями на пиршествах, — до чего индиане большие охотники, — разъездами по гостям к соседним дружественным кланам и т. п. В услугах тайона всегда была его дружина, т. е. отборные воины из всего клана, готовые во всякое время следовать за своим вождем всюду на пиры и битвы. Самые приближенные из них, всегда почти ближайšie тайонские родственники, занимали места знаменосцев и телохранителей. Обыкновенно на эти должности назначались племянники тайона. Без свиты тайон не делал шагу. Для того, чтобы сесть только в лодку или передвинуться из одной бараборы в другую, некоторые тайоны имели паланкины и носильщиков»⁹⁵.

Подобные описания величия вождя встречаются и в мифах тлингитов. Таков миф о сверхъестественном подводном вожде Комакадет, который жил в своем доме с многочисленными рабами и племянниками. Его племянники и сородичи толпились у дверей дома, сам он восседал в передней, почетной части дома и отдавал приказания рабам и племянникам.

В экономической зависимости от родовой верхушки были не только бедные сородичи и домохозяйства, а иногда целые подразделения других родов. Например, по сообщению Де Лагуны, в Ангуни род Тюлени (децитан) фратрии Ворона долгое время жил на положении бедных родственников рода Ворона (канахатов) этой же фратрии. Последний, поселившись здесь первым, все угоды считал своей собственностью. Но потом канахаты покинули Ангунь и свои земельные угоды оставили децитанам⁹⁶. Имела место дифференциация между родами. «Самое высокое место в социальной градации, — писал Суантон, — принадлежит родам кагвантанов, киксатов, канахатов, тлюкнахатов и наньяи. Значение этих родов, по-видимому, определяется прежде всего размерами их селений, а в прошлом — близостью этих селений к торговым путям. С другой стороны, немногочисленные группы, такие как чуканеди, считались группами низшего ранга»⁹⁷. Еще раньше Вениаминов также отмечал, что кагвантаны славились своим «многолюдством»⁹⁸.

Первоначально самым богатым человеком в роде был его вождь, и это в известной мере было сдерживающим началом в распаде рода. Сила, да и богатство вождя в значительной степени зависели от рода, от богатства родовых территорий, от богатства отдельных сородичей. Недаром, по замечанию архимандрита Анатолия, «тайопы теперь являются главными ревнителями и охранителями старинных порядков и обычаев»⁹⁹. Имуществом своих сородичей вождь мог воспользоваться, — прибегнув к своеобразной практике принудительного займа. Хорошо описал эту практику Ниблак, не пазывая ее займом. «Нередко, однако, читаем у него, — прежде чем собирать своих гостей, человек раздает свое имущество между друзьями и главными людьми в селении, которые, согласно установившемуся этикету, должны вернуть полученные подарки перед предполагаемым потлачем и обязательно с некоторой надбавкой, т. е. за четыре одеила вернуть шесть или в другой какой пропорции»¹⁰⁰.

Это были действительно принудительные займы членам своего рода или своей фратрии, своеобразное вложение сокровищ в рост, причем вождь, делавший это, использовал свое влияние. Суантон, смешивая это вложение имущества в рост с потлачем, приводит интересные цифры о том, что

⁹⁵ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 29—30.

⁹⁶ F. De Laguna. Some problems in the relationship between Tlingit archaeology and ethnology..., p. 56; см. также V. Garfield. Указ. соч., стр. 441.

⁹⁷ J. Swanton. Social conditions..., p. 427.

⁹⁸ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 33.

⁹⁹ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 30.

¹⁰⁰ A. Niblack. Указ. соч., стр. 366.

при «отдаривании» «в Ситке общепринятым процентом был следующий: за 3 долл. возвращалось 5 долл., за 5 долл.— 8, за 10—15. Возвратить можно было на празднике или до него»¹⁰¹. Пиблак же указывает, что перед потлачем «вождь приглашал к себе в гости своих людей, от которых он получал подарки, которые вместе со своим имуществом он раздавал затем на большом потлаче». Эти «подарки», по-видимому, и есть возвращение того, что вождь раздал с целью увеличения своего состояния. Возможно, что практика займов возникла как следствие влияния колонизации и пушной торговли. Обогащение было уже главным мотивом экономической деятельности вождей-рабовладельцев, и оно противопоставляло их остальной массе сородичей.

Развитие торговли, и особенно торговли с европейцами, в первый период колонизации дало более широкую возможность к обогащению, в ряде появились богатые люди и помимо вождя. Чаще всего обогащает человека удачная охота. Этот мотив является довольно частым сюжетом в фольклоре тлинкитов. Обычно рассказывается об охотнике, уходящем в горы на длительный период и возвращавшемся с узлом шкур, которые он раздает и на которые покупает рабов. Богатый человек и вождь стали синонимами.

Богатые охотятся и ловят рыбу с помощью не только лучших орудий, но и дополнительных рабочих рук, эксплуатируя труд рабов и бедных родственников. Об эксплуатации рабского труда в рыболовстве и охоте имеется много свидетельств как в описаниях первых путешествий на побережье, так и в фольклоре народа. Шабельский, например, отмечал, что «несчастные пленники проводили свое время в тяжелой работе»¹⁰². Коцебу сообщал, что рабы тлинкита ловят для него рыбу и выполняют другие работы, а на войне «ходят в войско хозяина вместе с членами его семьи»¹⁰³. Романов писал, что колоши «пленников изнуряют тяжкими работами»¹⁰⁴.

Рабский труд применялся на родовых угодьях. И естественно, что если даже все члены рода пользовались бы одинаково этими угодьями, то сородичи, работавшие с рабами, достигали больших результатов, чем бедняки. Бедняк же мог пагубиться только на себя и на рабочие руки членов своей семьи.

Стремление к накоплению сокровищ было мечтой каждого индейца. Вениаминов писал, что «Колоши... умея быть бережливыми и расчетливыми, имеют большую склонность к стяжанию богатства и умеют приобретать не только нужные для своего употребления вещи, но даже и такие, кои им только нравятся. Есть много Колош, и особенно в проливах, у которых целые сундуки набиты разными вещами и часто очень дорогими; а у некоторых и самые сундуки не иначе, как капитонские, т. е. такие, которые и в Ситке между Русскими ценятся не менее 70 рублей и, следовательно, Колоше каждый сундук стоит не менее 6 или 7 бобров»¹⁰⁵.

Вениаминов отмечает также, что делаемые с избытком пищевые запасы тлинкиты «употребляют с расчетом и бережливостью». Он подчеркивает искусство и сметливость тлинкитов в торговле, чем они отличаются, по его мнению, от всех своих соседей. Он приводит пример обогащения благодаря торговле одного из сыновей вождя, который, «начав торговлю от нескольких бобров, в течение трех или четырех лет приобрел себе восемь

¹⁰¹ J. Swanton. Social conditions..., p. 424.

¹⁰² A. Schabelsky. Voyage aux colonies russes de l'Amérique. St.-Petersbourg, 1826, p. 71.

¹⁰³ О. Е. Коцебу. Новое путешествие вокруг света, 1823—1826 гг. Изд. 2, М., 1959, стр. 183.

¹⁰⁴ В. Романов. О колюжах и колошах вообще.— «Северный Архив», ч. XVIII, СПб., 1825, стр. 7.

¹⁰⁵ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 121—122.

калгов (рабов. — Ю. А.), отличный бат, жену, несколько ружей и множество разных вещей и, словом сказать, сделался богачом»¹⁰⁶.

О социальном значении богатства у индейцев Аляски хорошо сказано у Ниблака. «Накопление имущества в этих индейских обществах, — писал он, — необходимо, чтобы занимать хорошее положение. Богатство становится главной основой их социальной организации»¹⁰⁷. Имущественное неравенство в роде отразилось в языке и фольклоре народа. Термин вождь, став синонимом богатого, был распространен и на почвеных riches. Внутри рода различались большие вожди, меньшие вожди и бедняки.

Вожди являются главными героями тлинкитского фольклора. В текстах термин «вожди» очень часто употребляется в его собирательном значении. Вождям отводились самые почетные места на празднествах, им же давались самые богатые подарки и на потлачах. Знатность происхождения и богатство восхвалялись в речах на празднествах и в легендах. О герое одной легенды говорится: «Он принадлежал к столь высокой семье, что не умел охотиться»¹⁰⁸. Вообще-то вожди охотились и рыбачили вместе с другими и часто возглавляли охотничьи экспедиции. У тлинкитов труд не стал еще делом только рабов, подобно тому, как то было в Греции и Риме, где «добывание средств к существованию собственным трудом стало признаваться делом, достойным раба»¹⁰⁹. Однако пришедшая фраза свидетельствовала о наличии подобной тенденции превращения богатых в людей нерабочих, живущих эксплуатацией своих рабов и бедных сородичей.

Дома вождей и их одежда отличались от домов и одежды остальных членов рода. «Только богатые носили накидки из куницы»¹¹⁰, часто говорится в текстах легенд, или что только вожди носили браслеты и ожерелья¹¹¹. Дома вождей обычно стояли в центре селения, шалаши бедняков — на окраине.

Родовая верхушка ревниво оберегала свое положение и всячески старалась поддерживать свое достоинство. «Нехорошо для знатного человека сочинять песни и исполнять пляски, — говорит отец сыну, — пусть это делают бедные люди, этим они прославят свои имена на весь мир. Имена же вождей и без этого известны всем»¹¹². В этом же предании поясняется, что только простые люди ищут ради удовольствия, вожди же только в силу обряда. Когда пляшут вожди, то песни, сопровождающие эту пляску, исполняют только именитые люди»¹¹³. Мы видим здесь формирование своеобразной классовой идеологии родовой верхушки.

Бедняки обозначались термином «ишан» (Вениаминов). Простолудины, зависящие от благотворительности богатых сородичей, презрительно назывались «рабы вялой рыбы». Их положение мало чем отличалось от жизни рабов (Де Лагуна)¹¹⁴. В текстах тлинкитских преданий бедняки описываются всегда живущими на окраинах селения; с ними никто не общается, все их презирают за бедность; они голодают в то время, как другие сыты. Это люди низкого ранга, они только позорят весь род. В одной из легенд рассказывается о браке бедняка с дочерью богатого вождя. Все его сородичи, живущие с ним в одном доме, презирают его за это и не

¹⁰⁶ Там же, стр. 117—118.

¹⁰⁷ А. Р. Niblack. Указ. соч., стр. 365.

¹⁰⁸ «Tlingit myths and texts», p. 202.

¹⁰⁹ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 170.

¹¹⁰ «Tlingit myths and texts» p. 223.

¹¹¹ Там же, стр. 113.

¹¹² Там же, стр. 141.

¹¹³ Там же.

¹¹⁴ F. De Laguna. Tlingit ideas about the Individual.— «Southwestern Journal of Anthropology», vol. 10, № 2, Albuquerque, 1954, p. 173.

хотят ему ни в чем помочь, говоря, что незачем бедняку жениться на девушке высокого происхождения, нужно было жениться на такой же беднячке, как он сам. Бедность его подчеркивается тем, что о постели его говорят, что она ужаснее постели рабов в доме его невесты, а корзина, из которой он пьет воду и угощает своих гостей, не годна даже для употребления рабам. Но сверхъестественная женщина воды сжалилась над бедняком, она делает его молодым и красивым, его лохмотья превращает в богатые накидки, а старую корзину — в большую красивую корзину, в которую зачерпывается вода с раковинами денталия. Он становится богатым и люди, насмехавшиеся над ним, служат ему, подобно рабам¹¹⁵.

В другой легенде описывается бедняк, которого звали «Питающийся объедками», он живет в лачуге около свалки отходов. Благодаря сверхъестественной помощи он становится богатым и женится на дочери вождя¹¹⁶.

Неравенство в роде нашло свое фантастическое преломление и в религиозном сознании тлингитов. Сильна была вера в сверхъестественную помощь в приобретении сокровищ, легендами о которой богат тлингитский фольклор. Эту помощь народное творчество обычно приписывает тотемным животным рода; оказывается помощь, как правило, бедным людям, изгоем. Сверхъестественные существа, чаще всего родовые тотемы, приходят беднякам на помощь и делают их богатыми. Тотемы помогают отвергнутым видимо потому, что они представляются людям как сторонники архаических общинных начал, они возмущены несправедливостью сородичей по отношению к своему бедному собрату, вызванной неравенством внутри рода. В этой вере в сверхъестественную помощь сказалась своеобразная реакция родовой идеологии на выделение аристократической верхушки в роде. Она нашла свое отражение в моральных поучениях одного из преданий. «Никогда не смеяться над бедняками, — говорится в нем, — люди, грубые в отношении бедняков, будут стыдиться этого после»¹¹⁷.

В легенде «О покинутом» рассказывается о юноше, покинутом дядей и его людьми. Юноша голодает, но к нему является сверхъестественный помощник и делает его богатым¹¹⁸. Он помогает ему в охоте и рыболовстве, и свою добычу юноша обменивает на рабов, принадлежавших его голодным сородичам. В другой легенде охотнику помогают волки, называя себя его сородичами¹¹⁹. В качестве помощников являются также росомаха, гагара, выдра, цапля, утка, орел, лосось и др. Например, в легенде «Вождь лососей», напоминающей нашу сказку о рыбаке и рыбке, рыбаку помогает вождь лососей, в результате сын рыбака, «несмотря на то, что беден, женится на дочери вождя»¹²⁰. В целом ряде легенд сверхъестественные помощники не персонифицированы, это аморфная сверхъестественная сила, благодаря покровительству которой всеми презираемый бедняк вдруг вытаскивает из моря целую корзину раковин абеллон. После этого он становится богатым, начинает давать щедрые угощения, приглашая людей из многих селений¹²¹. В другой легенде рассказывается о бедном мальчике, живущем с матерью на краю селения. Они голодают, несмотря на то, что их соседи вылавливают много малтусоп. Им никто ничего не дает. Однажды мальчик оправляется со своими соседями (вероятно, сородичами) на рыбную ловлю и вытаскивает сначала корзину дорогих раковин, а потом ме-

¹¹⁵ «Tlingit myths and texts», p. 412.

¹¹⁶ Там же, стр. 450.

¹¹⁷ Там же, стр. 450.

¹¹⁸ Там же, стр. 262—266.

¹¹⁹ Там же, стр. 34—35.

¹²⁰ Там же, стр. 196—197.

¹²¹ Там же, стр. 45—46.

шок, туго набитый лососьями. Все жители селения наполняют этой рыбой свои лодки. «Бедные и всеми обижаемые, — поясняет легенда, — всегда приносят счастье селению»¹²². Такая же аморфная сила бросает через дымоное отверстие пищевые продукты племешнику вожди во время голода¹²³. В одной легенде эта сила приспичилась охотнику в виде человека, называется она «существо гор», которое помогает тлинкиту, охотиться на медведя и горных коз¹²⁴. «Человек становится богатым, — верят тлинкиты, — если он увидит или услышит птицу-гром¹²⁵, или услышит крик ребенка сверхъестественной «женщины-богатство». Последняя представляется рыскающей по лесам с ребенком за спиной и двумя медными пластинами под наизюбой. На дне моря, по предположениям тлинкитов, живет мифическое существо Гонакадет, увидеть которое считалось достаточным, чтобы стать богатым. Но и богатые мечтают и верят в возможность чудесного обогащения. Об этом рассказывает легенда о ситхинском вожде Котлеане, который владел небольшой шкатулкой, обвязанной веревкой и волосами рабов... В ней хранились обладающие магическими чарами предметы, приносящие человеку богатство. Перед тем как открыть шкатулку, обладатель ее должен в течение четырех месяцев воздерживаться от общения с женой, затем в течение семи дней соблюдать пост. На восьмой день он мог открыть шкатулку. На рассвете в этот день он должен был умоливать чудесные предметы, хранящиеся в шкатулке, «пакормить» их жиром. Для этого онлил жир в огонь, приговаривая: «Пусть я буду богат. Пусть у меня будет пять рабов». Шкатулка эта переходила по наследству от дяди к племяннику¹²⁶.

Тотемизм

Притязания родов и домохозяйств на определенные участки оправдывались генеалогическими мифами, в которых рассказывалось обычно о встречах предка-человека с тотемным животным, имя которого носила данная родовая община. Странствования предков приурочивались к тем географическим районам, на которые претендовал род. Изображения предка-животного и его приложения становились графическим выражением привилегий рода. Право рода на определенные родовые знаки означало его право на определенные земельные угодья. Это переплетение экономических прав рода с тотемными представлениями было типичной живучести у тлинкитов пережитком тотемного культа.

Тотемизм у тлинкитов был однако уже на такой стадии развития, когда почиталось не столько само тотемное животное, сколько его изображение. Каждый род изображал своих тотемов резьбой на так называемых тотемных столбах, на деревянных головных уборах, на панцирях, на оружии и орудиях. Рисовали их на одежде, на лице. Эта практика была впервые отмечена Литке и Лисицким и затем была описана Вениаминовым, который записал: «Всякое поколение (т. е. род. — Ю. А.) того и другого рода (фратрии. — Ю. А.) имеет знаки своего поколения, которые при больших пирушках или праздниках, называемых кхатани, выставляются или снаружи бараборы, или внутри, в переднем углу, или иногда начальствующий, при пирушках, надевает на себя особенный наряд своего поколения.

Знаки или гербы сии представляют того животного, по которому слышит поколение; и делаются или из дерева или из шкуры самого живот-

¹²² Там же, стр. 192.

¹²³ Там же, стр. 189—192.

¹²⁴ Там же, стр. 357.

¹²⁵ J. Swanton. Social conditions..., p. 454.

¹²⁶ Там же, стр. 448.

ного; знаки сии не изменяются и никогда не могут переходить из одного поколения (фратрии.— Ю. А.) в другое...»¹²⁷. Очень странно, что Вепяминов ничего не пишет специально о тотемных столбах, которые обычно первыми бросаются в глаза при посещении индейского селения. Лисянский, говори о тотемных изображениях над тлингитскими домами, которые служат им «гербами», о тотемных столбах тоже не упоминает. Только у архимандрита Анатолия мы впервые встречаемся с описанием этих столбов, которые он называет «тотемс», и пишет, что это «в своем роде индианские иероглифы»¹²⁸. Суантон, изучавший тлингитов позже русских авторов, о тотемных изображениях их пишет следующее:

«Подобно другим племенам северо-западного побережья, различные тлингитские роды претендовали на определенные резные изображения и имена, но в отличие от родов хайда, из которых каждый имел по несколько подобных гербов, тлингитские роды имели сравнительно немного, обычно в особом почитании были 1—2 герба. В резных изображениях эти гербы особенно почитались тогда, когда они имели определенную форму, например, деревянной пилы, домашнего столба или трости. Герб изображался на военном панцире с тем, чтобы воин мог умереть вместе с ним»¹²⁹.

Хотя Суантон указывает на почитание тлингитами своих «гербов», но он нигде не называет их тотемами. Он разделяет общий взгляд американских этнологов, считающих, что тотемизм на северо-западном побережье это по существу не тотемизм в общем понимании, когда тотем считается родоначальником рода. Барбо в одной из последних своих работ, специально посвященной этому вопросу, доказывает, что тотемизма у тлингитов, как и у других племен северо-западного побережья, не было, а была только своеобразная «тотемическая атмосфера»¹³⁰. Боас в свое время считал, что на побережье существовал извращенный тотемизм, когда имеет место почитание тотема, вера в его помощь и благорасположение, связь домовых названий и личных имен с эпонимом, но якобы отсутствует представление о тотеме как коллективном предке рода.

Боас аргументировал это положение содержанием генеалогических легенд, в которых тлингитская мифология объясняет происхождение своих тотемов и своей родословной. Общий миф о приключениях ворона приспосабливает происхождение тотемов ворону, изображающемуся в тлингитской мифологии создателем вселенной. «Ворон сказал людям, что некоторые из диких животных будут их друзьями¹³¹ (т. е. их тотемными животными), с которыми они смогут разговаривать», говорится в этом мифе¹³². В большинстве генеалогических легенд говорится о встрече одного из мифических предков рода с каким-либо животным, которое стало тотемом рода. Например, в родовой легенде рода кагваптан рассказывается о встрече одного из его предков-вождей с волком, который якобы сказал ему, что он его друг и сделает его счастливым. С тех пор якобы этот род считает волка своим тотемом¹³³. Выше мы приводили указание Вепяминова на то, что кагваптан — это семейство волчьего рода и Лисянский отмечал, что род Волка называется также кагваптанским.

¹²⁷ И. Вепяминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 34.

¹²⁸ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 26—27.

¹²⁹ J. Swanton. Social conditions..., p. 415.

¹³⁰ M. Barbeau. Totemic atmosphere on the North — Pacific Coast. — «Journal of American Folklore», vol. 67, № 264, Philadelphia, 1954, p. 103—122.

¹³¹ Друг и сородич — синонимы — Ю. А.

¹³² «Tlingit myths and texts», p. 83.

¹³³ Там же, стр. 233.

Вторым своим тотемом этот род считает медведя и происхождение его объясняет легендой, в которой рассказывается, что бурая медведица взяла к себе в берлогу и женила на себе охотника из рода кагвантан. Люди не едят мясо черных медведей, потому что вступали с ними в брак, — объясняет легенда. Один из домов этого рода носит название «хуцитап» по медведю. Точно так же род Медведи (текватов) тоже фратрии Волка объясняет происхождение своего тотема медведя-гризли браком одного из родовых предков с медведицей¹³⁴. В этих легендах, следовательно, медведица является прародительницей или одной из прародительниц двух родов, учитывав материнский счет родства у тлинкитов.

Таким же образом род нехади объясняет свое почитание орла. Предок этого рода женился на орлице. Женщина из рода Лягушки (зиксатов) вышла замуж за лягушку, поэтому лягушка стала эмблемой этого рода, но однако часть рода Лягушки, живущая на о. Врангелль, объясняет свое происхождение несколько иначе. В их легенде говорится, что предок-мужчина побывал у лягушек, вождь которых сказал ему, что литуинши их сородичи. Член рода Касаки (тактлавади) сотворил касатку, вырезав ее из дерева и вдохнул в нее духов своего рода. Поэтому якобы касатка считается тотемом этого рода. Женщина из рода Ворона покормила своей грудью древесного червя, который стал одним из тотемов рода и т. д.¹³⁵

Все эти материалы свидетельствуют о том, что тлинкитская мифология отразила уже переходное состояние их родовой организации со стадии материнской к патриархату. Некоторые роды, хотя все еще считают родоначальниками животных — орлицу, медведицу — однако главным действующим лицом в их легендах является предок-человек-мужчина. В других же легендах мужской предок рода встречается с животным-самцом и женское начало совершенно отмечено. Состояние тлинкитской мифологии прекрасно характеризуют слова К. Маркса, сказанные им относительно греческих мифов: «...хотя греки и выводили свои роды из мифологии, эти роды древнее, чем созданная ими самими мифология»¹³⁶.

Генеалогические легенды тлинкитов ярко отразили тот этап в развитии их родовой организации, на котором тотемизм, как отмечает С. П. Толстов, «уступает место другой идеологии, вырастающей из самого существа родового строя — культу предков»¹³⁷.

На конкретном примере изучения тотемизма туркменом с широким привлечением сравнительных материалов С. П. Толстов бесспорно доказал, что «Представление о тотеме как о предке фактически снимает тотемизм как таковой, превращающийся здесь в переход к культу предков-людей, еще долго, до гибели родового строя, несущих традиционные тотемистические черты... Культ тотема предка есть позднейшая модификация тотемизма»¹³⁸. Тлинкитский тотемизм бесспорно отражает именно этот этап развития родовой идеологии, этап перехода тотемизма в культ предков-людей. Их мифология ярко рисует своеобразные черты именно этого переходного этапа в развитии идеологии родового строя. В их генеалогических легендах родоными предками являлись уже люди, но вместе с тем отмечается их близкое родство или связь с животными-тотемами, часто это полулюди, полузвери.

¹³⁴ «Tlingit myths and texts», p. 49, 233, 228—229.

¹³⁵ Там же, стр. 25, 53—54, 151—152, 231, 232.

¹³⁶ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, М., стр. 107.

¹³⁷ С. П. Толстов. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. — «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1935, № 9—10, стр. 26.

¹³⁸ Там же, стр. 26.

Но наряду с этим сохраняются еще элементы более раннего этапа тотемизма. Представления о тотеме как предке выражены нечетко. В большинстве легенд тотемное животное рисуется другим, сородичем тлинкита. По наблюдениям Ф. Боаса, «у тлинкитов животное и человек его рода считаются сородичами. Например, род Волка будет просить волков: Мы твои сородичи, просим не причинять нам зла»¹³⁹. В тлинкитской мифологии отражено древнее представление о том, что сначала люди и животные были едины. Только после приобретения Вороном солнца часть людей стала животными¹⁴⁰. Животные отличаются от людей лишь одеждой — шкурами и мехами. В своих берлогах и норах они снимают свои шубы и тогда ничем не отличаются от людей. Животные понимают и слышат не только слова, но и мысли людей. Они помогают людям — своим сородичам.

Вместе с возникновением представления о тотеме как предке начинается антропоморфизация его. Интересны в этом отношении замечания Вениаминова в связи с ответами тлинкитов на его вопрос: «Кого они признают своим родоначальником?» Члены фратрии Ворона отвечали: «Елаксукуа или Елтушкуа, т. е. я держу или почитаю Эля», или: «Мы почитаем Эля». Вениаминов замечает при этом, что «ног именем Эля, или ворона, не разумеется ворон-птица, но человек, носивший такое название. Колоши полчьего рода признают своим родоначальником не волка-зверя, но какого-то Канука, также человека»¹⁴¹.

Предки тлинкитских родов представляются в их генеалогических легендах в виде людей-животных. Предок-человек носит имя животного и наделен его чертами. Этот дуализм представлений нашел свое отражение в искусстве тлинкитов и других племен побережья. Лицо человека является непременным элементом при изображении тотема-животного. Часто животное-тотем изображается в форме человека с определенными элементами орнамента, символизирующими то или иное животное по его характерным особенностям: большие зубы, удлиненная узкая морда волка, длинные уши, сетчатый хвост бобра, длинный прямой клюв ворона и т. д.

Отсутствие табуирования тотемных животных американские авторы считают характерной особенностью тлинкитского тотемизма. Однако в тлинкитских мифах содержатся указания на существование этого табу в прошлом. Например, в генеалогической легенде кагвантанов упоминается, что люди не едят мясо бурых медведей потому, что вступали с ними в брак¹⁴². Об этом же свидетельствует описанный Суантоном медвежий праздник тлинкитов. Перед тем как сжечь внутренности медведя на этом обряде, тлинкит говорил, обращаясь к туше медведя: «Я твой сородич... Я беден, поэтому я охотился на тебя». Выходя на след медведя, охотник говорил: «Шурин моего отца, пожалей меня. Дай мне удачу»¹⁴³. В этих словах видна обходная форма обращения тлинкита к тотему. Известно, что шурином отца при ортодоксальной форме брака у тлинкитов является сородич индейца, чаще всего брат его матери. Обращаясь к тотемному животному, охотник не называет его своим сородичем, а избирает обходную форму, причисляя себя к роду отца, для членов которого это животное не табуировано. На существование запрета убивать ворона указывал впервые Романов¹⁴⁴.

¹³⁹ Ф. Боас. Указ. соч., стр. 819.

¹⁴⁰ «Tlingit myths and texts», p. 5.

¹⁴¹ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 31.

¹⁴² «Tlingit myths and texts», p. 49.

¹⁴³ J. Swanton. Social conditions... p. 455.

¹⁴⁴ В. Романов. Указ. соч., стр. 25.

Неопровержимым свидетельством существования в прошлом тлинкитов табу на тотемных животных является строгий запрет на изготовление изображений тотемного животного своего рода. Существование этого запрета было отмечено еще архимандритом Анатолием, писавшим, что изготовление родового тотема было заказано «согласно древнему обычаю.. мастеру другого, отдаленного, иноплеменного клана»¹⁴⁵. Он, в частности, указывает, что кагвантанам изображения их тотемов изготовляли тлюкнахаты, и дальше отмечает, что большинство «каквантанов женаты на тлюханахатках и наоборот»¹⁴⁶. Последующие исследования подтвердили наблюдение русского ученого и показали, что изготовлял родовые гербы род отцов и шуринов, и это правило было настолько строгим, что если в роде отцов-шуринов не было опытного резчика, то он нанимал мастера из другого рода, но один из «отцов» непременно присутствовал при резьбе, как бы соучаствуя в ней. Тлинкит не мог не только покрывать резьбой свой тотемный столб, но даже не должен был к нему прикасаться. Устанавливали или переставляли его в случае надобности члены рода или фратрии отцов. Это табу соблюдалось даже в 1938 г. при организации на Аляске так называемых тотемных парков¹⁴⁷. Как сообщает Гарфильд, столб рода фратрии Волка перетаскивали и устанавливали в парке члены рода фратрии Ворона¹⁴⁸. Характерен также строгий обычай угощать из резных деревянных блюд, изображавших животных тотемов рода, только гостей другой фратрии. Члены рода и фратрии устроителя на потлачах не получали ни пицци, ни подарков. Эта практика несомненно может быть объяснена как пережиточная форма некогда существовавшего табуирования животного-тотема. Если у австралийцев, например, существовало табу на мясо тотемного животного, то для тлинкита строгим табу было изготовление изображений тотема, принятие пицци из сосудов, сделанных в виде тотема или украшенных его изображениями.

Тотемы, как правило, не переходили из рода в род, не говоря уже о переходе из фратрии в другую фратрию. За последние десятилетия правда, наместились некоторые отклонения от этой практики. Как указывает Суантон, стал допускаться выход названия дома за пределы рода, но «не так легко, из фратрии в фратрию»¹⁴⁹. Гарфильд приводит случай передачи родом Ворона своего Дома ворона в Ангуни роду децитар той же фратрии¹⁵⁰. Но часто переход тотема из одного рода в другой, даже в пределах одной фратрии, сопровождался враждой между двумя родами и кровопрлитием. В одном из тлинкитских преданий описывается случай борьбы между родом Ворона в Чилкат и родом Кижучь в Якутате за право обрядового употребления шляпы с изображением ворона. Род Ворона считал употребление такой шляпы своим исключительным правом и возмущался, узнав, что род Кижучь в Якутате сделал себе такую же шляпу. Род Кижучь потерпел поражение, несмотря на то, что его поддерживали роды Лягушки, Кеты и Бобра¹⁵¹. Эти претензии рода Ворона на исключительное пользование изображением своего и фратриального тотема свидетельствуют о процессе отмирания фратрии и превращения фратриального тотема в родовой.

¹⁴⁵ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 35.

¹⁴⁶ Там же, стр. 35.

¹⁴⁷ По решению правительства США в поселках тлинкитов организованы «тотемные парки», в которых собраны старые тлинкитские столбы или вырезаны новые для обозрения туристам.

¹⁴⁸ V. Garfield and J. Forrest. Указ. соч., стр. 111.

¹⁴⁹ J. Swanton. Social conditions..., p. 421.

¹⁵⁰ V. Garfield. Указ. соч., стр. 441.

¹⁵¹ «Tlingit myths and texts», p. 161—163.

Интересный случай вражды между ситкинскими родами киксатов (Лягушки) и тлюкнахатов (Кижучь) фратрии Ворона описан архимандритом Анатолием. Спор начался из-за того, что тлюкнахаты сделали себе изображение лягушки, которая была тотемом рода Лягушки. Как показывает архимандрит Анатолий, вражда из-за права изображать лягушку была по существу борьбой за право на определенную землю, которую род Лягушки считал своей; в данном случае спор шел из-за права жить на о-ве Баранова, который считался древней родовой землей киксатов (рода Лягушки): «По патрон (тотем. — Ю. А.) тлюкнахатов тоже лягушка, следовательно, и они ничем не хуже киксатов и на землю лягушки — Барановский остров — они имеют такое же право, как и те»¹⁵².

В описании этой борьбы архимандрит Анатолий наглядно показывает, что борьба за право изображать тот или иной тотем была внешним проявлением борьбы за земельные угодья. Об этом же пишет Мак Клеллан, говоря, что «права на угодья должны быть обоснованы показом гербов»¹⁵³.

В. Гарфильд описывает ряд тлинкитских тотемных столбов, изображениями на которых провозглашалась собственность на те или иные угодья. Весьма характерно в этом отношении толкование изображений на одном из мемориальных столбов фратрии Волка. «Читаются» скульптуры сверху вниз: в верхней части столба изображен медведь как знак домохозяйства, владевшего определенным ручьем; ниже медведя — антропоморфная фигура изображала человека, претендовавшего на рыбные богатства ручья; этот человек двумя руками держал хвост вырезанного под ним волка: волк был символом сородичей этого человека, которых он якобы сдерживал, чтобы они жадно не набрасывались на лососей (ручья), изображенных в нижней части столба¹⁵⁴. Очевидно, что подобного рода столбы представляли собою действительно, как отмечал архимандрит Анатолий, «иероглифическую» запись прав собственности индейцев.

Личные имена тлинкитов указывали на их родовых тотемов. «Большая часть индианских имен, — сообщал архимандрит Анатолий, — суть названия животных. Давая звериное имя своему ребенку, индианец верит, что вместе с этим его потомок будет владеть силою и способностью того зверя, имя которого он носит»¹⁵⁵. Боас, посетивший тлинкитов в 1888 г., сообщал, что «личные имена членов различных генсов (родов. — Ю. А.) происходят от соответствующих им тотемов, каждый генс имеет свои особенные имена. Связь между именем и тотемом иногда не совсем ясна, но она всегда существует»¹⁵⁶. Об этом же свидетельствует и Суантон: «Большинство личных имен у тлинкитов, — пишет он, — имеет отношение к животным, особенно к животному, изображение которого больше других почиталось в роде. Например, имя выдающегося вождя рода канахтеди (люди-Ворона) значило «Серсбренные глаза», что указывало на глаза ворона»¹⁵⁷ и другие имена в этом роде также указывали на ворона. Из материалов Суантона очевидно, что в роде Лягушки употреблялись, например, такие имена, как Лягушка, Живая лягушка, Бескостная лягушка, Медно-зеленая кожа лягушки, Лягушка, сидящая на дороге и т. п. В роде Волка (кагвантанов) именами служили выражения, значившие: Серый волк, Волчье брюхо, Плывающий волк, Обживающий людей волк и др. Но так как тотемами в этом роде почитались также медведь и орел, то ряд

¹⁵² Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 34.

¹⁵³ K. C. McClellan. Указ. соч., стр. 90.

¹⁵⁴ V. Garfield and L. Forrest. Указ. соч., стр. 110—111.

¹⁵⁵ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 107.

¹⁵⁶ F. Boas. Указ. соч., стр. 821.

¹⁵⁷ J. Swanton. Social conditions... p. 421.

имен указывали на этих животных. Имена членов рода Кижучь указывали на кижуча, по большое количество имен указывало на медные пластины¹⁵⁸. Каждый род, таким образом, имел свои особенные имена. Однако «передки случаи, как указывает перепись, — сообщает Де Лагуна, — когда одинаковые имена встречаются в нескольких родах одной фратрии и дублируются в нескольких общинах». В списке она поясняет: «Тлинкиты склонны считать одинаковые имена как доказательство общего происхождения этих родов»¹⁵⁹.

Имя тлинкита указывало на его родовую принадлежность и на его место в обществе. Оно давалось, как правило, материнским родом. О порядке наречения имен у тлинкитов имеем очень интересное наблюдение Вениаминова. В нем отмечено уже нарушение строгой матрильнойности. «Колоша, — писал он, — может иметь два имени: одно с материнской стороны, а другое с отцовской. Первое имя поворожденному дается тотчас по рождении и не иначе, как самое матерью или родственниками с материнской стороны. Младенца нарекают всегда именем какого-либо умершего родственника, известного или храбростью или досужеством и проч. Второе имя родовое или отцовское дается торжественно и не иначе, как только при больших поминках, и потому многие колоши, будучи не в состоянии сделать поминков, второго имени не имеют. Богатый же тотн может дать родовое имя своему сыну тотчас по рождении его, но с тем, что уже обязан сделать со временем знаменитые поминки по своим родственникам»¹⁶⁰.

И здесь, как мы видим, отразилось переходное состояние тлинкитского рода: получение имени материнского рода является естественным, поэтому оно дается индейцу без всяких оговорок и затруднений, получение же имени из рода отца обставлено сложным ритуалом поминок, требует больших средств и поэтому доступно только вождям и богатым. В данном случае мы имеем ту же обходную, казуистическую форму перехода к отцовскому счету родства, о которой писал Маркс в связи с сообщениями о существовании подобной же практики у пауней, майамы и делаваров. По мнению Маркса, в обычае индейцев давать имя отца наряду с обычным еще получением имени по матери, проявлялась «В р о ж д е н н а я ч е л о в е к у к а з у и с т и к а — и з м е н я т ь в е щ и, м е н я я и х н а з н а ч е н и я, и н а х о д я т ь л а з е й к и д л я т о г о, ч т о б ы в р а м к а х т р а д и ц и и л о м а т ь т р а д и ц и ю, к о г д а н е п о с р е д с т в е н н ы й и н т е р е с с л у ж и т д л я э т о г о д о с т а т о ч н ы м п о б у ж д е н и е м»¹⁶¹.

Материнское имя тлинкита определяло его право на почитание родового тотема и на пользование всеми скрывающимися за этим экономическими привилегиями рода. Получение отцовского имени приобщало индейца к отцовскому роду с тем, чтобы он мог наследовать отцу и пользоваться известными экономическими преимуществами по линии отца.

Имя тотема-предка родовой общины — всегда было именем вождя. Тлинкитские родовые вожди становились как бы посетителями тотемного культа, преемниками родоного предка. Это как бы освящало их власть над сородичами. «Человек, посящий имя материнского предка, — писала Де Лагуна, — представляется его воплощением, якобы обладающим физическими и психическими качествами предка, имя которого он носит»¹⁶². Изображения тотемов, так называемые родовые гербы, становятся непременно знаками родового вождя и наследуются после его смерти его

¹⁵⁸ J. Swanton. Указ. соч., стр. 422.

¹⁵⁹ F. De Laguna. Tlingit ideas about the individual..., p. 185.

¹⁶⁰ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 91.

¹⁶¹ Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. IX, Госполитиздат, 1944, стр. 111.

¹⁶² F. De Laguna. Some dynamic forces in Tlingit society..., p. 7.

племянником. Они вручаются ему на родовом совете, утверждающем его избрание. Как указывает архимандрит Анатолий, регалиями тайонской власти были: «длинный посох — анкауцака, шапка — анкау-цаху, разное боевое вооружение и костюм героев предков»¹⁶³.

Этот «костюм героев предков» у Вениаминова описан под названием «заветного наряда своего поколения». «Заветные наряды,— писал он,— бывают различны, например: у Колош, волчьего рода или у Кухонтанов наряд сей состоит из волчьей шкуры с хвостом и лапами, и из дерева, или даже из меди, выделанною головою и зубами; у поколения (рода.— Ю. А.) лягушечьего делается деревянная шляпа с изображением на пей лягушки в большом виде и плащ также с изображением лягушки с различными украшениями, ремешков, горностаев и пр.»¹⁶⁴. Эти наблюдения русских авторов подтверждаются последующим изучением тлинкитов американцами.

Как видим, костюм героев предков каждого рода носит яркие черты тотемного культа. Тлинкитские вожди, облачавшиеся в этот костюм в торжественных случаях, признавались как бы воплощением родовых предков. Но вместе с этим они становились носителями родовых прав. Характерно, что в этом наряде вожди выступали только перед собранием членов другой фратрии.

Позже, как свидетельствует архимандрит Анатолий, вместо таких предметов с изображением тотемов стали передавать по наследству различные бумажные свидетельства, костюмы, медали, полученные от русских и других европейцев. О награждении Барановым индейских вождей алыми и синими капотами с горностаями пишет, например, Лисянский¹⁶⁵. Описываются также случаи дарения русскими чиновниками медалей тлинкитским вождям. Все подобного рода дары становились наследственными сокровищами семьи вождей.

«Теперь умирающий тайон,— писал архимандрит Анатолий,— нередко завещает своему наследнику пачку разных бумажных свидетельств, полученных лично им самим, или же его предшественниками за различные услуги от губернаторов и управляющих Русско-Американской компании, а позднее от американских офицеров и капитанов военных судов. Особенной ценностью пользуются, однако, свидетельства первого вида, полученные от русских... Сохранились также несколько серебряных медалей и других знаков отличия, как-то: царский кафтан, треуголка при нем., медная ручная пушка, такой же щит, двуглавый орел весом фунтов в десять и пр. Серебряные медали относятся к временам Александра I. Этим вещам между индианами цены нет...»¹⁶⁶. Это и понятно, они функционально заменили тотемные знаки как свидетельства на определенные права и привилегии.

Брачные нормы

Имущественное неравенство и становление патриархальных отпошений в тлинкитском обществе подрывали один за другим институты материнского рода. Наиболее устойчивым оказался материнский счет родства и наследования, хотя и в этом, как уже отмечалось выше, были значительные нарушения. Прежняя матрилокальность браков была уже нарушена. В этих условиях установился институт авункулата, как компромиссная,

¹⁶³ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 19—20.

¹⁶⁴ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 104—105.

¹⁶⁵ Ю. Ф. Лисянский. Указ. соч.

¹⁶⁶ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 27—28.

переходная форма от материнского рода к патриархальным отношениям¹⁶⁷.

Законным наследником у тлинкитов считался племянник — сын сестры — и, как указывает архимандрит Анатолий, младший племянник¹⁶⁸. Хотя жена живет в доме мужа, дети считаются еще членами ее рода, и существует обязательное право, в силу которого племянники еще в детстве должны переселяться к дяде, брату их матери, который становился их единственным опекуном и воспитателем. Выросши, они наследовали имущество и место своего дяди. «Дети вообще, — писал Романов, — переходят к родственникам по матери и считают право наследства по женской линии»¹⁶⁹. Дядя имел исключительные права на своих племянников, независимо от того, хотят этого или не хотят их родители. Иногда он напоминает, что пора уже присылать к нему племянников, иногда же поступает более решительно. В одном тлинкитском предании рассказывается об ипдейце, который имел шесть сестер, но последние не хотели посылать к нему своих сыновей. Однажды утром он пошел по домам своих сестер, разбудил племянников, велел им забрать свои луки и стрелы и следовать за ним. Он построил дом вдали от селения и поселился там с ними. Вместе со своими 11 племянниками он основал общину рода Ворона (капахатов) в Тонгассе¹⁷⁰. В другом предании давно пропавшая сестра является к брату и говорит ему, что она замужем за морской выдрой и что у нее три сына, которые придут помогать ему¹⁷¹. В этом же предании говорится, что дядя чем-то обидел племянников и они возвратились к своему отцу, но последний убедил их вернуться к дяде.

Богатые ипдейцы и вожди всегда изображаются окруженными толпой племянников. Описывая величие тлинкитского вождя, архимандрит Анатолий отмечает, что племянники были его телохранителями¹⁷². Часты указания на то, что племянники вождя работают на него вместе с его рабами. Только дядя может наказывать ипдейца. Племянники всюду сопровождают дядю: на охоту, рыбную ловлю, в военных походах и пр. В легендах часто отмечается, что взаимоотношения между племянниками и дядей были более близкие, чем между отцом и сыновьями. Племянники мстят за своих дядей, спасают их от беды. Юноша, узнав, что его дядей убили его «отцы», т. е. род отца, объявляет войну роду отца¹⁷³. В другой легенде дети грозят отцу и его сородичам уничтожением их селения, если отец не отдаст руки их дядей, убитых родом отца¹⁷⁴. Юноша мстит за смерть своих дядей и родичей матери различным мифическим чудовищам¹⁷⁵. Под собирательным термином «дяди» обычно подразумевается весь род матери. В одной легенде рассказывается о диде, племянников которого проглотило морское чудовище. Дядя очень сокрушается и, чтобы спасти их, устраивает угощение морскому чудовищу. Мальчику, заблудившемуся в лесу, утка говорит: «Думай только о доме своего дяди и тогда попадешь домой»¹⁷⁶. Подразумевается, что дом дяди — самый близкий и дорогой для него дом, и мысль о нем разрушит чары, запутавшие мальчика в лесу.

¹⁶⁷ М. О. Косвен. Авукуллат. — «Советская этнография», № 1, 1948.

¹⁶⁸ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 19.

¹⁶⁹ В. Романов. Указ. соч., стр. 20.

¹⁷⁰ «Tlingit myths and texts», p. 234.

¹⁷¹ Там же, стр. 29—30.

¹⁷² Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 29.

¹⁷³ «Tlingit myths and texts», p. 70.

¹⁷⁴ Там же, стр. 90.

¹⁷⁵ Там же, стр. 96—97.

¹⁷⁶ Там же, стр. 209.

Но это одна сторона взаимоотношений между дядей и племянниками. Второй, не менее важной стороной были матримониальные отношения между племянником, с одной стороны, женами и дочерьми дяди — с другой. В силу материнского счета родства племянник и его дядя по матери являются сородичами, а жена дяди и его дети принадлежат к другому роду, к роду, с женщинами которого мужчины рода дяди вступают в брак.

Ортодоксальной формой брака у тлингитов был перекрестный кузенный брак, связывавший два определенных рода узлами взаимного свойства. Например, мужчины рода Волка (кагвалтан) вступали в брак с женщинами рода Лигушки (зикасов), следовательно, жена дяди и его дочери были членами рода Лягушки, и племянник имел на них супружеские права.

Сюжет любви племянника к жене или одной из жен дяди очень част в легендах и мифах тлингитов. Как правило, жена дяди отвечает ему взаимностью. Только в одной легенде рассказывается, что жена дяди на всякие домогательства со стороны племянника отвечала ему непавистью. Оскорбленный этим племянник уходит от дяди в лес и дядя отправляется его искать. В целом ряде легенд высмеивается ревнивый дядя и обычно торжествует племянник. Этим фольклор подчеркивает законность прав племянников на жен дяди. В записанной Вениаминовым легенде о ревнивном дяде рассказывается об индейце, который имел нескольких племянников, но боялся их брать к себе, опасаясь за верность своей жены. Но взять их он должен, поэтому, наконец, он решает брать по одному племяннику и убивает каждого из них, видя благосклонность своей жены к ним. Но младший племянник узнает об этом, убивает дядю и женится на его жене¹⁷⁷. И это воспринимается как закономерный акт. Эта же легенда приведена у Суантона¹⁷⁸. В других легендах также обычно оказывается любовником тлингитки племянник ее мужа. Весьма ценное указание на матримониальные отношения племянников и жен дядей находим у Романова, который писал: «Если жена окажется неверною и будет найдена на месте преступления, тогда муж убивает ее и ее обольстителя, ...но буде обольститель был племянник, тогда поруганный муж принуждает его взять свою жену и «содержать ее как прилично»¹⁷⁹. Это еще раз указывает на законность супружеских прав со стороны племянника в отношении жены дяди. Об этом же свидетельствует Ф. Де Лагуна, говоря, что племянник, наследуя дяде, женился на его жене, но и при жизни дяди она была для него доступна¹⁸⁰. «По смерти дяди, — сообщает Литке, — племянник берет к себе старшую его жену»¹⁸¹. «После смерти дяди, — свидетельствует также Романов, — племянник должен взять жену его, не смотря ни на какое неравенство лет»¹⁸². В фольклоре также встречается много указаний на брак племянника с женой умершего дяди. Но часты также рассказы о женитьбе племянника на жене дяди еще при жизни последнего. Например, в одной из легенд говорится, что дядя имел двух жен и предложил племяннику выбрать себе одну из них. Племянник женился на младшей»¹⁸³. В другой легенде дядя вынужден предложить племяннику обеих своих жен, но племянник убивает своего дядю и старшую его жену за плохое отношение к себе и женится на младшей жене дяди¹⁸⁴.

¹⁷⁷ И. Вепяминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 39—43.

¹⁷⁸ «Tlingit myths and texts», p. 198—203.

¹⁷⁹ В. Романов. Указ. соч., стр. 22.

¹⁸⁰ F. De Laguna. Some dynamic forces in Tlingit society..., p. 7.

¹⁸¹ Ф. П. Литке. Указ. соч., стр. 78.

¹⁸² В. Романов. Указ. соч., стр. 22.

¹⁸³ «Tlingit myths and texts», p. 192.

¹⁸⁴ Там же, стр. 265—266.

Терминология родства тлингитов свидетельствует также о том, что дядя и племянник когда-то имели общих жен. Племянник называет детей своего материнского диди своими детьми¹⁸⁵, но не наоборот, что также важно и свидетельствует о том, что дядя не имел супружеских прав на жен племянников. Это и понятно, поскольку женами племянника при ортодоксальном кросс-кузенном браке были дочери диди.

Тлингитский эпос рисует женитьбу на дочери брата матери как наиболее желательную форму брака. Во многих легендах поэтически рассказывается о любви племянника к дочери диди¹⁸⁶. Иногда это любовь без взаимности¹⁸⁷, но племянник настойчив в своих ухаживаниях, ему помогает его мать, и девушку часто выдают насильно. Не только дочь материнского дяди желанная жена, но и племянник считался наиболее приемлемым зятем. О стремлении дидей выдать своих дочерей за племянников говорится во многих легендах.

Из описаний браков в фольклоре очевидно, что ортодоксальный брак обычно не сопровождался никакими обрядами. Другое дело, если племянник не живет с дидей, на дочери которого он женится, или если жених вообще не является племянником, а такие случаи были не редки. Значительное количество браков уже не соответствовало ортодоксальной форме. При описании подобных браков всегда говорится об обмене подарками между зятем и тестем.

В этих описаниях обычно указывается, что жених с родными подъезжает к дому невесты в лодках, наполненных добром. Родные девушки выходили их встречать с оружием в руках, иногда происходила имитация сражения, после этого же шли в дом отца невесты. Жених раздавал родичам невесты ценные дары. Приданое девушки состояло из рабов, богатых мехов и других сокровищ. Оно определялось состоянием ее родителей и знатным происхождением жениха. В одной из легенд говорится, что «вообще, считая своего зятя человеком высокого происхождения, решил передать ему лодку рабов и все свои ценные меха»¹⁸⁸. Говоря об обмене подарками между зятем и тестем, Романов замечает, что подарки родных невесты «должны быть больше и значительнее, нежели первые подарки жениха. Подарки эти состоят из звериных шкур и европейских вещей, также из оружия и из невольников, которых называют «алтами»¹⁸⁹. Согласно Вениаминову, у бедняков приданое равно подаркам жениха, а богатые дают более последнего¹⁹⁰. Об этом же писал Краузе¹⁹¹.

Возникновение практики обмена подарками между зятем и тестем можно объяснить как компенсацию за нарушение древних брачных норм.

Согласно старым нормам, зять и тесть были племянником и дидей по матери и поэтому были членами одного рода, вели общее хозяйство и брали себе жен из одного определенного рода, рода отцов. «Женитьба на женщине отцовской линии, предпочтительная на сестре отца или ее дочери... считалась наиболее приемлемой. Такие браки, — пишет Де Лагуна, — называются «королевскими»¹⁹². Первым нарушением этих норм было то, что племянник не переходил жить к дяде по матери, ибо и в институте авуикюлата были уже нарушения; вторым отступлением было принятие

¹⁸⁵ T. M. Durlach. The relationship systems of the Tlingit, Haida and Tsimshian. — «Publication of the American Ethnological Society», vol. XI, N. Y., 1928, p. 65.

¹⁸⁶ «Tlingit myths and texts», p. 239, 242, 243, 250.

¹⁸⁷ Там же, стр. 242, 250.

¹⁸⁸ Там же, стр. 110.

¹⁸⁹ В. Романов. Указ. соч., стр. 21.

¹⁹⁰ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 95.

¹⁹¹ A. Krause. Указ. соч., стр. 220.

¹⁹² F. De Laguna. Some dynamic forces in Tlingit Society..., p. 6.

в качестве зятя человека, не являющегося племянником отца невесты. В текстах, наряду с указанием на обязательный переход племянников к диде по матери, часты также указания на то, что племянник живет отдельно от дяди, часто он живет в доме своего отца до смерти последнего. В одном из проданий, например, говорится, что дядя послал своего раба позвать к себе его племянника, который, по-видимому, живет отдельно от дяди. Как уже отмечалось выше, встречается мотив пожелания родителей юноши отсылать своих сыновей к брату матери, что, несомненно, свидетельствует о формировании патриархальной идеологии.

Эти нарушения помлекли за собой и ряд других отступлений от старых обычаев. Если зять не участвует в хозяйстве тестя, то он возмещает это подарком тестю и его роду. Этим он как бы приобщается к роду и к хозяйству тестя и вызывает вытекающие из этого приобщения обязательства со стороны тестя или рода тестя содержать зятя, как содержал бы он его, если бы зять был его племянником, т. е. его сородичем. Нам вспоминается в связи с этим характерная гилийская формула, приведенная Л. Я. Штернбергом, — «зятя кормить должно»¹⁹³, свидетельствующая об аналогичном происхождении этой практики у гилияков. Поскольку зять не живет вместе с тестем, то обязательно содержание его как сородича и нередко наследника тестя, которым он был при ортодоксальном браке, заменяется подарками. Указания авторов на то, что подарки тестю превышают подарки зятю, можно объяснить тем, что дядя вообще дает больше племяннику, чем получает от него. Он его с детства воспитывает и несет все расходы, связанные с этим. Племянник является членом домохозяйства диды, участником всех доходов и наследником имущества дяди. Путем подарков тестю как бы передает свое наследство племяннику — зятю.

Вместе с обменом подарками возникают и свадебные обряды, которых раньше не было. Появляется фигура свата, которого жених засылает к родителям или родным невесты. Тлингитская свадьба подробно была описана Вениаминовым¹⁹⁴. О тлингитской свадьбе писали также Литке, Шабельский и Холлберг. По указанию первого, жених, получив согласие родных невесты, «идет сам с подарками к родителям и ближним родственникам невесты и получает ее из рук их. Через некоторое время после свадьбы приезжает к ним с женою для получения отдарков, кои должны быть богаче первых»¹⁹⁵.

Специальными обрядами сопровождался отъезд невесты в дом жениха, что было нарушением прежней матрилокальности брака. Вениаминов сообщает, что «жених имеет полное право или навсегда оставаться у тестя, или уехать в свое селение»¹⁹⁶.

Если зять оставался в доме жены, то никаких свадебных обрядов не соблюдалось. Об этом свидетельствуют, например, следующие две легенды. В одной из них девушка вышла замуж за рыбу, явившуюся ей ночью в виде красивого юноши. Она объявила своим родителям о браке, и юноша стал жить в доме отца жены. В легенде подчеркивается, что он был очень трудолюбив¹⁹⁷. В другой легенде о женщине, вышедшей замуж за мертвеца, также говорится, что мертвец явился к девушке ночью, женился на ней и остался жить в доме ее отца вместе со своим братом. При этом также указывается, что оба брата были очень трудолюбивы и обеспечивали

¹⁹³ Л. Я. Штернберг. Гилияки. — «Этнографическое обозрение», кн. 60, 61 и 63, М., 1905, стр. 123.

¹⁹⁴ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 93—95.

¹⁹⁵ Ф. П. Литке. Указ. соч., стр. 77.

¹⁹⁶ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 95.

¹⁹⁷ «Tlingit myths and texts», p. 237.

мясом все селенше¹⁹⁸. Здесь нет упоминания ни о подарках, ни о каких-либо обрядах, и это вполне закономерно, ибо зять поселится у тестя и работает на него, точно так же как жил бы с ним и работал бы на него его племянник. Но это не отработка невесты, как может показаться на первый взгляд, в обеих легендах зять через некоторое время покидает жену и дом тестя, оскорбленный кем-либо из сородичей жспы. Точно так же в мифе о вороне ворон, страствуя по свету, несколько раз женится и каждый раз, покидал дом тестя, оставляет и жену. Если бы это была отработка, то по истечении определенного срока муж увез бы жену к себе.

Хотя матрилокальность браков уже нарушена, однако патрилокальность еще не является установившимся институтом. Обе формы сосуществуют, отражая тем самым переходное состояние тлинкитской родовой организации.

Неопределенность местопребывания брачной пары нашла свое отражение и в фольклоре. В двух легендах о выдрах утопившие тлипкитки оказываются вышедшими замуж за выдр и живут у них, но дети одной из этих женщин являются к брату ее и помогают ему в хозяйстве¹⁹⁹. В ряде легенд описываются матрилокальные браки. Например, в легенде о человеке, женившемся на орлице, индеец попадает к орлам, женится на орлице и живет с ними, но помогает своей матери²⁰⁰. Точно так же и в легенде «Жена гусыня» индеец женится на гусыне и живет среди гусей, которые кажутся ему человеческими существами²⁰¹. Однако чаще всего описываются патрилокальные браки или переходно-патрилокальные. В легенде о жителе гор две сестры выходят замуж за сказочного жителя гор и живут в его доме в горах. Но через несколько лет он возвращает своих жен к их родным, подарив им волшебную «мать корзину» с пищей, которая никогда не иссякает²⁰².

В одной легенде идеалка живет с мужем и его матерью, но за плохое отношение к последней муж превращает свою жену в сову²⁰³.

В другой легенде жена говорит мужу: «Хотя этот дом и твой, но ты должен оставить его мне, потому что ты проиграл мои вещи»²⁰⁴. Здесь прямо указывается на то, что брачная пара живет в доме мужа, но имущество мужа и жены раздельное.

Во многих легендах говорится, что зять, прожив некоторое время в доме тестя (и отдав, таким образом, дань прошлому.— Ю. А.), возвращается к своему отцу. В одной из них рассказывается, что о намерении мужа покинуть дом тестя его жена сообщает своему отцу. Отец не отговаривает. Он говорит дочери: «Отправляйся с мужем, около дома найдешь лодку». Он дает дочери в дорогу большое количество пищи. Когда молодожены подъехали к поселку мужа, последний оставляет ее сидеть на вещах в лодке, а сам, войдя в дом отца, говорит матери, чтобы она вышла и ввела невестку в дом. Невестку в дом мужа, как видим, вводит мать его. Но на основании текстовых материалов можно видеть, что решающую роль в определении судьбы дочери играет отец, потому что дочери воспитываются у отца, в то время как сыновья уходят к дяде по матери. Отец дает ей приданое. Он выкушает похищенную дочь. При ортодоксальном браке брачная пара остается жить в его доме. Он выбирает дочери жениха и ча-

¹⁹⁸ «Tlingit myths and texts», p. 247—248.

¹⁹⁹ Там же, стр. 187—188.

²⁰⁰ Там же, стр. 203—205.

²⁰¹ Там же, стр. 206.

²⁰² Там же, стр. 284—288.

²⁰³ Там же, стр. 300.

²⁰⁴ Там же, стр. 233.

сто выдаст ее замуж насильно. В судьбе же юноши наряду с отцом большую роль играет дядя по матери, который при ортодоксальном браке одновременно является его тестем. В одной легенде рассказывается, что зять, прожив некоторое время в доме тестя, захотел увидеть дом своего дяди по матери, т. е. захотел вернуться к дяде. Здесь явно речь идет о нарушении прежних брачных норм, появляется своеобразная переходная форма локальности брака, когда зять уводит жену из дома ее отца в дом своего дяди по матери, членом которого он является. Мэрдок называет ее авункулокальностью²⁰⁵. Жена в данном случае не является дочерью дяди со стороны матери, как это было бы при ортодоксальном браке.

Как видим, нарушение ортодоксальных норм брака повлекло за собой целый ряд изменений и нарушений старых матримонильных связей между двумя определенными родами. Эти нарушения были вызваны изменениями в экономической жизни индейцев, ростом имущественного неравенства среди членов родовой общины. Богатые индейцы стремились к браку с богатыми же невестами. Неравные браки осуждались общественным мнением. При выборе невесты решающее значение стал играть имущественный момент. «Чтобы жениться на дочери вождя, — говорится в одном из текстов, — необходимо иметь рабов»²⁰⁶.

Целый ряд свидетельств указывает на практиковавшиеся многоженство у тлингитов. «Шолигамия, — пишет Шабельский, — распространена по всему побережью американского северо-запада; количество жен неопределинно и зависит от средств для их содержания»²⁰⁷. Литке сообщает, что «именитые и богатые колоши имеют до пяти жен»²⁰⁸. Эту же цифру указывает и Романов, объясняя практику многоженства тем, что богатые индейцы «старались сими связями получить больше приданого и иметь более родственников, чтобы тем усилить род и свое состояние»²⁰⁹. У Вениаминова читаем: «Богатые Колоши могут иметь по нескольку жен, смотря по состоянию каждого. В Насе есть топи, у которого 40 жен, но первая жена всегда имеет старшинство и некоторую власть над всеми прочими»²¹⁰. Архимандрит Анатолий, писавший значительно позднее И. Вениаминова, сообщал: «Если и бывали примеры троеженства и многоженства, то они всегда относятся ко времени дикого состояния и в большинстве третьей или четвертой женой бывали не свободные женщины, а пленные или рабыни знатного тайонского происхождения»²¹¹. В текстах легенд чаще всего встречаем указания на двоеженство²¹². При этом нередко отмечается, что первая жена радуется приходу второй, правда, не всегда. Например, в легенде «Восточный и Северный ветер» индеец высокого ранга женился сначала на дочери западного ветра, а потом на дочери восточного ветра. Первая жена из ревности убила вторую, сделав погоду теплой»²¹³. Первая жена радуется, вероятно, в тех случаях, когда второй женой является ее сестра. Многие свидетельства указывают на то, что две жены индейца могли быть сестрами и часто бывали ими. Литке, например, писал, что «две родные сестры могут быть женами одного мужа»²¹⁴.

²⁰⁵ G. T. Murdock. Social structure. N. Y., 1949, p. 17.

²⁰⁶ «Tlingit myths and texts», p. 409.

²⁰⁷ A. Schabelsky. Указ. соч., стр. 74.

²⁰⁸ Ф. П. Литке. Указ. соч., стр. 77.

²⁰⁹ В. Романов. Указ. соч., стр. 21.

²¹⁰ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 95.

²¹¹ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 53.

²¹² «Tlingit myths and texts», p. 155, 190, 202, 225.

²¹³ Там же, стр. 219.

²¹⁴ Ф. П. Литке. Указ. соч., стр. 77.

В одной из легенд говорится: «из трех сестер он женился на двух старших»²¹⁵. В упоминавшейся нами выше легенде житель гор женился на двух сестрах²¹⁶. О подобных же браках упоминается в нескольких других легендах. Все это, несомненно, говорит о практиковавшемся у индейцев сорорате. Паряду с этим имеются указания на то, что мать и дочь могли иметь общего мужа. По терминологии родства обе были в одной группе «а1», этим термином мужчина обозначал всех женщин в роде отца своего поколения и младших поколений. Характерна в этом отношении одна из тлинкитских легенд, которая рассказывает: «на севере жил вождь, у которого была дочь. Племянник вождя полюбил ее. В старину мужчина, женившийся на женщине с взрослой дочерью, становился мужем и этой дочери. Поэтому юноша хотел жениться на жене своего дяди. Его мать активно помогала ему. Они дали вождю много рабов и всякого добра. Но вождь не соглашался, потому что хотел выдать дочь за вождя вне своего селения»²¹⁷. Имеются также указания на практиковавшуюся некогда у тлинкитов общность жен. Тлинкитка называла своего мужа, его братьев и мужей своих сестер одним термином «хох». В легенде о происхождении меди рассказывается, что сыновья солнца женились на одной женщине²¹⁸.

В тлинкитском фольклоре встречается сюжет любовной связи младшего брата с женой старшего брата. Весьма характерна в этом отношении кольбслакая песня для мальчиков, приводимая в текстах Суантона²¹⁹. «Я люблю постоянно таскаться по дому вслед за женой моего старшего брата, — поется в ней. — Я думал, что она подпрыгнет и мне станет стыдно. Мне нравится таскаться по селению вслед за женой моего старшего брата». Во второй песне поется: «Я определенно женюсь на жене моего старшего брата после его смерти». Суантон переводит просто: «За женой моего брата», но у тлинкитов нет термина «брат», а есть два термина, обозначающие старший брат (хунх) и младший брат (кик). В текстах этих песен употреблен термин «старший брат» (хунх). На основании этого можно судить, что младший брат имел супружеские права на жену старшего брата, но не наоборот. Суантон отмечает, что «если после смерти индейца ему наследует брат, то он женится на вдове умершего»²²⁰. Обычно младший брат наследует старшему, но не наоборот.

Сообщения Вениаминова, Давыдова и других авторов о распространенном по всему северо-западному побережью Северной Америки обычае, согласно которому женщине разрешалось иметь двух мужей, одного главным и второго — его помощника («таковых мужей русские называют половинщиками») ²²¹, свидетельствуют именно об этих правах младших братьев и племянников на жен старших братьев и дяди. Вениаминов положительно указывает, что «половинщиком» у тлинкитов может быть только брат или ближайший родственник²²². Подчиненность «половинщика», подчеркиваемая авторами, объясняется подчиненным положением племянника в доме дяди или младшего брата по отношению к старшему. Фольклор красноречиво показывает, что такими «половинщиками» чаще всего были племянники. Соблазнитель чужой жены, — пишет Вениаминов, —

²¹⁵ «Tlingit myths and texts», p. 202.

²¹⁶ Там же, стр. 284.

²¹⁷ Там же, p. 243—244.

²¹⁸ Там же, стр. 254.

²¹⁹ Там же, стр. 393.

²²⁰ Там же.

²²¹ «Двукратное путешествие в Америку морских офицеров Хвостова и Давыдова», ч. II, СПб., 1810—1812, стр. 51.

²²² И. В е н и а м и н о в. Указ. соч., ч. 3, стр. 96.

если он родственник «должен быть половинщиком и в содержании жены»²²³.

При ортодоксальном кросс-кузенном браке узами свойства связывались два определенных рода. К сожалению, конкретные сведения об этих парных родах у тлинкитов весьма скудны, так как исследователи специально этим вопросом не занимались, ограничиваясь лишь указаниями на экзогамность фратрий в целом. Однако те немногие свидетельства, которыми мы располагаем, бесспорно говорят о том, что межфратриальные брачные отношения свелись уже к отношениям двух взаимобрачующихся родов. В каждом географическом подразделении (куане) определенные роды были связаны узами взаимных браков. Архимандрит Анатолий неоднократно указывал в своей работе на взаимные брачные связи между родами кагвантанов и тлюкнахатов²²⁴. Это подтверждают данные генеалогических легенд. В одной из них говорится, что жены рода тлюкнахатов (Кижучь) были из рода кагвантанов (Волка)²²⁵. Имеется также указание на то, что «вожди кагвантанов женились на кижсатках» (род Лягушки)²²⁶. Сообщение архимандрита Анатолия о том, что «иногда мужчины другого племени называются «ах-иш», т. е. наши отцы, например, кагвантанов говорит так о мужчинах кижсатах»²²⁷, подтверждает существование отношений свойства между этими двумя сильнейшими родами двух фратрий. Встречаем также указание на существование взаимобрачных связей между родами децитан и ениеди в Теслине²²⁸, между децитанами и текватами, родами нушкитан и канахатов в Ангуни²²⁹.

При ортодоксальной форме брака дед по отцу и внук были членами одного рода. Характерно, что позднее, с появлением браков, нарушавших прежние матримониальные связи между двумя определенными родами, сохранялась традиционная форма отношений между дедом и внуком как бы членами одного рода. Она использовалась, как один из путей установления патриархальных отношений. При подобного рода браках отношения свойства не соответствовали отношениям родства по отцу.

Из всего вышесказанного очевидно, что брачные отношения тлинкитов наряду с пережитками группового брака носят черты переходного этапа: нарушены нормы ортодоксального брака и его матрилокальность; это повлекло в свою очередь возникновение брачного обряда и обмена подарками между зятем и тестем. Нарушаются отношения по свойству, зять и шурин уже не являются одним лицом. Господствующее значение приобретают отношения по отцу. Мы позволили себе подробно остановиться на матримониальных связях между тлинкитскими родами потому, что, как это будет показано ниже, отношения свойства лежат в основе потлача не только у тлинкитов, но и повсеместно. Одновременно мы хотим отметить неправомерность приравнивания самого брака к потлачу. Подобная точка зрения имеет широкое хождение, особенно после выхода в свет посвященных потлачу работ французских социологов Ж. Дави²³⁰ и Марселя Мосса²³¹.

Мосс объясняет обмен свадебными подарками между тестем и зятем как потлач, как проявление принципа оказания обязательного уважения

²²³ И. Вспланинов. Указ. соч., ч. 3, стр. 96.

²²⁴ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 35, 37.

²²⁵ «Tlingit myths and texts», p. 161.

²²⁶ Там же, стр. 55.

²²⁷ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 32.

²²⁸ K. S. McClellan. Указ. соч., стр. 91.

²²⁹ V. Garfield. Указ. соч., стр. 441, 445.

²³⁰ G. Davy. Foi Jurée.— «Travaux de l'Année sociologique», Paris, 1922.

²³¹ M. Mauss. Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.— «L'Année sociologique», n. s., t. I, 1923—1924, Paris, 1925.

одной фратрии другой. Однако, как очевидно из вышесказанных материалов, зять и тещь у тлинкитов — члены одной фратрии и чаще всего сородичи. Следовательно, этот принцип здесь не применим.

* * *

Изложенный анализ отдельных сторон общественной жизни тлинкитов приводит нас к выводу, что ко времени колонизации северо-западной Америки европейцами тлинкитское общество переживало переходный этап. Наряду с сохранением отношений родства и норм материнского рода складывались уже отношения, основанные на частной собственности. Произошло деление на свободных и рабов, род объединял имущественно неравных людей. Сохранялась лишь форма прежней родовой организации, но содержание ее стало иным, оно носило противоречивый характер. Появление частной собственности на рабов, меха, позже на землю повлекло за собой ломку, изменение и приспособление к новым условиям институтов первобытнообщинного строя, происходит становление патриархальных отношений. Институт потлача ярко отразил в себе это переходное состояние тлинкитского общества.

Потлач. Общие сведения

Потлач как ритуальная форма дарения у индейцев северо-западного побережья Сеперной Америки привлекал внимание многих ученых. Большинство исследователей видит в тлинкитском потлаче первоначальную, исходную форму этого института. «Характер тлинкитского потлача, — писал Мосс, — является основным для всякого потлача на северо-западе Америки»²³². По мнению Дави, другого французского социолога, изучавшего потлач вместе с Моссом, «у тлинкитов мы имеем первоначальную и общую форму всякого рода потлачей»²³³. Исследования этих авторов основаны были на материалах Суаптопа, которые являются довольно поздними. Потлач тлинкитов и их соседей эскимосов, алеутов, кенайцев, эйяков был хорошо описан значительно раньше русскими путешественниками в прежнюю Русскую Америку.

В 1789 г. было опубликовано описание странствования Г. Шелехова в Русскую Америку с 1783 по 1787 г., в котором содержатся сведения о потлаче у коняг²³⁴. В материалах морских офицеров Давыдова и Хвостова, относящихся к 1802—1803 гг., также содержится описание «игрищ», на которых коняги угощаются и «дарятся между собою»²³⁵. В 1839 г. появляется описание потлача у кенайцев и у эскимосов Кускокпима Врангелем²³⁶.

Загоскин подробно описывает потлач у эскимосов Нортонова залива²³⁷. Эти ранние сведения о потлаче свидетельствуют о том, что у эскимосов и кенайцев более архаическая форма потлача, чем у тлинкитов. Французским социологам Дави и Моссу эти материалы, очевидно, не были известны,

²³² М. Маусс. Указ. соч., стр. 56.

²³³ Г. Даву. Указ. соч., стр. 175.

²³⁴ «Российского купца имени того Рыльского гражданина Григория Шелехова первое странствование с 1783 по 1787 г.», СПб., 1789; Изд. 2 — «Путешествие Г. Шелехова с 1783 по 1790 г.», ч. 1, 1812, СПб., стр. 79—81.

²³⁵ «Двукратное путешествие в Америку морских офицеров Хвостова и Давыдова», ч. II, стр. 69.

²³⁶ Ф. П. Врангель. Обитатели Америки. — «Сын Отечества», т. 7, СПб., 1839, стр. 60—61, 77—80.

²³⁷ «Путешествия и исследования лейтенанта Лаврентия Загоскина в Русской Америке в 1842—1844 гг.», М., 1956, стр. 85, 105, 232—233.

и только этим можно объяснить их мнение, что потлач тлипкигов представляет собой первоначальную форму всякого потлача. Они пишут, что до Суантона не было указаний на наличие потлача у тлипкигов и что Краузе якобы «описывает потлач, не зная его»²³⁸. Хотя последний знал работу Вениаминова и сам присутствовал на тлипкигском потлаче. Однако первое описание тлипкигского потлача было дано у Литке в работе, вышедшей в 1834 г.²³⁹, хотя термин потлач ему не был известен. В русских источниках потлач обозначается сибирским термином «игрушка».

«Идолослужения у них нет,— писал Литке,— но есть обряд, имеющий связь с их религиозными понятиями и отправляемый через некоторое время попеременно то в том, то в другом роде, при котором приносятся в жертву невольники. Ситкинский толмач называл этот обряд сибирским выражением «игрушка», но более ничего о нем не мог объяснить. Незадолго до прибытия нашего в Ситку была такая игрушка в роде тайона Наушкета, живущего возле крепости, на которую (игрушку) съезжались все окрестные роды и один калга (невольник) был принесен в жертву. Обреченных на жертву дают, положив доску на шею»²⁴⁰. «Игрушки бывают двух родов,— пишет он далее,— *домашние*, случающиеся ежегодно по нескольку раз, между ближайшими только соседями, и *общественные*, на которые съезжаются знакомые и именитые особы из отдаленнейших мест.

Первые бывают осенью, когда запасается пища на зиму. Тайон, старший в роде, угощает у себя соседей несколько дней, в продолжение которых едят и пляшут беспрерывно, чередуясь между собою; наконец хозяин одаривает гостей звериными шкурами, рондугами, одеялами и пр. и вместе со всюю компаниею переходят к другому, потом к третьему и так далее, причем с большою тонкостью умеют соразмерять количество и качество подарков, чтобы перевес ни в чью пользу не был слишком велик.

Общественные игрушки даются уже не семействами, но целыми племенами; на них приглашенные из дальних мест живут более месяца... Приезжие гости одариваются везде, соразмерно достоинству каждого и в более или менее верной надежде получить со временем равный подарок»²⁴¹. Уже из сказанного здесь у Литке выступают все основные моменты потлача — угощение, пляски и раздача подарков.

Разница между двумя видами игрушек по Литке заключается в том, что при первой приглашались только соседи и подарки раздавались более или менее равные; при «общественных» же игрушках гости съезжались из отдаленных селений и подарки раздавались неравные. Относительно поводов, по которым устраивались потлачи, Литке писал: «В предложениях недостатка не бывает: новые союзы, новые знакомства, мир и войпа, всякое примечательное событие, поминки по покойным родственникам и друзьям — все бывает поводом к этим, так называемым игрушкам»²⁴². Как видим, Литке отметил все главные поводы к устройству потлача и отнюдь не выделял поминки как исключительный повод, а ставил их в ряд с другими.

В описаниях игрушек Вениаминовым мы увидим много из того, что было сказано уже у Литке. Но Вениаминов дает первое наиболее полное описание тлипкигского потлача: «Главных игрушек или праздников у Коллош, бывает только три: первая — поминки *Укех-аташих* (т. е. кормить покойников), вторая — собственно игрушка *Кхаташи* (т. е. поют) и третья за детей *Гишгашиги* (т. е. для детей). Для всякой игрушки или для всяко-

²³⁸ Г. Д а в у. Указ. соч., стр. 175.

²³⁹ Ф. П. Л и т к е. Указ. соч., стр. 79.

²⁴⁰ Там же, стр. 72.

²⁴¹ Там же, стр. 79.

²⁴² Там же.

но праздника есть собственные песни. На все игрушки приглашаются одни только чужеплеменные Колоши Кулетканаги или Ахкани; но не свои одиородцы, так, например Колоши вороньего рода (фратрии.— Ю. А.) приглашают на праздники Колош волчьего рода (фратрии.— Ю. А.) и обратно. На всех праздниках и особенно на втором бывают угощения...»²⁴³ Далее следует подробное описание каждого из трех праздников, где указывается, что заканчиваются они одариванием гостей. Таким образом, Вениаминов отмечает все основные черты потлача: его межфратриальный характер, раздачу пищи и имущества, а также поводы, по которым он устраивается. После Вениаминова описание этого института находим у Холмберга, который почти дословно повторяет Вениаминова.

Сведения о потлаче сообщает также Краузе, посетивший тлинкитов в 1881 г. «Долгая зима,— пишет он,— является временем праздности, которые играют большую роль в жизни тлинкита и которым он предается с увлечением. Празднества устраивались по различным поводам: рождение и смерть давали к ним повод, точно так же как и удачная охота или война, примирение враждующих групп, завершение постройки нового дома... Эти празднества... состоят из исполнения плясок, кормления гостей и раздачи подарков гостям, которые принадлежат к другому, чем хозяин, племени». Он приводит далее описание тлинкитских празднеств по Вениаминову, «который записал всю процедуру детально и достоверно»²⁴⁴. Описание потлача Вениаминовым положено также в основу сведений об этом институте у Ивана Петрова, изучавшего население и ресурсы Аляски по поручению правительства США в 1880 г.²⁴⁵

Материалы о потлаче находим также у архимандрита Анатолия, который первым из русских авторов называет этот институт термином потлач²⁴⁶. Его работой заканчивается первый этап изучения тлинкитского потлача, основой которого были материалы Вениаминова. Материалы этого периода довольно полно рисуют сущность института потлача у тлинкитов.

Исследованиями Суантона (1904—1905 гг.) начинается новый этап. Материалы его предшественников были забыты, утвердился взгляд, что Суантон был первым исследователем тлинкитского потлача.

В его описаниях подчеркнут межфратриальный характер потлача: «Идея дарения имущества членам своей фратрии совершенно чужда понятиям тлинкитов»²⁴⁷,— писал он.

Суантон характеризует тлинкитский потлач как исключительно религиозный институт, связанный с культом мертвых. Он доказывает, что всякий потлач у тлинкитов устраивался в честь умершего вождя. Исследования его оказали огромное влияние на последующее изучение этого института.

Эммонс, выступивший со специальной статьей о потлаче вслед за Суантоном, также утверждал, что в основе тлинкитского потлача «лежит глубокое религиозное чувство почитания предков и общения с мертвыми»²⁴⁸.

Французские социологи Мосс и Дани, изучавшие потлач тлинкитов по материалам Суантона в 20-х годах XX в., в своих выводах всецело следуют Суантону и также трактуют тлинкитский потлач как религиозный инсти-

²⁴³ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 99.

²⁴⁴ А. Краузе. Указ. соч., стр. 233, 235.

²⁴⁵ J. Petroff. Указ. соч., стр. 172—173.

²⁴⁶ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 46.

²⁴⁷ J. Swanton. Social conditions..., p. 435.

²⁴⁸ G. E. Emmons. The potlatch of the Northwest Coast.— «American Museum Journal», vol. 10, N. Y., 1910, p. 229—230.

тут. Дави, например, писал, что потлач тлинкитов — это «погребальный потлач и, связанный с культом мертвых, он является исключительно религиозным институтом»²⁴⁹. Сравнивая его с потлачем хайда, он приходит к тому же выводу, что и Суантон: «Связь тлинкитского потлача с почитанием умерших — писал Дави — это то, что характеризует и отличает потлач тлинкитов от потлача хайда. Смерть — первая и главная причина взаимопомощи между фраатриями... Каждый потлач, — пишет он далее, — которым сопровождается всякое «оказание уважения» у тлинкитов, является разновидностью погребального потлача... Таким образом, потлач, необходимо связанный с почитанием умерших, является институтом исключительно религиозным, в то время как у хайда он становится светским и коммерческим и превращается в социальный по существу институт»²⁵⁰.

Немецкий ученый Л. Адам в специальной работе, посвященной изучению этого обычая, также трактовал тлинкитский потлач как погребальный, и следовательно, как религиозный институт²⁵¹. Но в отличие от Суантона и Дави в погребальных обрядах тлинкитов Адам видит не сложившийся культ мертвых, а только его истоки.

Однако сопоставление выводов Суантона с материалами исследователей более раннего периода, а также с современными исследованиями социальной организации и потлача тлинкитов МакКлеллан, Де Лагуны, Гарфильд показывает несостоятельность подобной интерпретации сущности тлинкитского потлача.

Погребальный потлач

Переходя к непосредственному рассмотрению материалов о тлинкитском потлаче, мы начнем наше исследование с погребального потлача, так как, согласно указаниям авторов, он имел главное значение в социальной жизни индейцев.

Погребальный обряд, несомненно, имеет чрезвычайно важное значение для уяснения сущности тлинкитского потлача. Не случайно похороны и поминки по вождям и богатым тлинкитам являются наиболее частым, хотя и не исключительным поводом для устройства потлача.

На ранних этапах человеческого общества в погребальном обряде проявляются не только религиозные верования людей, но и их представления о личной собственности, которую составляют обычно ручные орудия труда, оружие, одежда и украшения. Эти орудия и предметы были настолько примитивны, что они доступны были всем. Как правило, они сопровождали своего хозяина в могилу. Археологическими и этнографическими материалами широко засвидетельствован обычай сжигания или погребения вместе с умершим его личной собственности.

В русских материалах об Аляске и ее жителях мы находим немало указаний на существование этого обычая у соседей тлинкитов с севера и востока. Лисянский, например, писал, что у коняг «вместе с умершим кладется его оружие, т. е. брововые, перпичьи и китовые стрелки, сверху ставят решетки байдарок»²⁵². Давыдов также отметил, что у коняг «...в доме, где умирает человек, никто более жить не станет, ломают оный и делают новый... Над могилой оставляют изломанную байдару покойни-

²⁴⁹ G. Davy. Указ. соч., стр. 184.

²⁵⁰ Там же, стр. 182.

²⁵¹ L. Adam. Potlatch, eine Ethnologisch-Rechtswissenschaftliche Betrachtung. — «Festschrift Eduard Seler», Stuttgart, 1922, S. 27—45.

²⁵² Ю. Ф. Лисянский. Указ. соч., стр. 181—182.



Похороны тлинкитского вождя (рисунок И. Г. Вознесенского)

ка»²⁵³. Об эскимосах Нортонова залива Загоскин сообщал, что они «перед могилами втыкают копыя, весла, вешают луки, стрелы, кладут целые байдары и пр.»²⁵⁴. Имеются указания на сжигание имущества умершего у атапаскских племен внутренней Аляски.

В погребальном обряде тлинкитов также прослеживаются аналогии с их соседями, свидетельствующие о том, что и они прошли этот этап развития собственности.

Архимандрит Анатолий отмечал, например, что тлинкиты «кладут, завернув в одеяла, вместе с труном, нередко все те предметы, которые употреблял покойный в своем ежедневном быту, во время охоты или промысла, как то: ложки, трубки, табак и т. д.»²⁵⁵. Характерно, что ни рыболовные крючки или сети, ни лодка у тлинкитов не упоминаются среди сжигаемых на могиле вещей. Это свидетельствует о том, что некогда они составляли коллективную собственность родовой общины. Об этом же говорят и наносимые на них тотемные знаки. Однако сжигание личных вещей тлинкита не было уже общим правилом, поэтому архимандрит Анатолий употребляет слово «нередко», а Краузе прямо пишет, что «вещи обихода не посылались вместе с умершим, только в Хуна была видна лодка, лежащая около могилы»²⁵⁶. Это свидетельствует о том, что уже в XIX в. в погребальном обряде тлинкитов отразилась та ступень их общественного развития, на которой личная собственность превращается в частную соб-

²⁵³ «Двукратное путешествие в Америку морских офицеров Хюстова и Давыдова», ч. II, стр. 84—85.

²⁵⁴ «Путешествия и исследования лейтенанта Лаврентия Загоскина в Русской Америке», М., 1956, стр. 232.

²⁵⁵ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 108.

²⁵⁶ А. Краузе. Указ. соч., стр. 231.

ственность. Частной собственностью прежде всего становятся рабы, меха, а затем одеяла. По мере того как увеличиваются размеры частной собственности, она превращается в высоко ценимые обществом сокровища и приобретает тем самым общественное значение.

В силу древней традиции накопленные индейцем сокровища как личная собственность должны были быть уничтожены или погребены вместе с трупом владельца. И действительно, еще русские путешественники застали у тлинкитов практику уничтожения рабов на могиле их хозяина. Но убивали и сжигали при этом не всех рабов, а одного-двух, преимущественно негодных к работе. «Калгов бьют почти всегда таких, — писал Вениаминов, — которые или стары, или хворы, или малы»²⁵⁷. Частичное разрушение имущества сохраняется значительное время. Но родственники умершего стремятся к сохранению все большей и большей части его собственности. Погребальный обряд тлинкитов дает нам яркий пример того, как новое отношение к собственности преодолевает старые традиции.

Смерть богатого тлинкита (которыми были прежде всего вожди) сопровождалась сложным погребальным обрядом. «Бедные, которые не в состоянии устроить поминки, — сообщает Холмберг, — отъезжают вместе с трупом и сжигают его где-нибудь в отдаленном заливе»²⁵⁸. Труп же вождя, завернутый в дорожные накидки, несколько дней (три и более) держат в его доме. Вокруг него «раскладывают, — как писал архимандрит Анатолий, — его военные доспехи, родовые знаки, как-то: палки, маски, шешухи, палки и т. д., вообще все регалии рода, которыми пользовался покойный, будучи главой бараборы или целого клана»²⁵⁹. Об этом же свидетельствует Краузе, который добавляет, что по одну сторону умершего лежало «его богатство, состоявшее главным образом из шерстяных одеял, упакованных в несколько ящиков, а по другую сторону стояла его вдова...»²⁶⁰. Сведения Краузе относятся к позднему периоду, когда рабство уже почти исчезло и богатство было представлено в одеялах, а не в рабах и не в мехам. В эти дни угощали и одаривали гостей, затем труп сжигали и вместе с ним сжигалось лишь несколько штук одеял. Остальные одеяла раздавали. Что касается вещей с тотемными изображениями, то об их судьбе четкое представление дает архимандрит Анатолий. «Фамильные гербы, если так можно называть племенные знаки в роде, тотемно-обыкновенно не сжигались, а переходили к наследнику...»²⁶¹. Это была родовая собственность и она сохранялась в роде.

Сохранение богатства от разрушения при похоронах тлинкиты оправдывали представлением, что духовная часть богатства, раздаваемого на потлаче, шла умершему. Вениаминов приводит миф о происхождении потлача, в котором говорится, что только раздаренные вещи и пища скорее попадают к покойникам, чем его вещи, сожженные на костре²⁶². Суантон также писал, что тлинкиты «верили, что все имущество, раздаваемое или разрушаемое при поминках, посвящалось умершему, который получал якобы духовную часть его. Иногда человеку снился дядя, который говорил ему, что он голоден, и племянник устраивал в честь его угощение»²⁶³.

Аналогичный процесс отмирания практики уничтожения собственности при похоронах прослеживает известный исследователь степных племен

²⁵⁷ И. В е н и а м и н о в. Указ. соч., стр. 111.

²⁵⁸ Н. H o l m b e r g. Ethnographische Skizzen über die Völker des Russischen Amerika. Helsingfors, 1855, S. 44.

²⁵⁹ Архимандрит А н а т о л и й. Указ. соч., стр. 107—108.

²⁶⁰ А. К р а у з е. Указ. соч., стр. 225.

²⁶¹ Архимандрит А н а т о л и й. Указ. соч., стр. 110.

²⁶² И. В е н и а м и н о в. Указ. соч., ч. 3, стр. 102.

²⁶³ J. S w a n t o n. Social conditions..., p. 431.

Северной Америки А. Хобель у команчей, у которых эти изменения вызваны были развитием частной собственности на лошадей²⁶⁴.

Вместе с сохранением частной собственности встал вопрос о ее наследовании. В исследованиях, посвященных тлинкитам, обычно сообщается, что наследником умершего тлинкита является его племянник, сын сестры, а жена и дети его якобы ничего не получали. Однако потлач вносил чрезвычайно важные коррективы в это правило. Уже из описания имущества, окружающего труп тлинкитского вождя, очевиден двойственный характер его собственности. С одной стороны стоят сундуки с одеялами, еще раньше — сундуки с мехами, шкурами зверей и рабы, т. е. все то, что составляло некогда сокровища тлинкита, а с другой стороны разложены предметы тотемного культа, тотемный костюм и регалии родового вождя, которые были, как мы видели выше, знаками родовой собственности на определенные земли. Рабы, одеяла, меха были по существу движимой частной собственностью, тотемные же изображения символизировали недвижимую коллективную собственность рода. Наследовались эти две формы собственности по-разному. Все авторы правильно отмечают, что предметы культа родового тотема переходили к сыну сестры вождя и оставались в материнском роде умершего. Но движимую частную собственность умершего наследник обязан был раздать тут же после кремации трупа. Законный наследник, следовательно, фактически не получал сокровищ умершего. Кому же они достались? Широко распространен среди американистов взгляд на подарки на потлачах, как на плату за совершение обряда погребения. По мнению Суантона, отправление погребального обряда было обязанностью племени противоположной фратрии, вытекавшей из принципа «оказания уважения». В его работе всюду идет речь о взаимоотношениях фратрий в целом. Несомненно, в прошлом это так и было. Обычай, согласно которому погребение совершалось людьми другой фратрии, вообще широко распространен. Так поступали гуроны и ирокезы и юго-восточные племена, крики и др. Объяснение его, несомненно, надо искать в древних формах сотрудничества и распределения труда и продуктов труда в дуально организованном племени, идеологией которого был тотемизм.

Многочисленные свидетельства русских и других ранних авторов, а также и современных исследователей показывают, что обряд погребения совершался у тлинкитов не всей фратрией в целом, а определенным родом в пей и именно тем родом, с которым род умершего был связан взаимнобрачными отношениями. Указание на это мы видим уже у Вениаминова. Подробно описывая обряд погребения, он отмечает: «По исполнении обряда — сожжения трупа, все гости приглашаются в барабору умершего и садятся вокруг и с ними жена умершего (или муж умершей); потому что она по роду своему принадлежит к гостям, чужеплеменным... На четвертый вечер, родственники умершего... начинают дарить гостей и особенно тех, кои работали при сожжении трупа»²⁶⁵. Наследник умершего, его племянник или менший брат, указывает Вениаминов, «в таком случае главный в делегии поминок»²⁶⁶. Иными словами, получив наследство, наследник раздает его на потлаче роду жены, свяжков и детей умершего. Еще более определенно об участниках обряда погребения у тлинкитов писал архимандрит Анатолий: «Все хлопоты и разные работы, которые требуются похоронами, совершают родственники по жене, люди другой крови и

²⁶⁴ A. Hoebel and E. Wallis. The Comanches: Lords of the Southern Plains. Norman, 1954, p. 152—153.

²⁶⁵ И. В е н и а м и н о в. Указ. соч., ч. 3, стр. 10—101.

²⁶⁶ Там же, стр. 102.

другого племени»²⁶⁷. Они и получают основную часть имущества умершего. Это же наблюдение имеется в более позднем описании погребального обряда тлингитов Иваном Петровым. «Когда умирает тлингит, — писал он, — его родные устраивают большой пир, пригласив множество гостей, особенно если умерший был вождем или богатым и выдающимся членом рода. Гости приглашаются только из чужого рода. Собравшиеся гости выносят тело покойника из деревни и кладут его на костер. Когда кремация тела осуществлена, гости возвращаются в дом умершего и садятся около вдовы, которая является членом их рода. По окончании обряда гостям раздаются подарки»²⁶⁸.

Современные исследователи — Годдард, Де Лагуна, МакКеллан, Дрюккер и др. — устанавливают, что погребальный обряд совершается родом или домохозяйством отца умершего. Это подтверждает положение, высказанное русскими исследователями, так как отношения родства по отцу совпадают с отношениями свойства.

«У северных племен, — пишет Годдард, — погребение всегда осуществляется семьей (родом. — Ю. А.) отца, члены которой не принадлежат к клану (фратрии. — Ю. А.) умершего. У тлингитов и хайда те, кто осуществляет обряд погребения, неизбежно являются членами рода жены»²⁶⁹. Об этом же конкретно свидетельствуют тексты. В одной из тлингитских легенд рассказывается: «Умер вождь рода кагвантан. После того как труп его пролежал среди его родичей восемь дней, один из сородичей сказал роду Лягушки (киксаты): «Позаботьтесь о трупе»»²⁷⁰. Все вожди кагвантан брали себе жеп из рода киксатов, говорится в той же легенде. «Племя настоящих лягушек считало, что это обращение относится и к ним, потому что они тоже Лягушки. Тогда члены рода Лягушки развели большой костер на берегу, собираясь сжечь на нем тело умершего. Вокруг костра стояли печальные люди родов кагвантан и Лягушки. В этот костер прыгнула большая лягушка и сгорела вместе с умершим. После этого члены рода кагвантан отправились в поход, захватили рабов и убили их в честь умершего пойма»²⁷¹. Эта легенда совершенно определенно указывает на то, что «заботиться о трупе», т. е. сжечь труп умершего должны члены рода вдовы умершего, который является одновременно и родом детей и отца умершего. В случае смерти жены погребальные обряды совершал род мужа, т. е. род ее отца. Характерен в этом отношении рассказ одного индейца Суантопу: «Если бы один из рода каскеди женился на женщине рода нанья и она бы умерла, то ее род пригласил бы его родичей на табак. Они пригласили бы их на погребение. Их пригласили бы тогда, когда умершая лежит еще в доме. В этом случае члены рода каскеди (рода мужа. — Ю. А.) попросили бы вдовца произнести речь. Нанья были бы очень молчаливы в знак траура. Тогда вдовец сказал бы следующее: «Да, да мои деды (предки) (так называет муж род жены, так как его деды по отцу действительно в роде жены. — Ю. А.), мы помним, что вы в трауре. Не мы курим этот табак, на который вы нас пригласили. Его курят наши дяди (братья матери. — Ю. А.) и наши матери. Не плачьте, мои деды (предки отца). Она не умерла. Ее тетки (сестры отца и жепы братьев матери. — Ю. А.) держат ее на коленях. Все ее отцы (и братья отца. — Ю. А.) жмут ей руку. Наш умерший вождь вернулся, увидев вас плачущими. Теперь он осушил слезы на ваших глазах». После этого один из сородичей

²⁶⁷ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 108.

²⁶⁸ J. Petzloff. Указ. соч., стр. 171.

²⁶⁹ P. Goddard. Indians of the Northwest Coast. N. Y., 1924, p. 101.

²⁷⁰ «Tlingit myths and texts», p. 54—55.

²⁷¹ Там же, стр. 55.

умершей (член рода маньяи. — Ю. А.) держит ответную речь: «Я глубоко благодарен за то, что ты сказал о твоих дедах в своей речи. Человек всегда кладет свою раковину в сухое место²⁷². То же самое ты сделал с нашей покойницей. Все эти твои деды чувствовали себя как будто больными, но хорошее лекарство для нас эти твои слова, они вылечили нас». Затем они обращаются к покойнице со словами: «Уйди с дороги твоих мужей»²⁷³. Как видим, информатор Суантопа на конкретном примере посвящает погребальный обряд своего племени. Здесь любопытно замечание «человек кладет свою раковину в сухое место. То же самое ты сделал с покойницей», т. е. вернул покойную к своим дедам, т. е. в род ее матери.

О том, что все погребальные обряды совершаются родом отца, жены и детей умершего, имеется много других свидетельств. В одной легенде говорится, что родители индейца устроили поминки по его умершему сыну. «Ее отец, — говорится в другой легенде, — уже отбил в барабан по поводу поминок»²⁷⁴. Вообще в текстах часто встречается фраза «Из дома ее (или его) отца слышался бой барабана, там справляли поминки (по нем или по ней)».

Из всего вышесказанного очевидно, что при погребении абстрактный принцип «оказания уважения» одной фратрисой другой сводится к взаимоотношениям двух родов, связанных брачными узами. В этих взаимоотношениях главную роль играют шурины, братья жены индейца, которые являлись воспитателями его детей. Еще Вениаминов отмечал, что индеец приглашает на свои «игрушки» своих ажкани, т. е. зятей и шуринов²⁷⁵. Подтверждение этой мысли видим в работах современных исследователей Де Лагуны и Мак Клеллап, отметивших важную роль шуринов в потлачах. Шурины приглашают гостей на потлачи, они подсчитывают имущество (мужа своей сестры), они же его распределяют (среди своих же сородичей) и объявляют о привилегиях, приобретаемых в связи с потлачем наследником умершего (которым может быть и сын шурина). В этом сказывалась двойственная роль шурина: он одновременно является воспитателем детей умершего (как их материнский дядя) и отцом наследника умершего (как муж сестры последнего). В этой связи вполне понятна решающая роль шуринов при похоронах. Но в приведенных нами ритуальных речах, произносимых при погребальном обряде, к роду шуринов неизменно обращаются уже как к роду отцов. Это несомненное свидетельство становления патриархальных отношений, в связи с чем узы родства по отцу начинают особенно подчеркиваться.

Таким образом при погребении все личное имущество умершего целиком переходит в род его жены и детей, в род его шуринов, в род его отца. Поэтому шурины подсчитывают оставшиеся богатства умершего. В их интересах было получить все сполна, поэтому уже во время Вениаминова, если и убивали рабов при сожжении трупа, то не из числа рабов умершего, а из рабов кого-нибудь из его сородичей²⁷⁶. Интересно замечание Суантопа, что людей, не обращающихся за положенной по традиции помощью к членам противоположной фратрии, презирают, ибо считают, что они не хотят раздавать имущество. А презирает прежде всего кто? Род, который совершает обряд и получает собственность умершего, т. е. род его отца и шуринов, который стремится получить богатства умершего.

²⁷² Своя раковина — своя фратрия, противоположная фратрия называется «пеш-пя раковина» (там же).

²⁷³ «Tlingit myths and texts», p. 372—373.

²⁷⁴ Там же, стр. 33, 53.

²⁷⁵ И. В е н и а м и н о в. Указ. соч., ч. 3, стр. 99.

²⁷⁶ Там же, стр. 101.

Таким образом, погребальный потлач непосредственно связан с наследованием собственности. Устройство потлача в связи с погребением вполне закономерное явление, ибо вопрос о наследовании имущества встает после смерти его собственника.

Характерны указания Литке и Вениаминова, что на погребальных потлачах гости одариваются более или менее равномерно. Это действительный дележ наследства умершего среди членов рода или даже еще уже — среди членов домохозяйства его отца и детей.

Потлач в связи с постройкой нового дома

Но самые грандиозные потлачи тлинкиты устраивали в связи с постройкой нового дома и установлением тотемного столба или надгробного памятника. Все эти события были поводом к сложной обрядности, щедрому пирушеству и раздаче огромных сокровищ. Описание этих празднеств мы встречаем почти у всех исследователей тлинкитов. Впервые оно было описано у Литке под названием «общественной игрушки». Наиболее полно описано это празднество у Вениаминова, который называет его «второй игрушкой кхаташи». Он отмечает прежде всего, что «таковые игрушки делаются очень редко, потому что из них приглашаются гости со многих селений, которых сверх угощения должно еще обдарить... Сделать Кхаташи, — пишет он, — значит разориться совершенно; потому что хозяин раздаривает не только все свое имущество, но даже и женينو приданое. И от того у Колош есть поговорка — что ты разве Кхаташи, если видят кого обедневшим»²⁷⁷. Отличительной чертой этого потлача, как отмечают Литке и Вениаминов, является то, что гости приглашаются из отдаленных селений. «Когда какое-либо семейство или целое селение вздумают сделать Кхаташи, — писал Вениаминов, — то за несколько времени посылают в проливы по всем селениям приглашать своих Ахкани, т. е. несвоеплемennых, но не поименно, а всех, кто хочет или может ехать; весьма многие приезжают с женами и детьми»²⁷⁸.

В тлинкитских текстах следующим образом описана эта сложная церемония приглашения гостей. На потлач приглашают, посылая лодки в соседние селения, где один из приглашающих обходит все дома. Приглашают обычно шурипы устроителя праздника, поэтому в текстах их иногда называют посланцами. Приглашаемые устраивают для этих посланцев празднество и пляску. На следующий день вблизи селения дает им угощение. Приглашающие остаются здесь на четыре дня. После этого рано утром они отправляются вместе с гостями к себе в селение. Не доехав до селения приглашающих, гости делают обычно остановку. Хозяин посылает им продукты. На второй день гости подъезжают еще ближе к селению, но опять-таки не въезжают в него, а останавливаются неподалеку, чтобы хозяева могли устроить в честь их приезда пляску на берегу. Прибывшие устраивают пляску в лодках. Однако, как указывают и Суантон²⁷⁹ и Краусе, гости на потлачи не всегда приглашались в свое селение, иногда индейцы отправлялись со всем предназначенным для раздачи в поселок гостей и там раздавали подарки. Но большинство описываемых в имеющихся материалах о тлинкитах потлачей имели место в селениях устроителей торжеств, куда съезжались многочисленные гости. «По съезде всех или многих гостей, — писал Вениаминов, — начинается самая игрушка, т. е. песни и пляски, которые вообще начинаются с вечера и продолжаются до утренней за-

²⁷⁷ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 102-103.

²⁷⁸ Там же, стр. 103.

²⁷⁹ J. Swanton. Social conditions..., p. 441.

ри. По окончании пляски обыкновенно бывает приличное угощение, разумеется, одних только гостей, которые одни имеют привилегию быть угощаемы и начинать игрушку. Таковые пляски, песни и угощения продолжаются несколько дней, т. е. до тех пор, пока хозяева бараборы в состоянии кормить гостей. В последний вечер, когда гости кончат пляску и песни, главный из сделавших игрушку уходит в свою конуру и там одевается в заветный наряд своего поколения, который только при таковых именно случаях может быть надет, но более никогда, и потому, если владелец такого наряда или наследники его не состоят в состоянии сделать игрушку, то наряд сей сгнивает без всякого употребления»²⁸⁰. Как уже отмечалось выше, одевшись в этот наряд, вождь рода становится как бы воплощением мифического тотемного предка рода. Этим освящается его вступление на пост родового вождя.

Если при похоронах вождя убивали рабов для того, чтобы они служили умершему на том свете, то на этом празднестве рабы как бы приносились в жертву тотемному предку, который сам давал людям знать, хочет он жертву или нет. Эта часть обряда хорошо описана у Вениаминова: «Анкау или главный из хозяев, одевшись в заветный наряд, выходит на сцену, ведя с собою несколько калгов. В это самое время кто-нибудь на улице должен кричать по-волчьи или по-лягушечьи, т. е. криком того зверя, к которому принадлежит поколение (род. — Ю. А.) делающих игрушку. Крик этот есть знак или решение участи калгов, которых ведет Анкау. Если крик зверя или птицы хорош или веселый, тогда калгов не бьют, но отпускают на волю. Если же ворон клохчет, как обыкновенно к худой погоде, то говорят будет худая погода, т. е. много будут бить калгов. Бить или не бить калгов или сколько их бить или отпустить на волю об этом делается совещание еще до начала игрушки, но в действительности приводится во время выхода Анкау в заветном наряде. По решению участи калгов хозяева начинают свои родовые песни, т. е. о происхождении своего племени, о подвигах своих предков и проч. А по окончании оных хозяин садится впереди. И тотчас пред него выносят различные вещи для подарков... впрочем подарки вносятся и перед выходом Анкау. Подарки раздаются не всем равно, — пишет он, — но почетным и богатым более и дороже, а простым и бедным менее и проще, смотря по знакомству и состоянию гостей»²⁸¹. В заключение Вениаминов отмечает, что это празднество повторяется и что «при сих только ирушках Колоши, отправляющие Кхаташи, имеют право, если захотят, принять себе другое имя кого-либо из умерших родников»²⁸².

В первом разделе нашей работы мы приводили уже указание Вениаминова, что таким вторым именем было имя рода отца. На это прямо указывает Иван Петров: «Устроитель такого обряда вправе принять имя предка с отцовской стороны»²⁸³. Он подробно описал это празднество. Хотя Петров повторяет в основном описание Вениаминова, он более точен в терминологии: род он называет «родом», а не «семьей» и отмечает, что «традиционный костюм», одеваемый устроителем празднества, «представляет собою части родового тотема»²⁸⁴.



Специальный нож для закалывания рабов

²⁸⁰ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 103—104.

²⁸¹ Там же, стр. 105—106.

²⁸² Там же, стр. 106.

²⁸³ J. Petgoff. Указ. соч., стр. 172.

²⁸⁴ Там же.

У Суантона дано описание нескольких таких празднеств и потлачей. Он сообщает характерные детали этого обряда. Когда гости собирались в доме, строители праздника встречали их в задней части дома и около двери, а гости рассаживались по сторонам. Гости на этих потлачах всегда делились на две партии. В основе этого деления лежал родовой принцип. Если гости были жителями данного селения, то одни роды фратрии садились против других родов той же фратрии. Например, в Ситке род Лигушки выступал против рода Кижучь. Если приглашался в гости только один род другой фратрии, то гости разделялись по домохозяйствам. Например, в Ситке, когда в гости приглашался род кагвантанов, то члены его разделялись на две партии следующим образом: члены домохозяйства Ящика усаживались по одну сторону, а домохозяйств Волка и Орлиной гнезда — по другую сторону костра. Если гости приглашались из нескольких селений, то приезжие гости составляли одну партию, а гости данного селения — другую. В этих случаях, как видим, наряду с родовыми связями действовали также соседские связи.

Противоположные стороны гостей состязались между собой в плясках, песнях и передко в еде. Они ревниво следили за действиями друг друга, малейший намек на оскорбление мог вызвать драку среди состязающихся. В этих случаях хозяева для успокоения гостей бросались между разошедшимися гостями, держа в руках свои тотемные знаки. И это прекращало потасовку. Один из описываемых Суантоном потлачей устраивал какой-то род фратрии Воропа и пригласил на него членов фратрии Волка. После плясок и песен гостей обильно угощали, при этом устраивалось состязание в еде. После того как был воздвигнут тотемный столб, гостям были розданы подарки, одним индейцем на 6 тыс. долл., другим на 5 тыс. долл. Затем следовала раздача пищевых продуктов: ягод, жира, вяленой рыбы, ящичков галет, апельсинов, яблок, фигов и пр. (фрукты закупались в факториях). В заключение в знак благодарности гости исполнили несколько своих плясок²⁸⁵.

Трупы рабов, убитых на этом празднестве, зарывали под тотемным столбом или под домовыми столбами вновь строящегося дома, остальные бросали в так называемую Долину рабов. Позже, когда рабов уже не убивали, а раздавали на потлаче, сопровождавшем сооружение дома, сохранялся, однако, обряд, указывавший на древнюю практику: рабынк заставляли по очереди влезать во все ямы, вырытые для установки домовых столбов и затем отпускали ее на волю²⁸⁶. После запрещения рабства на потлачах стали раздавать меха и шкуры или шерстяные одеяла — эквиваленты определенного количества рабов. При этом говорилось, что человек не раздал столько-то шкур или одеял, а «убил» столько-то рабов.

В процессе сооружения нового дома первая пляска и раздача подарков устраивалась при возведении домовых столбов, что было как бы заменой закапывания трупов рабов под этими столбами. Когда дом был построен, вновь устраивалось празднество с плясками, инсценирующими родовые мифы. На этом празднестве рабов также или убивали или раздавали наряду с другою собственностью родоного вождя.

В одной из легенд рассказывается о сооружении дома для вожди рода кагвантан (волка) фратрии Волка в сел. Какануву в Хума. По возвращении воинов из военного похода люди фратрии Волка решили построить «древнейший дом» для вожди рода кагвантан этого селения. Дом строили люди другой фратрии. Постройка была окончена в течение года, столбы

²⁸⁵ J. Swanton. Social conditions..., p. 438—442.

²⁸⁶ V. Garfield. Указ. соч., стр. 440.

покрыты резьбой и дом назван Домом волка. На торжество по этому поводу приглашены были следующие роды фратрии Ворона: из Чилкат род Ворона (канахатов), из Ситки род Лягушек (киксов), из Киллисну род Бобра (децитан). Хозяин нового дома убил четырех рабов, следующий за ним по знатности человек убил двух рабов, в общем было предано смерти 10 рабов. Их трупы были брошены в Долину рабов... После угощения гостей все стали одеваться к пляскам. Участники плясок надели украшения из раковин абелон, раскрасили лица, головы посыпали орлиным пухом. На устройтеле торжества было одето и другие вещи его умершего предшественника. Он роздал присутствующим оленьи шкуры. (В тексте понятие «раздавал» обозначено термином *udjagts*, который Суантон переводит «он всегда раздавал -убивал в честь умершего». — Ю. А.). Когда все сокровища (среди которых упоминаются и рабы) были раздарены, хозяин дома произнес речь, гости, поблагодарив его исполнением пляски, разъехались по домам»²⁸⁷. На другом празднестве, где также строился дом, раздавали рабов, медные доски и вещи, приобретенные у атапасков.

Процесс замены жертвоприношения сохранением и раздачей имущества хорошо иллюстрирует описание архимандритом Анатолием торжества по поводу провозглашения нового вождя в роде катвантан.

«Когда все гости были налицо, — пишет он, — хозяин, окруженный своей свитой в народном костюме, с медвежьими ушами на голове, — в знак того, что их родоначальник медведь, — открыл празднество жертвоприношением. Это было уже в 50-х годах, когда русское правительство запретило кровавые жертвы и рабовладительство. Поэтому жертвоприношение состояло в следующем. Перед Качех-текина (имя устройства праздника. — Ю. А.) были поставлены в ряд четыре раба или, как их называли, калги, обреченные на смерть. Качех-текина с поднятой палкой в руках произнес речь в честь своего родоначальника Каланска и его знаменитых предков, в заключение коснулся железом каждого из рабов, дал каждому из них поддержать этот жезл, — это было знаком, что они с этой минуты освобождаются и получают полную свободу жить всюду, кроме как только между индианцами. Такие рабы обыкновенно тотчас же уходили к русским в крепость, и при удобном случае, если они были военнопленные (очевидно, военнопленные. — Ю. А.), переправлялись на родину...»²⁸⁸.

Автор прослеживает смену вождей в роде катвантанов на протяжении четырех поколений. Дядя, заняв место вождя, отпускает четырех рабов; племянник его — двух рабов, племянник последнего — одного раба, кайганца (хайда. — Ю. А.). Четвертый наследник, получив регалии вождя, поддержал жезл над стопой одеял и раздарил их присутствующим. «Вместо рабов, которых теперь не легко было достать, знаменитая палка держалась над стопами одеял, которые потом и были раздарены присутствующим... Раздарил одеял на сумму, равную цене двух рабов»²⁸⁹.

Как видим, замена жертвоприношения освящалась прикосновением священного жезла, который представлял собою палку, покрытую резьбой, изображавшей тотемов рода.

Большинство исследователей связывает празднество по поводу провозглашения нового вождя также с культом умерших, трактуя его как поминки по умершем вожде. Впервые эта мысль была высказана Вениаминовым, который писал, что «вторая итрушка, Кхаташи (т. е. поют), делается для того, как они выражаются, чтобы подымать покойников, потому

²⁸⁷ «Tlingit myths and texts», p. 341—345.

²⁸⁸ Архимандрит А п а т о л и й. Указ. соч., стр. 23—24.

²⁸⁹ Там же, стр. 25.

что в это время более сооружаются памятники»²⁹⁰. Согласно древнему глинистскому обычаю, пепел и кости сожженного трупа волею собирались в иичичек, который устанавливали на одном или на четырех столбах. По позже в связи с провозглашением преемника умершего вождя якобы в честь последнего устанавливался мемориальный столб. Праздество, сопровождавшее это событие, Банкрофт, так же как и Вениаминов, называл обрядом «поднятия умерших», во время которого воздвигают памятники умершим²⁹¹. Этому же взгляду придерживаются Суантон, Мосс, Дави, Эммонс, Дрюккер и др. Сооружение дома или установление тотемного столба интерпретируются так же, как и установление надгробия — как памятники умершему вождю.

Из описаний этого праздника совершенно очевидно, что в его обрядности религиозные и мифологические представления глинистов играют чрезвычайно большую роль. Но вряд ли можно говорить, что эта обрядность связана с культом мертвых. В действительности она носит яркие черты тотемного культа в его переходной форме. Самой яркой чертой обряда была демонстрация тотемных изображений рода. Эммонс совершенно правильно называет это празднество «церемонией показа родовых эмблем»²⁹². Такого же мнения придерживается современный исследователь Барнетт: «С формальной стороны, — пишет он, — потлач представляет собою собрание людей, приглашаемых с церемониями персонально для участия в показе семейных прерогатив»²⁹³. О том, каким образом показывались родовые эмблемы, имеется много свидетельств и у ранних авторов и у поздних исследователей, а также указаний в текстах преданий. Дом, в котором происходило торжество, носил на себе тотемные изображения и назывался по тотему. Об этом еще писал Литке: «В селении, где дается игрушка, каждая юрта отмечается резным болваном, изображающим какого-либо зверя, птицу или иной какой-нибудь предмет и во все продолжение праздника юрта называется уже не по хозяину, но по вывеске на ней»²⁹⁴, т. е. по родовому тотему. Вениаминов так описывает дом, в котором устраивался праздник: «Барабора, в которой намереваются сделать игрушку, очищается по возможности, а иногда строится новая; снаружи над дверями и внутри впереди изображается герб родовой, т. е. то животное, по которому слышит поколение, например, Кухоитаны изображают волка или орла; Текуити — медведя и проч.»²⁹⁵. Угощали гостей из покрытых резьбой деревянных блюд, на которых были изображены также тотемные животные рода устроителя потлача.

Участники праздника надевали на себя специальные костюмы, носившие тотемный характер. Холмберг сообщает, что в последний вечер праздника устроитель его надевает на себя «наследственный костюм своей семьи, употребляемый только в этих случаях. Это одеяние различно в отдельных родах и состоит из частей животного, которое дало название роду, а иногда представляло собою целого животного»²⁹⁶. Суантон указывает в качестве частей такого костюма маски, шляпы и жезлы с изображениями на них тотема. Иногда на плечи накидывалась целая шкура животного, считавшегося тотемом рода.

²⁹⁰ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 102.

²⁹¹ H. Bancroft. The native races of the Pacific States of North America. Vol. 1. London, 1875, p. 113.

²⁹² G. Emmons. Указ. соч., стр. 229.

²⁹³ H. G. Barnett. The nature of the potlatch.— «American Anthropologist», vol. 40, № 3, Menasha, 1938, p. 349.

²⁹⁴ Ф. П. Литке. Указ. соч., стр. 79.

²⁹⁵ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 103.

²⁹⁶ H. Holmberg. Указ. соч., стр. 48.

Главную часть обряда составляли пляски, которые инсценировали события генеалогического предания данного рода. «Родовые гербы были любимым объектом представления плясок, — писал Суантон. — Исполнители их одевались в соответствующие костюмы, надевали маски и движениями подражали действиям гербовых животных»²⁹⁷. Они играли роль далеких предков рода, носивших яркие черты тотемов. Пляски сопровождалась песнями, которые различались по тексту. Песни и пляски как бы вызывали появление тотемного предка рода. В последний день праздника появлялся новый пождь, одетый в наследственный тотемный наряд рода, он как бы олицетворял собой родового тотема. В этом наряде он сидел или стоял около приготовленного к раздаче имущества, которое символизировалось как тело тотема. Раздаваемые вещи назывались шкурами или кусками мяса тотема. Например, если потлач устраивал пождь рода Кижучь, то раздаваемые на нем меха или одеяла назывались кожами кижуча²⁹⁸, а монеты — кусками кижуча²⁹⁹. Раздача вещей на потлаче рода Волка сопровождалась фразой: «Примите со спины волка»³⁰⁰. Характерно при этом, что раздачу имущества производили не члены рода устроителя, а его шурины. Сородичи устроителя не прикасались также и к пище, раздаваемой гостям из блюд, вырезанных в форме родовых тотемов. Распределяли ее женщины из рода свояков среди своих же сородичей.

По окончании дележа имущества все члены фратрии устроителя издавали звук, характерный для животного тотема фратрии, если это была фратрия Волка, то все выли по-волчьи, если же фратрия Ворона, то произносили «га-га».

Все эти черты, несомненно, являются отголоском архаических тотемистических представлений и тотемных обрядов, древней табуации тотемного животного.

В этой обрядности сохранилась форма древних отношений между двумя тотемными группами, прообраз которых можно видеть в обряде интичиума, описанный у австралийцев. Участниками обряда интичиума, как известно, были члены двух тотемных групп, размещавшихся на празднике раздельно. Члены одной тотемной группы совершали обряды магического размножения своего тотема для членов другой тотемной группы, так как считалось, что сами они в силу тотемической табуации есть его не могли. Иногда убивалось тотемное животное и мясо его раздавалось среди членов другой тотемной группы. Очевидно, что в обряде интичиума проявлялись способные экономические отношения между двумя тотемными группами. Тотемы одной из них служили средством существования другой.

Очевидно, что свой архаический тотемный обряд тлипкиты использовали как повод к устройству самого грандиозного потлача. В обрядности его прослеживаются древние формы распределения, существовавшего в условиях архаического дуального деления общества тлипкитов на две брачные секции — секцию жен и секцию мужей. Специфическое разделение труда между двумя секциями общества, идеологией которого был тотемизм, определило и формы распределения, нашедшие свое отражение также в обряде интичиума австралийцев, позднее — в потлаче тлипкитов. У тлипкитов на архаической основе тотемного культа наслоился уже более поздний этап родовой идеологии, этап перехода тотемизма в культ предков. Родовой пождь предстает на нем одновременно как воплощение тотема и

²⁹⁷ J. Swanton. Social conditions..., p. 436.

²⁹⁸ «Tlingit myths and texts», p. 161.

²⁹⁹ C. McClellan. Указ. соч., стр. 89.

³⁰⁰ Там же, стр. 90.

как воплощение предка-человека. Вся обрядность, сопровождавшая этот потлач, символизировала не только почитание всех тотемных предков рода, но также поедание умершего вождя, присоединившегося к их сопму. Во время праздника появлялась маска, изображавшая тотема рода, которая символизировала превращение умершего вождя в изображаемого маской тотемного животного.

Сам этот обряд превратился по существу в праздник провозглашения нового вождя и в повод для перераспределения его сокровищ в роде его отцов и сыновей. Связанная с ним постройка дома для вождя сородичами жены является несомненно пережитком прежней матрилокальности браков. Обычай сооружения жилища для брачной пары родными жены имеет широкое распространение как форма перехода от матрилокального брака к патрилокальному.

Построив дом или воздвигнув тотемный столб или надгробный памятник и раздав в связи с этим большое количество имущества, наследник вступал на пост вождя. Этот обычай тлинкитов напоминает ирокезский обряд «поднятия вождя». У ирокезов поднимал вождя общий совет. Характерно, что этот совет, совершавший церемонию поднятия сахема, назывался у ирокезов «траурным советом», потому что прежде чем утверждать преемника, он как бы оплакивал предшественников нового вождя. Наследник родового вождя у тлинкитов созывал большое количество гостей из отдаленных селений. Весь обряд посвящался восхвалению предков рода. Только тут наследник надевал тотемный наряд своего рода и получал имя своего дяди (умершего вождя рода), которое также указывало на тотем рода. Вступление на пост нового вождя должно было получить санкцию членов родов противоположной фратрии, ибо вступление во владение родовыми гербами, как мы уже отмечали, означало вступление во владение определенными земельными угодьями. Тлинкит, претендующий на почетное звание родового вождя, обосновывал свое право щедрой раздачей своего богатства и инсценированием генеалогического мифа, оправдывавшего наследование им этих прав.

Можно согласиться с Виолой Гарфильд, характеризующей это празднество как обряд посвящения³⁰¹. Действительно, на пем посвящались новый вождь и освящались все знаки его достоинства.

Речи, произносимые во время этого потлача, отличались символизмом. Ораторы рассказывали мифы, в которых устроитель праздника и его гости сравнивались с героями этих мифов. Путем различного рода аллегорий указывалось, что устроитель праздника в большом горе и что родичи его отца облегчают его горе, обогревают его и т. д. В них метафорами рассказывалось о событиях генеалогических преданий каждого рода и в то же время подчеркивалась интимность и крепость уз родства по отцовской линии. Устроитель потлача, обращаясь к гостям, называл их «мой отцы», «люди, от которых я произошел». Гости же называли его «паш сын», а себя «людьми твоего отца». Отцы совершали погребальный обряд, они же должны были строить новый дом для «сына». В речах говорится, что дяди по матери устроителя потлача покинули его (умерев), дом и тотемные столбы его дидей по матери были унесены течением, и «сын» их остался неустроенным, холодным, голодным и раздетым. Но его «отцы», его деды и предки по отцу пришли к нему, окружили и защитили его своими тотемами, построили ему дом и с помощью своих тотемов разожгли костер в его новом доме, одели его. Теперь ему будет сухо и

³⁰¹ V. Garfield and L. Forrest. Указ. соч., стр. 8.

тепло, он может спокойно спать под крышей из досок своих отцов, па которых изображены их тотемы³⁰².

Устроитель потлача благодарит сородичей своего отца, говоря, что благодаря им дом и тотемные столбы его дядей по матери стали на место, стало сухо и тепло, их слова сняли с него печаль по умершим предкам и братьям по матери.

В этой терминологии любопытным образом прослеживается становление патриархальных отношений. Мы уже отмечали, что у тлинкитов термины свойства и родства по отцу совпадали. Если у Вениаминова подчеркиваются отношения свойства и гостями на потлаче являются *ахкани*, т. е. шурины, зятя, сородичи жены умершего, то в приводимых у Суантопа речах уже подчеркиваются отношения по отцу и индеец обращается к своим гостям с термином *ахсани* — мои меньшие отцы, люди отца.

Чрезвычайно ценное и конкретное указание на родовую принадлежность устроителей и гостей потлача встречаем у архимандрита Анатолия, который писал, что на потлач в связи с провозглашением нового вождя, устроенный родом кагвантан фратрии Волка, были приглашены чилкатские канахтекеты (фратрии Ворона.— Ю. А.), хуновские чакунеты, хуцновские пушкитаны (оба рода фратрии Волка.— Ю. А.) и другие, «не говоря о ситхинских киксатах и тлюкнахатах»³⁰³.

В другом месте он вновь повторяет, что вождь кагвантанов, вступая на этот пост, приглашал киксатов и тлюкнахатов, «делал им подарки одеялами и ситцами»³⁰⁴; следовательно, киксаты и тлюкнахаты были обычными гостями на потлачах в роде кагвантан.

Выше мы приводили уже указания на то, что эти три рода состояли между собою в матримониальных отношениях. Таким образом, во время этого самого важного праздника тлинкитов взаимоотношения между двумя фратриями сводились к отношениям между родами жен и мужей. На этот потлач тлинкит приглашал род, мужчины которого были потенциальными мужьями женщин его рода, а женщины потенциальными женами мужчин его рода, в то же время это был род его отца и его детей.

Новый дом строился не только в связи с выдвижением нового вождя. Постройка нового дома была одним из средств достижения социальных отличий, формой соперничества между членами домохозяйств или родов одной фратрии. Кто устроит более роскошный пир в связи с этим и раздаст большее количество имущества, тот и почетнее. В приводимом нами выше случае борьбы между родами Кижучь и Ворона за право носить шляпу с изображением вороны победа оказалась на стороне рода Ворона, потому что Вороны построили в связи с этим конфликтом Дом Кита и на потлаче, устроенном по окончании постройки, раздали большое количество рабов — своих соплеменников. Род Кижуча был побит, потому что Вороны раздали больше, чем он, количество рабов и рабы-соплеменники ценились выше, чем рабы чужеземные³⁰⁵.

При вступлении во владение новыми угодьями родовой вождь или глава домохозяйства заказывал определенное изображение тотема, оправдывавшееся генеалогической легендой рода. Для освящения и признания этого изображения как правового знака на землю устраивался потлач³⁰⁶, кото-

³⁰² «Tlingit myths and texts», p. 374—380.

³⁰³ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 23.

³⁰⁴ Там же, стр. 26.

³⁰⁵ «Tlingit myths and texts», p. 161—165.

³⁰⁶ К. С. McClellan. Указ. соч., стр. 89.

рый носил также пиетные черты древнего тотемного культа. Но подобные потлачи могли устраивать только члены родовой наследственной верхушки, ибо и культ родоных тотемов был в их руках.

Потlach в честь детей

В качестве третьей разновидности тлинкитского потлача у Вениаминова описана так называемая игрушка за детей. В связи с нею обязательна постройка нового дома. «Для этой игрушки, — писал Вениаминов, — почти всегда делается новая барабора, которую работают охотники *своеплеменные* и чужеплеменные без разбору и при раздаче подарков гостям, особенно одариваются и строители, несмотря на то, что хотя бы они были и *свооплеменные* (при других же игрушках *своеплеменные* никогда не получают подарков)»³⁰⁷.

«Третья игрушка за детей делается очень редко, — пишет он далее, — и весьма немногими, потому что издержки на второй игрушке отчасти могут возвратиться на подобных ответных игрушках, но издержки и подарки на игрушке за детей совершенно не возвратимы»³⁰⁸. Детям, в честь которых устраивалась эта игрушка, протыкали уши, что было внешним знаком перехода этих детей в почетную часть населения. «Колоши с проколотыми ушами, — замечает Вениаминов, — вообще называются Ангаши, т. е. дворяне»³⁰⁹. Рабов на этих празднествах не убивали, а отлускали на волю: «...здесь калгон (рабов. — Ю. А.) совсем не бьют, — писал Вениаминов, — но отлускают на волю по числу детей, за коих делаются игрушки»³¹⁰. Из этих материалов Вениаминова вытекают четыре главных особенности этого потлача, отличающие его от предыдущих двух потлачей: 1) в постройке дома припадают участие члены своей и чужой фратрии; 2) подарки получают наряду с членами другой фратрии и свои сородичи; 3) подарки не отдариваются; 4) рабов на этих потлачах не убивают.

Таким же этот обряд описывает Холмберг. «Необходимо упомянуть еще одно торжество, — писал он, — которое также относится к большим празднествам и которое устраивается в честь детей. В настоящее время эти праздники устраиваются очень редко, так как пугают большие расходы, связанные с подарками, раздаваемыми при этом. Оно похоже на вышеописанное номинальное празднество, но отличается только тем, что в связи с ним не убивали рабов, наоборот, давали им свободу по количеству детей, в честь которых устраивалось торжество»³¹¹. Холмберг указывает также, что при этом новый дом строит и свои и гости и подарки получают все независимо от племени, «тогда как на других празднествах одаривались только чужеплеменные»³¹². Следения Вениаминова и Холмберга подтверждает и Краузе³¹³.

Иван Петров находит в потлаче в честь детей те же характерные черты, которые были отмечены Вениаминовым и Холмбергом.

«Другим важным празднеством, — писал он, — был обряд, предназначенный для того, чтобы дать *общественное* положение детям. От вышеописанного обряда он отличается лишь мелкими деталями. На этом празднестве не убивают рабов, наоборот, дают свободу по количеству детей,

³⁰⁷ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 107.

³⁰⁸ Там же, стр. 106—107.

³⁰⁹ Там же, стр. 108.

³¹⁰ Там же, стр. 107.

³¹¹ Н. Holmberg. Указ. соч., стр. 49.

³¹² Там же.

³¹³ A. Krause. Указ. соч., стр. 238.

в честь которых устраивается празднество. Для этой цели сооружался новый дом с помощью приглашенных гостей и своих сородичей. Все, кто принимал в этом участие, независимо от семьи, получали подарки, тогда как на всех других празднествах награждались только гости. После песен, плясок и раздачи имущества детям, в честь которых устраивалось торжество, протыкали уши»³¹⁴.

Как видим, все авторы единодушно отмечали одни и те же особенности игрушки за детей, отличавшие ее от обычных потлачей. Иван Петров определенно говорит о социальном назначении этой игрушки, которое заключалось в том, «чтобы дать *общественное* положение детям»³¹⁵. Следовательно, дети, в честь которых устраивалось празднество, не имели этого общественного положения, и для того, чтобы достичь его, необходима была раздача большого количества имущества. Они не имели этого положения по наследству и приобретали его богатством. «Любой свободный человек, — писал Ниблак, — способен накопить состояние для того, чтобы построить дом и устроить потлач, может стать главою домохозяйства и может достигнуть положения важного лица в селении... Но для этого он должен построить дом и жениться»³¹⁶. Возможно, что потлачи в честь детей и устраивались такими «пупорипами», которые не имели никаких наследственных привилегий. Чтобы занять какое-либо общественное положение, они должны были добиваться своего признания как среди своих сородичей, так и среди членов другой фратрии, прежде всего как главы домохозяйства. Для этого необходимо было выделиться из домовый общины и построить свой дом. На таких потлачах человек незначительный, не имевший выдающегося предка, в честь которого он мог бы воздвигнуть дом как памятник, давал своему сыну имя рода своего отца. Это не было в то же время большой ломкой старой традиции, так как отец индейца и сын его были членами одного рода и дед передавал свое имя внуку, своему сородичу: «После дачи имени, — читаем мы у Ниблака, — имст место большой пир, сопровождающийся песнями, шлюсками и грандиозным потлачем... На таких потлачах подарки получают *все собравшиеся*, этим они *отличаются* от потлачей в связи с постройкой дома или другой работой, на которых получают только сторонние»³¹⁷. Принимая его подарки, присутствующие тем самым признавали притязания человека на определенное общественное положение. Возможно, что подарки при этой «игрушке» являлись также компенсацией за труд.

Не удивительно, что подобные потлачи устраивались очень редко, потому что простому индейцу трудно бывало скопить большие богатства. Только приход европейцев и оживление пушной торговли открыли путь к почету для людей незнатных. «Игрушки за детей» были, таким образом, новым видом потлача, отметавшим его древние межфратриальные и родовые черты, он свидетельствовал о большей имущественной дифференциации внутри глинокитского рода, вследствие которой наряду с наследственными правами стали играть роль права, приобретенные благодаря богатству. В этой разновидности потлач выступает в наиболее чистом виде как институт становления имущественного неравенства и патриархальных отношений.

Если предыдущие два потлача устраивает как бы материнский род в целом роду своих шуринов и отцов, то этот потлач устраивает уже отец в честь своих детей. Давая почетные имена своим детям, отец поднимал

³¹⁴ J. Petroff. Указ. соч., стр. 172.

³¹⁵ Там же.

³¹⁶ A. P. Niblack. Указ. соч., стр. 372.

³¹⁷ Там же, стр. 370.

тем самым свой престиж, так как показывал свои богатства. В обрядности этого потлача отсутствуют те яркие черты тотемного культа, которые сохранились в тех потлачах.

Удивительно, что Суантон и его последователи не обратили внимания на эту, несомненно, более позднюю, разновидность тлинкитского потлача. Об этом говорит его утверждение, что «идея раздачи имущества членам своей фратрии или использования их при постройке дома была совершенно несовместима с тлинкитским понятием пристойности»³¹⁸. Приняв это положение, Дави писал, что тлинкитский «потлач допускает только внешние отношения фратрии к фратрии»³¹⁹ и исключает отношения внутри фратрии. Этим тлинкитский потлач, по мнению обоих исследователей, отличался от потлача своих соседей — хайда. Ошибочность подобного рода выводов очевидна в свете приведенных выше материалов Вениаминова, Холмберга, И. Петрова и Ниблака, описывавших институт потлача дэ Суантона.

Рассмотрев три «главные игрушки», описанные Вениаминовым, мы убеждаемся в том, что материалы последующих авторов и современных ученых всецело подтверждают удивительную точность и полноту описаний Вениаминовым главных празднеств тлинкитов и сопровождающего их потлача. Вениаминов указал также, что, кроме этих главных игрушек, существуют еще и другие, меньшего масштаба, празднества.

«Кроме сих трех великих игрушек, или торжественных праздников, — заключает он свое описание тлинкитских игрушек, — у Колош бывают и другие меньшие, кои можно назвать просто пирушками; и они бывают по случаю родня, шаманства, новоселья (что называется «сушить барабору»), свадьбы и иногда при выходе девицы после годового затворничества, где гости бывают также кунстканаги, т. е. чужеплеменные»³²⁰. В другом месте он пишет: «По окончании затворничества богатой девицы, родственники ее делают игрушку или праздник»³²¹. К сожалению, здесь нет указаний, раздавали ли подарки на такого рода празднествах. Однако современный канадский этнограф Д. Дженнес отмечает, что у тлинкитов наступление половой зрелости дочери или сына было поводом к потлачу³²².

Более полно поводы к устройству празднеств и потлачей перечислены у Краузе: «Празднества устраивались по различным поводам, — писал он, — рождение и смерть также давали к ним повод, как и удачная охота или военный поход, или примирение двух враждующих групп, или завершение постройки нового дома»³²³.

Однако вряд ли можно согласиться с утверждением Дави, что у тлинкитов каждое празднество это потлач — «La fete c'est la potlatch»³²⁴. Скорее прав Эммонс, писавший, что у тлинкитов «время безделия от октября до мая посвящено общественным развлечениям и обрядам, среди которых потлач занимает первое место»³²⁵.

Несомненно, в жизни тлинкитов сохранялись еще в XIX в. древние родовые обряды, на которых присутствовали только члены данного рода или фратрии. Эти обряды сопровождались угощением и курением табака. Но каждое празднество, на котором присутствовали гости из другой фратрии, могло быть поводом к потлачу.

³¹⁸ J. Swanton. Social conditions..., p. 435.

³¹⁹ G. Davy. Указ. соч., стр. 176.

³²⁰ И. Вениаминов. Указ. соч., ч. 3, стр. 108—109.

³²¹ Там же, стр. 92.

³²² D. Jenness. Indians of Canada. Ottawa, 1955, p. 330—331.

³²³ A. Krause. Указ. соч., стр. 233.

³²⁴ G. Davy. Указ. соч., стр. 166.

³²⁵ G. Emmons. Указ. соч., стр. 170—173.

Устроители потлача

Кто же устраивал потлачи у тлинкитов? По сообщению Литке, «тай-он, старший в роде» угощает у себя соседей... и одаряет их звериными шкурами, ровдугами, одеялами и пр.»³²⁶, т. е. празднество устраивается вождем. Но в то же время он отмечает кооперативный характер главных, больших празднеств. «Общественные игрушки, — пишет он, — даются уже не семействами, а коленами». Эту же черту потлачей кхаташи отмечает и Вениаминов. В каждом отдельном случае в качестве устроителя номинально выступает род. Род приглашает один или несколько родов другой фратрии «своих ахкаци» (Вениаминов). Главным действующим лицом хотя и выступает вождь рода, но сородичи помогают ему в устройстве празднества, а иногда и дают свои сокровища. В этой связи интересно прицепить замечание Суантона о том, что у тлинкитов «права частной собственности строго соблюдаются, за исключением военного времени и иногда потлачей»³²⁷. Так было, по-видимому, в прошлом, когда вождь выступал еще как олицетворение экономической мощи рода и вся собственность членов рода находилась в его распоряжении как единственного представителя рода и его тотемов. Но позже, когда выделилась в роде группа богатых людей, не принадлежащих к родовой знати, эти последние стали стремиться к собственному продвижению по социальной лестнице. Они стали сами устраивать потлачи или принимать участие в потлачах вождя как самостоятельные собственники раздаваемого имущества. Эти изменения отмечены в работах исследователей тлинкитского общества второй половины XIX в.

Ниблак свидетельствует, что потлачи «обычно устраиваются вождями и богатыми людьми»³²⁸. Барнетт также указывает, что «в большинстве случаев потлач представляет собой серию раздач небольших сокровищ отдельных собственников... или является общим предприятием любого числа мелких вкладчиков, которые объявляют о своей причастности к раздаваемым предметам, а следовательно, и к выгодам от раздачи. Этим обеспечивается возможность участия в потлаче людей всех классов, соответственно накопленным ими сокровищам. Эти возможности открыты всем индейцам, имеющим малейшие притязания на социальные отличия... Очевидно, что такая система допускает любую степень участия, поэтому было бы неверным считать, что так называемые простолюдины исключаются из этой системы. Они, подобно сородичам более высокого ранга, вносят свою часть через вождя и получают подарки на потлачах непосредственно»³²⁹. Этот же момент отражен в одной из легенд тлинкитов, в которой рассказывается об индейце, которого все считали мертвым, устроили поминки и установили столб. Они жгли в честь его одежду и пищу. Но оказалось, что этот человек был жив, и когда он вернулся в селение, ему указали, кто устраивал поминки. Про одного индейца ему сказали, что он был главным устроителем поминок, в отношении других ему говорили, кто сколько дал в память о нем. Он отблагодарил их всех ценными мехами³³⁰.

Таким образом, принципы родового коллективизма еще проявляются и в потлаче, но уже в видоизмененной форме, которая была следствием имущественного неравенства в тлинкитском роде. Тлинкитский вождь выступает уже не как руководитель рода и представитель его, а как самый

³²⁶ Ф. П. Литке. Указ. соч., стр. 79.

³²⁷ J. Swanton. Social conditions..., p. 428.

³²⁸ A. P. Niblack. Указ. соч., стр. 375.

³²⁹ H. G. Barnett. Указ. соч., стр. 350.

³³⁰ «Tlingit myths and texts», p. 227.

богатый человек в роде, потому что его богатство определило наряду с порядком наследования и его положение вождя. Наряду с вождем в роде выделяются уже другие богатые люди, которые стремятся выдвинуться и занять определенное общественное положение. Некоторые из них устраивают свои потлачи независимо от вождя. Ниблак отметил, что «люди небольших доходов» устраивают потлачи только жителям своего селения³³¹. Но некоторые из этих людей в состоянии устраивать и большие празднества, по-видимому, игрушки в честь детей даются именно этими богачами. У тлинкитов существует характерная в этой связи поговорка: «Восемь потлачей сделают из человека принца»³³², т. е. приравняют человека незнатного происхождения к племяннику вождя. Разбогатевшие индейцы стремятся с помощью своего богатства приобрести для своих детей то общественное положение, которого они не имеют по наследству. И не будучи вождями рода, они действуют самостоятельно и только как собственники частных богатств. Появление в роде богачей подорвало и авторитет вождей. «В настоящее время, — писал архимандрит Анатолий, — положение тайонов изменилось. Их голос немногих заставляет трепетать. Теперь чуть не каждый индianин мнит себя быть атлсн-анкау»³³³ (великим вождем).

* * *

Указания авторов на то, что тлинкит, давая подарок, всегда ожидал за него вознаграждение, свидетельствует о том, что устроители данного потлача в свою очередь обязательно получат подарки на потлаче своих гостей. Эта обязательность объясняется матримонциальной практикой тлинкитов, устанавливавшей взаимные связи и обязательства между родами противоположных фратрий. В силу этой практики имущество члена рода «А» — рода матери — передавалось в род «Б» — род отца, но в свою очередь собственность индейца рода «Б» раздавалась среди индейцев из рода «А», который был для члена рода «Б» родом отца. Только в этом смысле можно понимать так называемую авторами «обязательность отдаривания». Поскольку в потлаче в честь детей эти взаимоотношения двух брачующихся родов не имели уже значения, не было и «отдаривания» подарков.

Потлач, т. е. раздача подарков, является не добровольным, а обязательным институтом. Обязательным его делает общественное мнение. Характерно в этом отношении следующее сообщение одного индейца Суантону в связи с описанием одного из потлачей: «Когда гости подъезжают к селению, то пригласивший их остается в доме. Тогда кто-нибудь из его родственников стучит в дверь и говорит ему: «Что ты сидишь дома? Ты поступаешь как трус. Приближаются твои враги». Тогда он выходит со своим луком и стрелами, а теперь с ружьем и спрашивает: «Где эти враги, о которых вы говорили?». «Да вот они там в лодке». «Это не враги мои. В этой лодке толпа женщин. Много лет тому назад мои родичи приглашали их». Такой разговор происходит в том случае, если после двукратного приглашения на потлач гости не сделали ответного потлача. Люди, собирающиеся устроить празднество, внимательно следят за своими словами до этого; они не хотят, чтобы кто-нибудь из чужих догадывался об их намерении. Когда же подъезжают лодки с гостями, щедрыми на потлачах, их называют «гонокадет», термином, означавшим, что эта партия

³³¹ А. Р. Niblack. Указ. соч., стр. 365.

³³² С. McClellan. Указ. соч., стр. 93.

³³³ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 30.

гостей устроит празднество и пригласит их на ответный потlach. Гостей, не устраивающих потlachi, называют оскорбительным именем «толпа жепчин», потому что они не передают свои сокровища в род отцов, который на них претендует, сам же род отцов передает то, что должно членам рода гостей. Как действительный способ принуждения богатого индейца к ответной раздаче своего богатства применяется своеобразное «замораживающее» родовых тотемов нарушителя взаимности. Например, находящийся в трауре род наносит изображение тотема нарушителя-своика на одном из своих надгробий, таким образом «замораживая его». Только устройство обряда примирения и щедрая раздача имущества может вернуть изображение тотема в род, которому он принадлежит. Отказ от приглашения на потlach рассматривается как нежелание устраивать в свою очередь потlach и поэтому считается актом, унижающим человека.

Общественное мнение требует взаимности. Взаимностью определяются размеры подарков. Интересна в этом отношении следующая легенда.

Празднество устраивала фратрия Волка. Был поставлен тотемный столб. Ворон плясал с людьми фратрии Ворона, держа в руках копьё. Это символизировало, что он теперь в свою очередь собирается пригласить к себе гостей, он делал это, надеясь, что ему дадут больше, чем другим. Ворон сдержал свое обещание и пригласил гостей из фратрии Волка. Ворон вышел встречать своих гостей с луком и стрелами. Его родители обслуживали гостей как слуги. Ворон начал строить дом, когда был поставлен остов дома, он устроил первое празднество. Пляски сопровождалась траурными песнями. После плясок он раздал свои богатства, те, кто его приглашал раньше и видные вожди получали больше, чем другие³³⁴.

Между родами происходил, таким образом, взаимный и обязательный обмен имуществом.

Перераспределение богатств на потlачах играло огромную социальную роль. Прежде всего количество розданного имущества определяло положение человека в обществе. Поэтому каждый стремящийся к высокому положению в обществе индеец старался скопить как можно больше богатств, чтобы блеснуть ими на потlаче. Для осуществления этой цели все средства были хороши. Этим же стремлением к накоплению сокровищ объясняется скупость и скопидомство индейцев, которые отмечались авторами неоднократно, их способности и сметливость в торговле³³⁵.

«Кажущаяся щедрость хозяев,— писал Краузе,— которая находилась в противоречии с обыкновенно эгоистичным поведением индейцев, объясняется тем, что при следующем случае гость будет раздавать по крайней мере равноценные подарки»³³⁶. Архимандрит Анатолий также отметил особенность. Он писал: «Иногда бережливость и экономность их переходит в скупость. Но рядом с этим же качеством умещается непонятная расточительность. Очень часто бывает, что накопленное со страшными усилиями, трудом и экономией многосотенное богатство растрачивается индианцем в один или два дня на устройство пиря и подарки гостям. Такое явление можно объяснить только присутствием в натуре индианца необыкновенного тщеславия»³³⁷.

Ради этого тщеславия раздаваемое имущество предварительно выставилось напоказ. Краузе писал, что «подарки состояли из разнообразных материй, шерстяных одеял, которые с некоторой обрядностью показыва-

³³⁴ «Tlingit myths and texts», p. 119.

³³⁵ И. В е н и а м и н о в. Указ. соч., ч. 3, стр. 117—119.

³³⁶ А. К р а у з е. Указ. соч., стр. 233—234.

³³⁷ Архимандрит А н а т о л и й. Указ. соч., стр. 56.

лись сначала гостим во всей их длине, прежде чем их разрывали на куски»³³⁸.

Первоначально на потлачах раздавались предметы, составлявшие личную собственность индейца: его одежда, утварь, оружие и орудия. Ниблак приводит довольно полный перечень этих предметов. «На потлачах,— писал он,— раздаются всевозможные предметы личной собственности и домашней утвари: одеяла, блюда, чаши, лодки, оружие, деньги, зеркала, ножи, одежда, копыя, меха, накидки, горшки, котлы, ложки и пр.»³³⁹. До прихода европейцев одежда тлинкитов состояла из меховых накидок и тканых белых накидок. Из раковин абелоп изготовлялись богатые украшения в ушах; из жемчужных раковин и меди делались ожерелья. Все эти вещи составляли личную собственность индейца, с развитием торговли и имущественного неравенства, они наряду с рабами стали предметами первоначального накопления сокровищ. И в легендах, рассказывающих о сокровищах индейца, неизменно говорится, что он имел много шкур морской выдры, бобра, куницы, горностая, накидок «чилкат», раковин, медных пластиц, рабов. «Колюжи чрезвычайно дорого ценят шкуры горностая», отметил Давыдов³⁴⁰. Меха, рабы и накидки «чилкат» играли первоначально роль меры ценностей. Позже, когда меха стали предметом оживленного сбыта европейцам, они были заменены как одежда и как мера ценности фабричными шерстяными одеялами. Эти одеяла со временем стали всеобщим эквивалентом.

Довольно подробно осветил этот вопрос в свое время архимандрит Анатолий: «В былое, далекое, старое время,— писал он,— индиане не имели понятия о металлических деньгах и денежных знаках. Некоторым образом мерой ценностей были в то время рабы или калги, затем шкуры зверей, а еще позже сюкли, подобно тому как несколько сот лет назад на Руси и у других народов собольиные и куницы меха. Эти же вещи, т. е. меха и сюкли, а также рабы составляли все богатство индианина. Но по мере того, как индиане ближе и ближе знакомились с европейцами, богатство начали скапливать иным способом. Рабство уничтожилось под давлением европейской цивилизации вместе с первобытными войнами, а сюкли потеряли цену сами собой. Место их заступили одеяла — blankets. Причина этого, т. е. того, что не другой какой предмет, а одеяла сделались мерой ценностей, вероятно, та, что в домашнем обиходе индиан они сделались самоужнейшей вещью... Некоторые из тайпов имеют их целые тысячи и самых разнообразных цветов и достоинств. Ценность обыкновенного американского одеяла 2—5 долл. Американским предпочитают английские. Особенно ценятся одеяла черные, отороченные красным сукном и расшитые по каймам перламутром. Они называются «нахен»... Вот эти-то одеяла и заменяют у индиан деньги»³⁴¹.

Автор идет по правильному пути в вопросе объяснения того оригинального явления, что одеяла, а не другие предметы стали мерой ценности. «Они сделались самоужнейшей вещью», потому что заменили шкуры и

³³⁸ А. Краузе. Указ. соч., стр. 234.

³³⁹ А. Р. Ниблак. Указ. соч., стр. 365.

³⁴⁰ «Двукратное путешествие в Америку морских офицеров Хюстова и Давыдова», ч. II, стр. 176.

³⁴¹ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 42—44. В примечании автор поясняет: «Сюкли или связки костяшек, зашнурованных на одну нитку, откуда-то привозились. Самые костяшки представляют из себя продолговатые, дюйма полтора в длину, палочки... При русских сюкли между всеми инородцами были в большом ходу...» (см. там же, стр. 42).

Меха, которые в обиходе индейцев играли важнейшее значение. меховые накидки служили одеждой, а также постелью. шерстяные фабричные одеяла и по форме и функционально заменили эти накидки и меха как необходимый предмет обихода, так и в значении всеобщего эквивалента. И рабы и медные пластины стали оцениваться в одеялах. Вместо принесения в жертву раба или отпуска его на волю стали раздаваться одеяла. По мере развития торговых отношений с европейцами и другие предметы европейского производства стали объектами накопления богатства и раздачи на потлачах. Чаще всего это были куски материй. Если Литке, дающий наиболее ранние сведения о характере подарков на потлачах, указывает на раздачу «шкур, ровдуг и одеял»³⁴², то уже Краузе свидетельствует, что «подарки состояли главным образом из кусков разнообразных материй и шерстяных одеял»³⁴³.

* * *

Раздаче подарков всегда предшествовало обильное угощение, причем родственники устроителя торжества, по указанию Краузе, «совали пищу прямо в рот гостям, сидящим вокруг костра. Затем угощали уже набитым в трубки куриющимся табаком»³⁴⁴. Большое количество пищи раздавалось гостям, которые уезжали домой в нагруженных лодках. В этой связи имеется интересное указание в цикле легенд о вороне. Там рассказывает, что ворон первый устроил поминки по своей умершей матери и с тех пор люди следуют этой практике. Ворон на этих поминках раздавал своим гостям только рыбу, он нагружал ею лодки гостей. Не свидетельствует ли эта легенда о довольно архаических порядках, когда еще меха были просто одеждой, а не единицами накопления богатства? В описании потлача Суантоном указывается, что после раздачи накопленного сокровища «следовало угощение, носившее специальное обозначение «Аньвуку» («пища селения» или «пища, поддерживающая жизнь всего селения»)...., состоящее из ягод, вяленой рыбы, ящичков галет, ямльсинов, яблок, фигов и пр.»³⁴⁵. Как видим, раздача подарков и раздача пищевых продуктов различаются — это не одно и то же. В первом случае в качестве подарка раздаются предметы, составляющие сокровища индейцев, съестные же припасы таковыми не считаются, это «пища селения».

Уже те немногие имеющиеся у нас указания на количество раздаваемых предметов и на их стоимость ярко свидетельствуют о том, что устройство потлача связано с огромными расходами и под силу было только богатым индейцам. Краузе, например, отметил, что «стоимость подарков, раздаваемых в течение одного вечера, нередко составляла несколько сот долларов»³⁴⁶.

Архимандрит Анатолий сообщал, что на подготовку описываемого им праздника ушло 15 тыс. руб.³⁴⁷ Суантон указывает, что один индеец роздал на потлаче имущества на 6 тыс. американских долл., а другой — на 5 тыс.³⁴⁸ Эти цифры показывают, что у отдельных индейцев скапливались большие по их условиям богатства.

По особенностям общественного развития тликингов заключалась в своеобразном отношении к этому богатству. Оно ценилось только тогда,

³⁴² Ф. П. Литке. Указ. соч., стр. 79.

³⁴³ А. Краузе. Указ. соч., стр. 234.

³⁴⁴ Там же.

³⁴⁵ J. Swanton. Social conditions..., p. 442.

³⁴⁶ А. Краузе. Указ. соч., стр. 234.

³⁴⁷ Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 36.

³⁴⁸ J. Swanton. Social conditions..., p. 442.

когда оно показано и распределено на глазах всей общины в роде или родах другой фратрии. Материалы о потлаче достаточно убедительно показывают, что целью каждого потлача является стремление индейца путем раздачи своего богатства поднять или установить новое общественное положение для себя или для своего наследника, закрепить или увеличить земельные угодья.

Эти цели потлача хорошо были вскрыты Ниблаком. «Потлач, — писал он, — это один из наиболее широко распространенных и оригинальных обычаев северо-западного побережья. Его истоки находятся не только в обычае обмена подарками, но также в стремлении приобрести подарками благорасположение других. Приобрести жену, получить ранг или расположение шамана, стать большим вождем, дать социальное положение детям, взять себе имя отцовского предка, построить дом, стать почетным членом общества, вознаградить за потерю, отвести оскорбление — все это можно было сделать, только пожертвовав имуществом, разрушив ли его или раздав его, чтобы показать этим и свою печаль, и свое пренебрежение имуществом... Обычно чем чаще и щедрее индеец раздает имущество, тем лучше его положение в отношении других, тем больше у него шансов достигнуть положения вождя своего селения и тем больше ему причитается на потлачах, устраиваемых другими членами племени»³⁴⁹.

И далее он пишет: «Потлач сопровождает каждое собрание, имеющее целью списать благорасположение общества и продвинуться в ранге...

Цель потлача как особого обряда заключается в том, чтобы поднять общественное положение его устроителя и поднять его авторитет как у себя, так и за пределами»³⁵⁰. Эммонс также указывал, что на потлачах признавалось или возвышалось общественное положение человека³⁵¹.

Этого же взгляда придерживался и Дави: «На потлаче, — писал он, — вождь выставляет все то, что собирается унаследовать от умершего дяди. Этим он добывается санкции и признания своих прав и своей силы»³⁵².

В этом заключалась социальная роль потлача в условиях тликицкого общества, ставшего уже на путь имущественной дифференциации общества, где положение человека определялось уже богатством, но совершенно своеобразным образом. Здесь важен был не сам факт обладания имуществом, а возможность показать и раздать его.

Вождь занимал свое положение не в силу одних наследственных прав. Кроме этих прав, он должен был иметь достаточно имущества, чтобы похвастаться им и раздать его. Если ему это не удалось, то у него появились более богатые соперники, главы других домохозяйств рода. Место вождя рода, хотя и было наследственным, но занять его мог только человек достаточно богатый для устройства потлача посвящения («поднятия костей»).

Любой свободный человек, способный накопить состояние, мог, построив дом и устраивая потлачи, стать главою домохозяйства и добиваться в дальнейшем места родового вождя.

В связи с потлачем много писалось о соперничестве вождей. Но обычно указывалось, что это соперничество происходило между вождями различных фратрий, хотя Суантон справедливо отмечал, что соперничество на потлаче имело место между двумя партиями, на которые делились гости, которые, как известно, были членами одной фратрии³⁵³. Как показывают

³⁴⁹ А. Р. Niblack. Указ. соч., стр. 365.

³⁵⁰ Там же, стр. 175.

³⁵¹ G. Emmons. Указ. соч., стр. 229.

³⁵² G. Davy. Указ. соч., стр. 186.

³⁵³ J. Swanton. Social conditions..., p. 435.

приведенные нами материалы, это соперничество было естественным явлением в условиях, когда общественное положение человека определялось имуществом. И оно было естественным явлением на этом этапе не только внутри фратрии, но и внутри рода. Это была своеобразная форма борьбы за установленные традицией места в обществе и связанные с ними права.

Именно об этом свидетельствует тлингит — информатор Суантона: «Когда мы теперь оглядываемся назад, — говорил он, — то нам кажется, что между людьми происходила борьба за то, чтобы определить, *какая семья* более высока по положению»³⁵⁴. В приведенном выше случае соперничества между родом Лягушки и Кижуча из-за права пользоваться тотемным изображением лягушки это соперничество перешло в войну между этими родами фратрии Воропа. В результате поражения рода Кижуча часть людей его, захваченных родом Воропа, была обращена в рабство. На этом примере видим, что соперничество внутри фратрии не только переходит в войну, но и сопровождается нередко порабощением членов своей же фратрии, правда, их не держат у себя, а сейчас же передают в другую фратрию на очередном потлаче. В этой легенде указывается, что рабы-соплеменники ценятся выше, чем плоскоголовые³⁵⁵ (т. е. чужеплеменные. — Ю. А.). О соперничестве вождей имеется указание у Бельшера. «Если вождь хочет оскорбить другого, он жертвует ему некоторое количество рабов. Соперник теряет свое положение, если он не в состоянии ответить тем же, но обычно отвечают на оскорбление большим количеством»³⁵⁶.

Соперничество между родами двух фратрий, возможно, имело место в тех случаях, когда шел вопрос о занятии места главного вождя в селении, или в тех случаях, когда место вождя, по праву переходившее его племяннику, оспаривалось братом или сыном.

* * *

Изложенные материалы об устройстве тлингитского общества, бесспорно, характеризуют потлач как чрезвычайно важный социальный институт становления отношений собственности в условиях распада родового общества. Не отрицая значения церемониалов тотемной идеологии в обрядности потлача, мы не можем, однако, согласиться с интерпретацией его как религиозного института.

Нельзя также согласиться с широко распространенной в науке трактовкой раздачи на потлаче богатств как оплаты за услуги. Особенно большое значение этой трактовке придавали в своих работах Эммонс³⁵⁷, Мосс и Дави, считавшие, что оказание услуг и их оплата и есть потлач у тлингитов³⁵⁸. Этого же взгляда придерживается и современная исследовательница К. МакКлеллан³⁵⁹. Однако указания этих же авторов, а также и других исследователей на то, что богатые вожди получали самые большие и дорогие подарки, а беднякам, которые по существу составляли рабочую силу, давались подарки «меньше и проще» (Вениаминов), полностью опровергают этот взгляд.

³⁵⁴ «Tlingit myths and texts», p. 119.

³⁵⁵ Там же, стр. 162.

³⁵⁶ E. Belscher. Narrative of a voyage round the World. London, 1943, vol. 1, p. 104—105.

³⁵⁷ G. Emmons. Указ. соч.

³⁵⁸ M. Mauss. Указ. соч.; G. Davy. Указ. соч.

³⁵⁹ K. C. McClellan. The interrelations of social structure with Northern Tlingit ceremonialism..., p. 77.

Характерен в этом отношении рассказ одного индейца Суантону о постройке дома для вождя рода Воропа в сел. Клокван. Дом строили сородичи его жены кагвантаны из этого же селения. Но на празднество по поводу завершения постройки были приглашены и кагвантаны Ситки, хотя, как подчеркивает рассказчик, они не приложили рук к постройке дома. Приглашать их поехала сама жена вождя. Приехав в Ситку, она потребовала от своих сородичей, кагвантанов Ситки, 2 тыс. долл. как компенсацию за участие в постройке дома для ее мужа, «чтобы они чувствовали себя так же хорошо, как и Волки Клоквана, одни построившие дом». На потлаче в Клокване они были вознаграждены вдвойне за свой дары³⁶⁰.

Сообщение МакКлеллана о том, что обычно дом строят племяшники индейца, а гости наносят лишь последнюю отделку³⁶¹, показывает, что обязательность постройки дома сородичами жены носит уже фиктивный характер и служит лишь поводом для большого пира, показа изображений родового тотема и перераспределения накопленного богатства среди гостей — сородичей жены индейца.

Ближе всего к пониманию сущности потлача подошел архимандрит Анатолий, назвав его «дележем наследства». «А тут еще дележи наследства, potlatch, — писал он, — и по случаю постройки новых барабор, смерти членов клана, приемы гостей из других селений...»³⁶². В пользу этого понимания говорит и тот факт, что в день раздачи имущества устроитель потлача, выставляя напоказ свои богатства, говорил, что это все оставлено ему его умершими дядями (братьями матери), его братьями или матерью³⁶³, и хотя в действительности все эти сокровища были накоплены им самим, но распределялись они как коллективное наследство. Шурины подсчитывали выставленные богатства и объявляли их сумму и фактически они их и получали.

Распределение накопленных сокровищ было общественной необходимостью в тлинкитском обществе, которое находилось к концу XVIII в. на том этапе развития частной собственности, когда богатство уже определяло общественное положение человека, но оно ценилось лишь после того, как было перераспределено среди значительного круга лиц. В этом сказывалась идеология первобытнообщинного строя, которая была еще сильна и сопротивлялась частному владению накопленным богатством. Человек, не раздающий своих сокровищ, — презренный человек. В тлинкитском потлаче, следовательно, проявляется своеобразное отношение к частной собственности, которое возникло в борьбе общественно-идеологических начал материнского рода против развивающегося имущественного неравенства. Он представляет собою историческую форму распределения, характерную для переходного этапа от первобытнообщинного строя к обществу, основанному на частной собственности. Внешне в потлаче сохраняются черты института дарения, существовавшего как форма распределения в более древнюю эпоху дуально организованного общества. Но по своему содержанию он уже является институтом, отражающим становление имущественного неравенства.

Диалектическая сущность потлача заключается в том, что, содействуя становлению отношений собственности, он в то же время задерживает этот процесс, препятствуя накоплению большого количества богатств в одних руках. Он играет роль института перераспределения и уравнивания

³⁶⁰ J. Swanton. Social conditions..., p. 438--443.

³⁶¹ K. C. McClellan. Указ. соч., стр. 88.

³⁶² Архимандрит Анатолий. Указ. соч., стр. 46.

³⁶³ J. Swanton. Social conditions..., p. 442.

этих богатств. Он препятствует революционной ломке коллективных начал первобытнообщинного строя, содействуя в то же время постепенному их изменению и отживанию под влиянием новых условий.

Глава II

РОД И ПОТЛАЧ У ХАЙДА

Общие сведения

Ближайшими соседями тлинкитов с юга являются индейцы хайда. В культуре двух племен было много общих черт как в образе жизни и в уровне развития их производства, так и в социальном устройстве и религиозных воззрениях. Благодаря тесным культурным, брачным и торговым связям эти племена развивались в прошлом, влияя одно на другое.

В географическом и культурном отношении хайда распадались на три (в прошлом на четыре) родоплеменные группы. Две группы обитали на островах королевы Шарлотты: массет (сосредоточенные теперь в сел. Массет) и скидсгейт (в сел. Скидсгейт). Третью группу, изолированную от остальных хайда, составляли кайганцы — на юге о-ва Припца Уэльского (потомки их живут сейчас в г. Хайдаберге). Кайганцы жили в непосредственном соседстве с тлинкитами, и Вениаминов видел в них одно из подразделений тлинкитов. Между тремя группами хайда существовали диалектологические различия. Численность хайда к началу XIX в. предположительно достигала 8,5 тыс. человек¹. Ф. Боас, посетивший впервые северо-западное побережье в 1888 г., указывает, что в это время насчитывалось всего 2,5 тыс. хайда². В 1936 г. численность их снизилась до 1350 человек³. Это было племя рыбаков и охотников на морского зверя. Особенно славилась как опытные охотники на морского зверя, хайда-массет, которые затем широко использовались на китобойных судах европейских промышленников⁴. Островное положение сделало из них наиболее опытных мореходов, способных аргонавтов северо-западного побережья.

Родовая организация

Так же как и тлинкиты, хайда делились на две экзогамные фратрии, носившие названия Ворона и Орла, в отличие от тлинкитских Ворона и Волка. Каждая фратрия распадалась на несколько родов. Мэрдок насчитывает до 20 локализованных родовых общин⁵. Каждая фратрия и каждый род хайда имели своих тотемов. Тотемы хайда схожи с тлинкитскими, но иначе расположены по фратриям: тотемы фратрии Ворона тлинкитов соответствовали, за небольшим исключением, тотемам фратрии Орла у хайда, а тотемы фратрии Волка у первых — тотемам фратрии Ворона у вторых. При межплеменных браках индейцы хайда из рода Ворона фратрии Орла считались у тлинкитов членами фратрии Ворона.

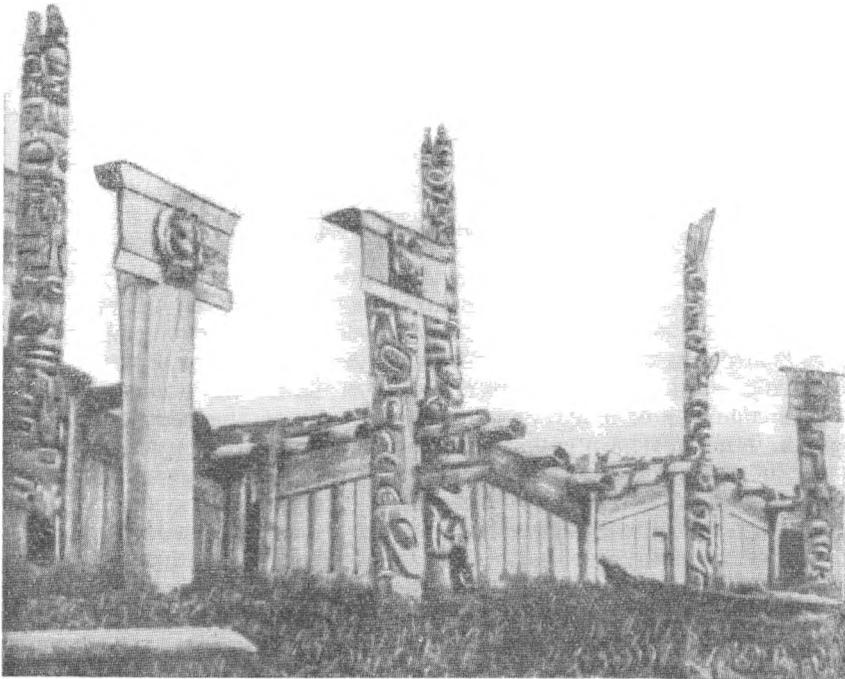
¹ C. F. Newcombe. The Haida Indians. «Proceedings of the XV International Congress of Americanists», Paris, 1907.

² F. Boas. First General Report on the Indians of British Columbia. «Report of the British Association for the advancement of Science, 1889», London, 1890, p. 806.

³ «Leaflet № 72», Denver art Museum, Department of Indian art, Denver, 1936.

⁴ M. Barbeau. The Pathfinders in the North Pacific. Toronto, 1958, p. 103.

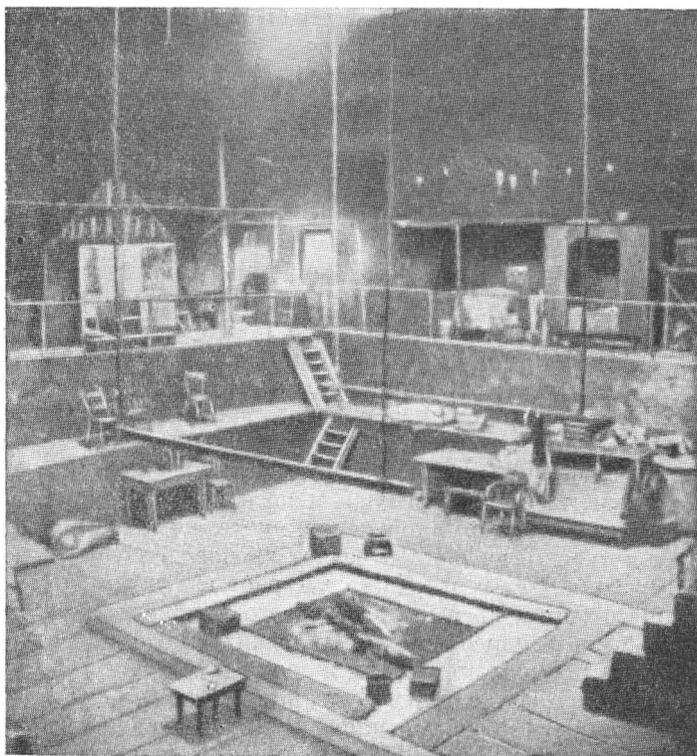
⁵ G. P. Murdock. Kinship and social behavior among the Haida.—«American Anthropologist», vol. 36, № 3, 1934, p. 356.



Скидегейт, слепае хайда

Наряду с тотемными названиями фратрий и родов у хайда сложилось уже довольно четкое представление о предке-человеке. Предки обеих фратрий представлялись в виде двух женщин. Прародительницей фратрии Ворона почиталась мифическая женщина Пена, которую изображали с пятью грудями, каждая грудь соответствовала одному из пяти первоначальных родов. Ее современница Джюлагонз считалась прародительницей фратрии Орла, она почиталась как хозяйка моря и ассоциировалась с китом, который почитается древнейшим тотемом этой фратрии. Роды фратрии Орла в свою очередь распадались на две группы: одна вела свое происхождение от женщины по имени Калужка, вторая — от женщины по имени Звучащее богатство. Это может служить указанием на существование двух первоначальных родов в этой фратрии, последующее дробление которых дало происхождение другим родам. Некогда род хайда был локализованным материнским родом. Но уже к концу XIX столетия в большинстве селений были представлены роды обеих фратрий.

Родовая организация хайда, как и тлинкитов, к этому времени была уже на стадии перехода к большой патриархальной семье. Большая домашняя община была основной единицей их социального устройства. Она представляла собою переходный институт и сущность ее носила противоречивый характер. Хотя счет происхождения и наследования шел еще по женской линии, но браки чаще всего были патрилокальными, а глава такого домохозяйства номинал уже римского *pater familia*. «Домашний пождь хайда, — сообщает Мэрдок, — осуществляет некоторую отцовскую власть над членами своего домохозяйства... Глава дома направляет экономическую деятельность домохозяйства, защищает и заботится о его



Интерьер общинного дома хайда

членах, а к нему относятся с почтением и некоторой осторожностью»⁶. Положение главы домохозяйства определял уже имущественный момент. Самый состав домохозяйства носил в себе противоречия переходного состояния, в нем наряду с элементами материнского рода сосуществуют элементы патриархальной семьи. Обычно в состав домохозяйства входили жена или жены главы, его незамужние дочери, сыновья до 10 лет, замужние дочери с их мужьями и детьми, младшие братья с женами и детьми, возможно, несколько бедных родственников и рабов⁷.

Мы видим, следовательно, как будто типичную патриархальную семью «familia»: патриархального главу и подчиненных ему членов семьи и рабов. Но у хайда глава семьи наследовал свое место не от отца, а от дяди по матери. Членами его семьи были его младшие братья и племянники, т. е. его сородичи по материнской линии. Собственные дети и дети всех мужчин в домохозяйстве считались членами других родов и другой фратрии, сыновья его после 10 лет уходили в домохозяйство своего материнского дяди и жили в нем все время или до того, как станут самостоятельными. Дочери же, хотя и считались членами рода и фратрии матери, жили с отцом до замужества, иногда даже и после замужества, выходя замуж за племянников или вводя в семью зятя, не явившегося племянником отца. Глава домохозяйства руководил экономической деятельностью своих

⁶ G. P. Murdock. Rank and potlach among the Haida. «Yale University Publications in Anthropology», XIII, New Haven, 1936, p. 16

⁷ Там же, стр. 15—16.

братьев, племянников, а иногда и зятьев. Жены главы домохозяйства, его братьев и племянников подчинены ему и работают в его домохозяйстве, утверждая патриархальность отношений. Никаких прав на собственность рода мужей они не имеют, главе домохозяйства наследуют или его брат или племянник — в этом отношении сохраняется в силе материнское право, паходившееся, однако, уже в противоречии с уровнем общественного развития хайда, в силу которого в состав домохозяйства включались новые, чуждые родовой организации категории людей — бедные родственники и рабы.

Приведенный выше состав домохозяйства свидетельствует о том, что у хайда практиковались уже патрилокальные браки наряду с матрилокальными.

Поскольку женщины или жили с отцом, т. е. вне своей родовой общины, или уходили в домохозяйства своих мужей, их связи со своим родом ослабевали. Посетителями норм материнского рода выступали не они, а мужчины. Отсюда решающая роль брата жены — шурина и материнского дяди в жизни индейцев, авункулат. «Десятилетний мальчик, — пишет Мэрдок, — оставляет своих родителей и поселяется у дяди... Он помогает дяде во всех его работах, рыбной ловле, охоте, выделке челноков, в военных походах и т. д. Дяди один отвечает за поведение и воспитание племянника... Он защищает его... Когда умирает глава дома и у него не осталось младшего брата, не имеющего своего домохозяйства, то его жилище и все движимое имущество и привилегии переходит к старшему сыну старшей сестры»⁸. Фольклор хайда живо рисует связь между дядей и племянником. В опубликованных Суантоном легендах часты указания на переход племянников к дяде⁹, племянники составляют дружину дяди, помогают ему во всем. Дяди и братья индейца спасают его от гибели¹⁰ и т. д. В легендах хайда обычно род индейца именуется «его дядями».

Хотя дочери индейца, как правило, оставались с отцом, однако целый ряд легенд свидетельствует о том, что представление о родственных отношениях между дядей по матери и племянницей еще не совсем утрачено. В одной легенде, например, рассказывается о девушке, которая в голодное время получает большое количество продуктов от сверхъестественного покровителя. В первую очередь она снабжает пищей своих дидей по матери, а оставшееся отдает своему отцу, в доме которого она живет¹¹.

Как видим, в таком важном вопросе, как распределение пищевых продуктов в голодное время, род матери ставится на первое место. В другой легенде женщина, выгнанная мужем, поселяется у своего материнского дяди¹². Иногда указывается, что девушка вообще живет у дяди¹³. Идея этих легенд заключается в том, что женщина всегда может найти помощь и защиту у своего материнского дяди. В то же время, как отмечает Мэрдок, в общении между дядей и племянницей после наступления половой зрелости последней и до ее замужества существовали определенные ограничения¹⁴. В этот период они обращались друг к другу лишь в случаях крайней необходимости.

Для индейца род его жены представляется родом шуринов, о чем сви-

⁸ G. P. Murdock. Kinship and social behavior..., p. 358.

⁹ «Haida texts and myths», J. Swanton (ed.) — «29 Bulletin Bureau of American Ethnology», Washington, 1905, p. 343. 28.

¹⁰ Там же, стр. 62, 108, 356.

¹¹ Там же, стр. 48.

¹² Там же, стр. 139.

¹³ Там же, стр. 133—134.

¹⁴ G. Murdock Kinship and social behavior..., p. 359.

детельствуют многие легенды, в которых мужчина обозначает род жены — «шурины». Эти последние играют важную роль в жизни индейца. Они воспитывают его сыновей. В фольклоре шурины помогают индейцу¹⁵, привозят ему подарки, он устраивает для них потлачи¹⁶, а также отвозит им продукты своего труда¹⁷. Иногда он сам поселяется вместе с шуринами и работает на них. Шурина индеец не может отказать в самом для него дорогом. Шурин имел право взять любое количество из добычи рыбака или охотника, не встречая возражений¹⁸.

Брак и семья

Некогда ортодоксальной формой брака считался кросс-кузенный брак, т. е. брак между сыном сестры и дочерью брата. В фольклоре имеется много свидетельств о пережитках этой формы брачных отношений. В этих случаях племянник-наследник и зять были одним лицом.

Терминология родства хайда указывает, что в отдаленном прошлом дяди и его племянники имели общих жен. Индеец называл детей дяди по матери своими детьми, а детей последних своими внуками. Как и в фольклоре тлинкитов, у хайда имеется много легенд, сюжетом которых является любовная связь живущего в доме дяди племянника с женой дяди и ревность дяди¹⁹. При этом ревнивый дядя всегда выставляется в невыгодном свете и всегда бывает наказан за свою репшость. И в этом отношении фольклор хайда аналогичен тлинкитскому.

В одной из легенд дядя убивает девять племянников из ревности к своей жене, но десятый племянник мстит за своих братьев, женится на жене дяди и становится главой селения дяди²⁰. Эта легенда совершенно идентична тлинкитской, отражая аналогичные условия у двух племен. В другой легенде рассказывается, что бедному юноше, живущему с матерью, из десяти дядей только один (младший) помог во время голода. Благодаря сверхъестественной помощи орла юноша разбогател и женился на дочери младшего дяди (племянник женится на дочери дяди — это наиболее желательная форма брака). Тем дядям, которые оставили его в беде и сами потом попали в такое же положение, обиженный племянник именные у него запасы пищи продавал, а не давал, как того требовала традиция²¹. В этом случае фольклор осуждает дядей, которые не помогают племянникам. Лишенному этой помощи юноше помогает тотем. Продажа племянником продуктов питания дядям — явление необычное и, несомненно, позднее.

Вожди хайда нередко имели нескольких жен. Однако в преданиях чаще всего говорится о двоеженстве. Часто многоженство было следствием практики левирата. Наследник вождя должен был жениться на вдове покойного. Вдовец женился на незамужней сестре жены или на дочери сестры жены. Ни вдова, ни вдовец не могли вступать в брак вне рода первого супруга или супруги без специального на это разрешения этого рода. Этот порядок свидетельствует о существовании у хайда в прошлом твердо установленных традиций взаимобрачных связей между двумя определен-

¹⁵ «Haida texts and myths», p. 270.

¹⁶ Там же, стр. 285.

¹⁷ J. Swanton. The Haida of Queen Charlotte Islands. «Memoirs of the American Museum of Natural History», vol. V, part. 1, N. Y., 1905, p. 225.

¹⁸ G. Murdock. Kinship and social behavior..., p. 366.

¹⁹ «Haida texts and myths», p. 122, 138, 140, 142, 173, 271, 273.

²⁰ Там же, стр. 280.

²¹ Там же, стр. 357.

ными родами двух противоположных фратрий, что отразилось в обычае, по которому два такие рода называли друг друга «отцами»²².

Но со временем этот порядок начал нарушаться, решающее значение в брачной практике стал играть имущественный момент. В связи с тем, что положение сына определялось родом матери, каждый индеец стремился обеспечить будущее своих детей браком на дочерях богатых и знатных вождей другой фратрии. У хайда, так же как и у тлинкитов, брак носил переходно-локальный характер.

В легендах часты указания на то, что муж живет в доме родовой общины жены, что было вполне закономерно в условиях материнского рода, но вместе с другими нарушениями норм этого рода, которые влекло за собой становление отцовского права, и это правило было нарушено. Появилась компромиссная форма брака, при которой брачная пара некоторое время жила в доме отца жены, а потом переходила в дом отца мужа. Браки среди родовой верхушки были почти всегда патрилокальными.

Происходил процесс становления моногамии, что нашло свое отражение в идеологии индейцев. По взглядам хайда, хорошо отраженным в их фольклоре, измена жены влекла за собой серьезные последствия для мужа. Во многих легендах неудача охотников, рыбаков, воинов, объясняется тем, что во время их отсутствия их жены нарушили супружескую верность. Старший брат, рассказывает одна легенда, погиб на охоте потому, что его жена изменила ему в его отсутствие²³. Неверность жены сулит неудачу мужьям в военном походе, может вызвать их гибель или порабощение.

Суантон сообщает, что жены воинов, составлявших в походе партию одной лодки, жили вместе в одном доме до возвращения своих мужей²⁴. Они следили друг за другом, так как измена одной из них могла привести к несчастью не только ее мужу, но и его товарищам. Неверную жену муж выгонял из дома, что не могло иметь место при матрилокальном браке. Однако и на мужа обычай налагал определенные обязанности. Например, во время беременности жены муж также должен был сохранять верность. Хайда верили, что измена мужа сделает роды тяжелыми и роженца может умереть. Практика тектонимии также была одним из признаков становления моногамии. Женщину после замужества называли женой такого-то, муж обращался к ней со словами «мать моего ребенка»²⁵, мужчину же называли мужем такой-то, отцом такого-то. По ряду с этими признаками становления моногамной семьи сохранялись еще пережитки группового брака. Женщина, например, могла иметь связь с одним из братьев или племянников мужа, точно так же как муж мог считать младшую сестру жены почти второй женой, особенно если она жила с ним в одном доме. Ревность любой стороны в подобных случаях высмеивалась. В то же время связь с человеком вне этой категории лиц, обозначавшейся специальным термином тлоно (tlono)²⁶, считалась изменой и влекла за собой развод.

Своеобразной формой становления патриархальных форм было использование и подчеркивание близости между внуком и дедом по отцу. При кросс-кузенных браках дед по отцу и внук были сородичами и близость между ними была естественна. Однако вследствие отступления от кросс-

²² J. Swanton. Указ. соч., стр. 67; «Haida texts and myths», p. 341.

²³ «Haida texts and myths», p. 166.

²⁴ J. Swanton. Указ. соч., стр. 55.

²⁵ См., например, «Haida texts and myths», p. 130.

²⁶ G. Murdock. Kinship and social behavior..., p. 375

кузениных браков дед по отцу и внук уже не были членами одного рода, но прежние родовые связи между этими категориями лиц использовались для санкционирования новых отношений.

В фольклоре хайда часто встречается мотив, подчеркивающий близкую связь между сыновьями и отцом. О сыне, живущем и охотящемся с отцом, говорится во многих легендах хайда. Вместе с тем отмечается, что племянники и сородичи отца относятся к этому отрицательно, высмеивают сыновей его и вынуждают их мать отвести их к своим дядям. В легенде о воропе отец воспитывает своего сына-ворона, который добывается любими сестры отца²⁷. И это допустимо, потому что сын и сестра отца члены различных фратрий и члены родов, находящихся в взаимобрачных связях. Женщины рода отца потенциальные жены мужчин рода матери и наоборот²⁸. В легенде о браке индейца с медведицей сыновья мстят матери за смерть отца²⁹. Индейцу, попавшему в беду благодаря козням тестя, помогают сверхъестественные помощники его отца³⁰.

Юноша стремится получить обрядовый костюм своего отца³¹ и т. д. Но в то же время указывается, что сын и отец — члены различных фратрий: сын фратрии Ворона, отец фратрии Орла³². Несмотря на это, сын живет с отцом; отец посылает своих рабов отыскивать пропавшего сына³³. В наказание люди отца покидают юношу³⁴. В легенде «Звучащие палочки» сын не только живет с отцом, но в азарте игры проигрывает «все имущество отца, его рабов, все селение отца, самого отца, мать и сестер»³⁵. В этом случае рисуется типичная патриархальная семья, в которой сын распоряжается имуществом отца, хотя оно в силу материнского права наследования ему не принадлежит. Вероятно поэтому сверхъестественный помощник помогает ему все отыграть и вернуть. В другой легенде нарушение права материнского рода на имущество наказывается. В ней говорится об индейце, передавшем право пользования ручьем своему сыну: «Вблизи селения Скена в один ручей поднималась чаныча. Владел этим ручьем индеец из селения Дающих пищу, но он передал его своему сыну. Тогда его сестры стали бросать в ручей грязные вещи». В примечании Суантон указывается: «Поскольку счет родства был по женской линии, а мужчина, передав ручей сыну, отдал его за пределы своего рода, то женщины его рода делали все возможное, чтобы рассердить духа — хозяина ручья»³⁶. «Дух ручья (представившийся в виде женщины) оделся, пошел вниз по руслу ручья и превратился в скалу у устья и ручей высох»³⁷.

Формы собственности

Представление об общинно-родовой собственности на угодья: на реки, ручьи, морское побережье, места сбора ягод и т. д. сохранялось у хайда, как и у тлинкитов, очень долго. Поэтому передача права пользования

²⁷ «Haida texts and myths», p. 418—419.

²⁸ Об этом же свидетельствует обычай избегания в отношениях между дочерью (после появления у нее менсес) и ее отцом; после замужества дочери ограничения в их взаимоотношениях несколько смягчаются (см. G. Murdock. Kinship and social behavior..., p. 362).

²⁹ «Haida texts and myths», p. 186.

³⁰ Там же, стр. 241—243.

³¹ Там же, стр. 248.

³² Там же, стр. 324.

³³ Там же, стр. 182, 341.

³⁴ Там же, стр. 173.

³⁵ Там же, стр. 52.

³⁶ Там же, стр. 84.

³⁷ Там же, стр. 74.

угодьями не племяннику, а сыну карается защитниками материнского рода, в качестве которых в приводимой выше легенде выступают сестры нарушителя и женское божество ручья.

Однако родовые угодья у хайда, как и у тлинкитов, были уже по владению больших домашних общин. Они распределены были неравномерно. Тот факт, что в легендах хайда часто вожди изображаются собственниками угодий³⁸, по-видимому, свидетельствует о том, что вожди и главы домохозяйств фактически уже узурпировали право на владение угодьями, считавшимися еще собственностью материнского рода. Наряду с этим встречаем упоминания о семьях, не имевших угодий³⁹ и вынужденных идти на услужение к богатым или платить за пользование рыбалками⁴⁰. Положение таких семей было бесправным, они считались частью богатых домохозяйств. Их называли людьми низкого ранга, людьми, «варящими простую пищу»⁴¹. Для обозначения бедняков, находившихся в услужении у богатых и родовитых, существовал специальный термин альга (a'lga)⁴². Положение их немногим было выше положения рабов. Отличие заключалось лишь в том, что раба можно было убить и продать.

Рабы были собственностью родовых вождей и глав богатых домохозяйств. Для добычи их хайда совершали специальные набеги на другие племена. Успех набега стремились обеспечить различного рода магическими средствами. Например, жена отправлявшегося в поход воина делала два пояса из сухожилий кита. На внутренней стороне каждого из них наносились изображения человеческих фигурок, символизовавшие духов рабов, которых захватит воин. Один пояс надевал муж, другой — жена перед походом и не снимали их до возвращения воинов из набега⁴³. Рабы были презираемой частью населения. Вместо имени рабу давали кличку, например: «Рыбья чепуя по всему телу», или «Ведьма сзади» и др., которая отличала раба от свободного и указывала на его место в обществе. Даже на освобожденного из рабства индейца пребывание в рабстве, как бы непродолжительно оно ни было, накладывало темное пятно, давало ему «плохое имя», которое сказывалось и на престиже его потомства. Хайда верили в особого духа рабства, являющегося тем, кому предстоит попасть в рабство.

Родовая верхушка — родовые вожди и главы домохозяйств — противопоставляла себя остальной массе сородичей. Жены и дочери вождей меньше работали, чем простые женщины. В легендах они описываются в сопровождении рабынь. В одной из легенд, например, дочь вождя сопровождает 10 рабынь⁴⁴. Для знатных женщин существовали специальные законы поведения, которые должны были отличать их от простолудинок и рабынь. Внешними знаками их отличий были богатые украшения и одежда, татуированные родовые знаки на теле. В одном из преданий хайда рассказывается, например, что хайда, женившись на встреченной им в лесу женщине, обращался с нею как с рабыней. Но когда он обнаружил на ее спине татуировку с изображением знаков высокого рода Шарки, он стал относиться к ней с уважением⁴⁵. Среди самой знати существовало разделение на людей более высокого и менее высокого положения. Это ска-

³⁸ См., например, «Haida texts and myths», p. 200.

³⁹ J. Swanton. Указ. соч., стр. 71.

⁴⁰ G. Murdock. Rank and potlach..., p. 15—16.

⁴¹ «Haida texts and myths», p. 78, 85, 86.

⁴² J. Swanton. Указ. соч., стр. 69.

⁴³ Там же, стр. 55.

⁴⁴ «Haida texts and myths», p. 151.

⁴⁵ J. Swanton. Указ. соч. стр. 196.

зылалось в свособразной системе местничества при размещении гостей на празднествах. При разделе кита наиболее почетным людям доставались куски ближе к головной части животного, чем ниже ранг человека, тем ближе к хвосту отрезали ему кусок мяса.

Влияние родового вождя зависело от его богатства, от количества домохозяйств в роде и значения их глав. Место родового вождя было наследственным в пределах определенной семьи. Вождь с детства воспитывал себе преемника, обычно одного из племянников. Вождь самого влиятельного рода в селении считался старейшиной селения, который на диалекте скидегейт обозначался термином, значившим «мать селения». В одной из легенд, например, читаем, что отец некоего юноши «был матерью селения»⁴⁶. В другой легенде рассказывается, как юноша стал «матерью селения своего тестя»⁴⁷. Этот термин является несомненным отзвуком тех времен, когда материнский род хайда носил локализованный характер, и старейшиной рода была женщина — мать рода. Но на диалекте массет вождь селения уже обозначался как «отец селения». Эта разница в терминологии отражала глубокие различия в социальных институтах хайда скидегейт и массет. Например, согласно свидетельству Годдарда, в деле заключения браков у хайда скидегейт инициатива принадлежала семье невесты, а у массет — семье жениха⁴⁸. Наследником главы домохозяйства у массет признавался старший сын старшей сестры, у скидегейт же им был старший племянник — сын любой из сестер. Принцип первородства, следовательно, у первых соблюдался более строго. Это свидетельствует о том, что распад первобытнообщинных отношений у массет зашел дальше, чем у скидегейт.

Во времени колонизации в обществе хайда имели место элементы процесса выделения ремесла. Мастерство в каком-нибудь ремесле высоко ценилось. Характерно, что на языке хайда мастерство, искусство и богатство обозначались одним термином («skill»), ибо обладание одним обеспечивало другое. При этом понятие мастерства-богатства представлялось индейцами не абстрактно, а в виде особой птицы. Человек, услышавший ее крик, перил, что станет богатым⁴⁹.

Развитие специализации в труде нашло свое фантастическое отражение и в религиозных воззрениях хайда. У них существовало уже представление об особых сверхъестественных покровителях ремесла по дереву и рыболовству. В мифологии хайда любимым героем является легендарный «мастер деревообделочник», покровитель мастеров по дереву, называемый иногда «мастером-лодочником». Характерно, что это уже не животное, а антропоморфное существо, сверхчеловек, тогда как большинство сверхъестественных покровителей хайда представлялось еще в виде животных. В легендах хайда мастер-лодочник делает то чудесные быстроходные и самоходные лодки и учит этому человека⁵⁰, то раскрашивает птиц⁵¹, то дарит своему сыну волшебный дом, резные изображения на столбах которого пременами оживали⁵², то делает люльку для чудесного ребенка⁵³ и т. д.

⁴⁶ «Haida texts and myths», p. 173.

⁴⁷ Там же, стр. 182.

⁴⁸ P. Goddard. Indians of the Northwest Coast. N. Y., 1924, p. 105.

⁴⁹ A. Goldenweiser. Early civilization; an introduction to anthropology. N. Y., 1922, p. 64.

⁵⁰ J. Swanton. Указ. соч., стр. 30; см. также «Haida texts and myths», p. 32, 178, 149.

⁵¹ «Haida texts and myths», p. 128.

⁵² Там же, стр. 159.

⁵³ Там же, стр. 239.

Однако, хотя мастер-лодочник покровительствует всем мастерам по дереву, он причисляется к фратрии Орла.

Рыбакам покровительствует сверхъестественный «мастер рыбак». Это тоже человек, но наделенный сверхъестественной силой.

Наряду с ним хайда верили в хозяйку моря, прародительницу фратрии Орла, от которой зависел улов рыбаков.

Появление представления об антропоморфных божествах-покровителях, вероятно, объясняется тем, что обработка дерева и рыболовство были ведущими отраслями в хозяйстве, дававшими главную массу товаров на межплеменной рынок. Охота, до появления на побережье европейских колонизаторов - скупщиков мехов, имела второстепенное значение. Сверхъестественные помощники охотников представлялись обычно в образе животных, чаще всего тотемных животных.

Самым ценным даром этих помощников считался выброшенный на берег кит. Хайда в старину, по-видимому, не охотились на китов. В их фольклоре нашло отражение представление о том, что их покровители сами охотились на китов и доставляли свою добычу людям. Эта тема является сюжетом многих легенд. Хотя выброшенный на берег кит считался достоянием всего селения, однако, по-видимому, только часть туши распределялась среди его жителей, так как в легендах обычно говорится о том, что индеец, нашедший кита, продавал мясо и жир животного и стал повилик богатым. В одной из них, например, рассказывается, как два сверхъестественных помощника, явившиеся ему в виде щепков, доставляли индейцу множество китов, от продажи мяса и жира которых он разбогател⁵⁴. В другой легенде говорится, что индеец получил как сверхъестественный дар десять китов, которых он продал, разбогател и устроил десять потлачей в честь своего шурина⁵⁵. Однако с появлением на побережье китобойных судов хайда, главным образом из группы мессет, активно использовались китобоями в командах этих судов.

Развитие общества хайда по линии разделения труда сказалось также в виде смены шаманов в непроизводительную группу населения, живущую доходом от своего «ремесла». Шаманство считалось выгодным и почетным занятием у хайда. Шаманы были богатыми и влиятельными людьми. Богатства их складывались из оплаты за «лечение» больных.

Об оплате шаманов говорится в целом ряде легенд и преданий хайда. Обычно в преданиях рассказывается, что нанимают и оплачивают шаманов богатые и знатные вожди, они шаману платят дорого, ибо чем дороже плата, тем выше престиж человека, обратившегося к нему. Наряду с этим имеются указания на эксплуатацию шаманами своих соплеменников. Характерно в этом отношении одно из сказаний хайда, в котором рассказывается, как шаман усмирил бунтующее море перед отправкой рыбаков на ловлю трески, за это каждый рыбак, возвратившись с лова, дал шаману две рыбины⁵⁶.

Торговля

Все излишки производимых пищевых продуктов и ремесленных изделий хайда обменивали на межплеменном рынке. Они вели активный торговый обмен с другими племенами побережья.

Рыбная ловля давала им не только главный продукт питания, но была также одним из источников обогащения. На севере островов Королевы

⁵⁴ «Haida texts and myths», p. 326.

⁵⁵ Там же, стр. 285.

⁵⁶ Там же, стр. 305.

Шарлотты находились самые богатые на всем побережье рыбалки палтуса, поэтому хайда были одними из главных поставщиков этой рыбы, пользовавшейся большим спросом у других племен.

Хайда славились искусной резьбой по дереву и своими челноками, которые считались наиболее приспособленными для путешествий по морю. Большой доход давала им также продажа соседним чимшиянам орлиных перьев, имевших обрядовое значение. В конце XVIII — начале XIX в. хайда быстро переняли у колонистов культуру картофеля и с 1830-х годов снабжали картофелем соседние племена.

Главными торговцами в племени были родовые вожди. Их торговые связи были настолько развиты, что между вождями различных селений и соседних племен устанавливались отношения партнерства. Партнерами могли быть люди одноименных фратрий. Они называли друг друга определенным термином «стагвл» (stagvl). Отношения партнерства, как устанавливает Мэрдок, передавались по наследству и играли огромную роль в торговле. Дом партнера всегда служил убежищем и пристанищем⁵⁷.

Весь поступающий на рынок прибалочный продукт обменивался на предметы, составлявшие сокровища индейцев: медные изделия, оленьи кожи, меха и рабов. Стремление к накоплению богатств нашло яркое отражение в фольклоре хайда. Во многих легендах хайда описывается, как индеец после удачной охоты продает китовое мясо, китоный и медвежий жир, мясо горных баранов и олений и становится богачом, обладателем сокровищ⁵⁸. Оленьи шкуры играли роль единиц обмена, их количеством оценивалось богатство индейца. В шкурах оценивались рыбы и медные пластины. Они служили материалом для одежды и средством расплаты. Например, шаманам за лечение давали несколько таких шкур. В одной легенде шаману предложили за лечение пять оленьих шкур, это его не удовлетворило и ему дали 10 шкур, тогда он вымечил сына вождя⁵⁹. В другой легенде шаману предлагают 10, потом 20 шкур оленя и две медных пластины, но он вымечил больного только после того, как тот пообещал выдать за него дочь⁶⁰.

Сокровища в обществе хайда сосредоточивались главным образом в руках родовой верхушки. С целью обогащения родовая знать эксплуатировала рабов и бедных соплеменников, но и сами рабовладельцы трудились вместе с рабами. Труд у хайда не стал еще уделом только рабов.

Хайда верили в существование особых сверхъестественных покровителей богатства и искали их расположения. Одна из покровительниц богатства, так же как и у тлинкитов, представлялась в виде мифической женщины, называемой в легендах «женщиной-богатство», встреча с которой сулила человеку богатство. Услышавший крик ее ребенка становился еще богаче. Эта женщина-богатство причислялась к фратрии Воронов⁶¹.

Таковы же дары сверхъестественных существ, описываемых в одной из легенд хайда: пляски нескольких сверхъестественных существ принесли дому вождя большие богатства⁶². Характерно, что богатства получали только вожди. По представлениям хайда, существовали особые духи, которые, вселяясь в человека, также делали его богатым. Однако и эта одержимость считалась наследственной привилегией родовой знати.

⁵⁷ G. Murdock. Kinship and social behavior..., p. 376.

⁵⁸ «Haida texts and myths», p. 285, 326, 335.

⁵⁹ Там же, стр. 238—239.

⁶⁰ Там же, стр. 179.

⁶¹ J. Swanton. Указ. соч., стр. 29.

⁶² «Haida texts and myths», p. 300.

Богатого человека называли итлаха гидас, что значило глава домохозяйства. Следовательно, глава домохозяйства и богач — синонимы: богачами прежде всего могли быть главы домохозяйств, составлявшие родовую верхушку. Позже богач мог сделаться главой домохозяйства. Чтобы занять место в родовой верхушке, разбогатевший индеец пезнатного происхождения строил большой дом и на устраивавшемся в связи с этим потлаче его признавали главой домохозяйства. Об этом говорится во многих легендах.

Как видим, у хайда, так же как и у тлинкитов, богатство определяло общественное положение человека и богатство ценилось лишь как средство для устройства потлача, на котором признавалось и утверждалось положение индейца в обществе.

Потлач

Потлач хайда изучали Суантон в 1905—1910 гг. и Мэрдок в 1931—1932 гг. Сведения о нем встречаются и у более ранних авторов: Даусона (1880 г.), Боаса (1889 г.), Пиблака (1890 г.), Дишса (1887—1896 гг.), Макензи (1891 г.).

На основании собранных материалов можно судить о том, что поводы, по которым устраивались потлачи хайда, были те же, что и у тлинкитов. Они устраивались в связи с вступлением на пост вождя, по поводу постройки дома, в связи с установлением тотемного столба или памятника умершему вождю; специальные потлачи устраивались для восстановления поправленной чести или из желания унижить соперника. Макензи и Суантон отметили два главных потлача у хайда: потлач по случаю постройки дома («уальгаль») и погребальный потлач («сикля»). Последний трактовался Суантоном как наиболее ранняя форма потлача, схожая с погребальным потлачем тлинкитов.

У хайда, как и у тлинкитов, погребальный обряд совершал род отца и жены умершего, он же устанавливал и надгробный памятник умершему вождю. При установлении надгробного памятника наследник умершего обязан был раздать большое количество имущества. Поэтому потлач по умершем устраивался обычно через год после смерти вождя, когда у наследника скапливалось достаточное количество сокровищ, которые он раздавал затем во фратрии отца, жены и детей умершего.

В потлаче же хайда, устраиваемом в связи с сооружением нового дома, Суантон видел черты, которые он считал новшеством по сравнению с тлинкитскими потлачами. Это новшество, по его мнению, заключалось в том, что потлачи уальгаль «устраивались вождем для людей своей фратрии»⁶³.

Суантон подробно описывает один такой потлач. Главные черты этого потлача, по мнению Суантона, сводились к следующему: 1) устраивался он для своей фратрии; 2) строили дом люди своей фратрии; 3) дети устроителя потлача проходили обряд посвящения; 4) подарки получали все. Все это свидетельствовало якобы о нарушении межфратриального характера этого института, ярко проявлявшегося в тлинкитском потлаче и потлаче сикля у самих хайда. Однако тот факт, что посвящались дети устроителя потлача, являвшиеся членами фратрии жены, а дом строили сородичи мужа, уже указывает на участие в этом потлаче двух фратрий, как это было и в потлаче тлинкитов и в погребальном потлаче хайда.

Встает вопрос, о том, кто же был фактическим устроителем потлача уальгаль у хайда? Прав ли Суантон, утверждал, что вождь устраивал потлач членам своей фратрии и раздавал подарки всем присутствующим?

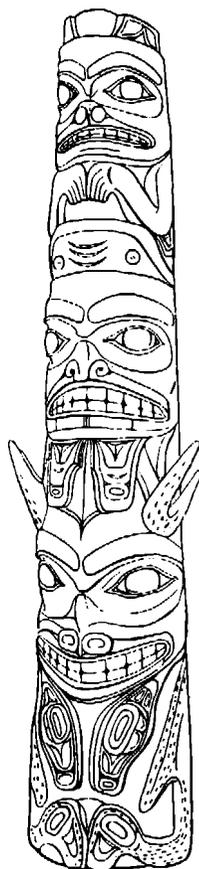
⁶³ J. Swanton. Указ. соч., стр. 155.

Мэрдок, изучавший хайда значительно позже Суантона, оспаривает эти положения последнего. Устанавливая пять форм потлача у хайда (потлач, устраиваемый в связи с сооружением нового дома или ремонтом старого; в связи с установлением тотемного столба; в связи с погребением; в связи с установлением надгробного памятника; в связи с желанием славы поправить честь), он пишет: «Все они подчиняются одному общему принципу и суть их заключается в обрядовой раздаче имущества приглашенным членам противоположной фратрии и все они имеют отношение к рангу, который они даруют, узаконяют или возвышают»⁶⁴. Наиболее важным потлачем хайда он считает первый, устраиваемый в связи с постройкой дома. Устройство его связывалось с большими расходами, сообщает Мэрдок, поэтому он был доступен только самым богатым хайда, которые пачинали подготовку к нему за несколько лет, в течение которых муж и жена энергично накапливали состояние. Иногда в связи с этим потлачем устроители его делали займ у отца, у брата или у дяди со стороны матери, но делалось это в спроежайшем секрете и обычно ночью. Наряду с подобным рода тайными займами, которые делал муж, существовала своеобразная форма публичного и принудительного внутриродового займа, делавшегося женой.

«Потлачу уальгаль, — пишет Мэрдок, — предшествует своеобразный «день займа», устраиваемый за год до потлача, когда жена раздает членам своего рода и своей фратрии одеяла и другие предметы, накопленные ею. Получившие их должны вернуть все в двойном размере в день устройства потлача»⁶⁵.

Гостей приглашали после того, как было собрано достаточное количество сокровищ и продуктов для пиров. Гостями были сородичи мужа и люди из других родов его фратрии. После плясок и угощений, устроенных гостям в первый день, на второй день они должны были приступить к постройке дома. Гости распределяли между собою обязанности и приступали к работе. Члены фратрии жены им помогали, «печерждая вознаграждения за это»⁶⁶. Сооружение дома длилось до десяти дней. По вечерам устраивались угощения и пляски. Гостей из фратрии мужа угощали из обрядовых блюд, покрытых резными изображениями тотемов рода жены, присутствующие же из фратрии жены ели из обычных блюд. Ссылаясь на Суантона, Мэрдок указывает, что во время этого потлача происходило выдвигание детей фратрии жены в ряды почетных.

Установление тотемного столба, сообщает он далее, завершало постройку дома и являлось самым важным актом всего процесса постройки⁶⁷. В установлении столба принимали участие все — и гости, и хозяева,



Тотемный столб хайда

⁶⁴ G. Murdock. Rank and potlatch..., p. 3.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же, стр. 5.

⁶⁷ В отличие от тлинкитов на тотемных столбах хайда изображались тотемы двух разных родов — рода жены и рода мужа.

мужчины и женщины. Столб устанавливался перед домом, посередине его фасада. Во время этой торжественной процедуры производили татуировку детей устроителя потлача, а также всех желающих и уплативших за эту привилегию богатых. После татуировки наступал конец потлача. Последний день потлача имел даже специальное название — уальгаль пастья. В этот день происходила раздача накопленных сокровищ. Затем сородичи хозяйки приглашали людей рода и фратрии хозяина во вновь построенный дом.

Таким образом, дом представлялся как бы собственностью рода жены, что указывало на ирридную матрилокальность браков. Перед гостями выставлялись все собранные сокровища. Тут же возвращалось в двойном размере все то, что было роздано женой устроителя за год перед этим своим сородичам. Все раздаваемые богатства представлялись принадлежащими роду жены. Отсюда понятна та тайна, которой окружался займ, сделанный мужем у своих сородичей. Подарки раздавала хозяйка, которой помогали дети ее старшей сестры. Брели определенное количество одеял, выкрикивали обрядовое имя одариваемого и бросали их на пол. Юноши из фратрии устроительницы поднимали одеяла и относили их тому, кому они предназначались. Первыми получали подарки именитые люди, затем остальные гости в зависимости от степени их участия в постройке дома. Те, кто покрывал резьбой тотемный столб, получали больше других. Гости, которые сами устраивали перед этим потлач в связи с постройкой дома, получали больше других с целью уравнения, как объясняли Мэрдоку его информаторы-индейцы. Тут же раздавались одеяла женщинам, помогавшим хозяйке при родах. Так как муж принадлежал к фратрии одариваемых гостей, то обычно жена в заключение с пугливым смирением приносила ему рваное одеяло⁶⁸. На потлаче, описанном Мэрдоком, было роздано около 900 одеял. После раздачи одеял были даны две медные пластины. Затем хозяйка с помощью девушек раздавала всевозможные одежды, блюда, роговые ложки, циновки таким же образом, как до этого раздавала одеяла. Все торжество заканчивалось пляской, и на другой день гости разъезжались по домам. В описанном здесь потлаче совершенно ясно роль жены как устроительницы потлача людям фратрии мужа. Ее сородичи помогают ей и это вполне согласуется, пишет Мэрдок, «с туземным представлением, которое часто выражали мои информаторы, и заключавшемся в том, что потлачи устраиваются противоположной фратрией... Суантон,— пишет он далее,— по-видимому, неправильно осознал обстановку, когда писал, что потлач в связи с постройкой дома «устраивался вождям» членам своего рода, и что он «через жену делал долг в противоположном роде»⁶⁹. Однако в действительности именно так и было: сокровища индейца наряду с сокровищами, собранными женой в ее собственном роде, и под видом сокровищ рода жены раздавались его сородичам и людям его фратрии. Дом представлялся собственностью его жены и детей, но муж признавался на этом потлаче главой нового дома.

Иногда потлач устраивался двумя братьями совместно с их женами, которые объединяли свое состояние. В этих случаях он носил особое название гутинуа (*gutina*). Значение такого потлача в смысле получаемых в результате его общественных прав таково же, как и потлача, устраивае-

⁶⁸ G. P. Murdock. Rank and potlatch..., p. 12.

⁶⁹ Там же.

мого в связи с установлением одного тотемного столба без постройки дома, который Мэрдок считает вторым важным потлачем хайда.

Для устройства обряда установления столба необходима лишь половина того имущества, которое расходуется при устройстве потлача уальгаль, и привилегии, которые в результате его получает устроитель, также менее значительны.

Этот потлач устраивают в тех случаях, когда нет достаточного имущества для постройки дома, а необходимость заставляет поднять общественное положение человека или его детей. Он является заменой потлача, устраиваемого в связи с постройкой дома и состоит из тех же обрядовых элементов.

Третьим по значению потлачем хайда является, по Мэрдоку, номинальный потлач, на нем раздается в 10 раз меньше имущества, чем при первом потлаче. Суантон называет его *sik'a* (сикъя), Мэрдок — *sak'a* (сакъя). Он связан с установкой надгробного столба в честь умершего вождя или другого важного лица, независимо от пола, но никогда не устраивается в честь ребенка или человека низкого происхождения. Потлач этот всегда дается ближайшим мужским родственником по материнской линии, братом или племянником (сыном сестры) умершего. Он обычно имеет место зимой. Гости всегда являются членами противоположной фратрии. Это роды шуринов, жен и отцов из своего или из соседнего селения. Первый день потлача проходит в плясках и угощении, на второй день распределяются обязанности между гостями, которые срубают подходящее для столба дерево и вырезают знаки родового тотема умершего (на это уходит до 10 дней, в течение которых работа перемежается плясками и угощениями). Во время этого потлача протыкают уши, нос и нижние губы внукам умершего. У хайда, так же как и у тлипкиотов, проткнутые уши у мужчин и втулки в нижней губе у женщин были внешними знаками знатности. Дети, которым производятся эти операции, принадлежат всегда к фратрии умершего, но не обязательно к его роду. Им даются почетные имена из числа имеющихся в роде. Только люди, имеющие такие имена, могли быть участниками потлачей. Торжество заканчивается раздачей подарков. Резчик мемориального столба получает 10 одеял, остальные по два-три, в зависимости от их участия в установке столба.

Хотя места родового вождя и главы дома наследовались по женской линии, и наследовал обычно следующий брат или сын старшей сестры, но, чтобы занять этот пост, индейцу необходимо было устроить потлач уальгаль, а непосредственно перед вступлением в должность устроить погребальный потлач (сакъя) по умершем предшественнике.

Потлач мести устраивается мужчиной или женщиной высокого ранга в случае оскорбления, нанесенного человеком того же ранга из противоположной фратрии или из этой же фратрии, но из другого рода. Такие потлачи никогда не устраивают в случаях, когда оскорбление нанесено сородичем или человеком более низкого положения. Обиженный созывает людей из фратрии обидчика. В присутствии собравшихся гостей он разрушает некоторое количество дорогого имущества перед своим соперником, который, чтобы не уронить свое достоинство, должен отместить разрушением такого же количества сокровищ. Иногда в таких случаях убивают раба, разламывают дорогую лодку, разламывают или бросают в море дорогую медную пластину. Чаще же всего разрывают на полосы одеяла и раздают их присутствующим гостям. Но оскорбитель получает целое одеяло. Он должен поступить точно таким же образом, чтобы не быть побежденным. Эти потлачи часто устраиваются с целью унижить про-

тивника, который не в состоянии выставить такое же количество имущества.

Они представляют собою тип потлачей соперничества, и поскольку их устраивают друг другу равные, то они обычно копчаются вничью. Чаще всего эти потлачи отличаются не враждебностью и жесткостью, а доброжелательством, даже весельем.

С этим видом потлача Мэрдок сравнивает еще одну его разновидность — «потлач сохранения лица», «потлач спасения чести». Он устраивается богатыми индейцами, которых публично постигла та или иная неудача, вызвавшая смех у присутствующих и нанесшая некоторый урон их престижу. Избавить себя от дальнейших насмешек в связи с совершенной ошибкой человек может путем устройства небольшого потлача. Приглашаются члены противоположной фратрии, живущие в том же поселке, и после угощения им раздают обрывки одеял, разрывааемых специально для этой цели. Такие потлачи даются родителями в честь детей, так или иначе опозорившихся. Например, если ребенок на глазах у всех упал на улице, вывалился за борот лодки и пр.

Мэрдоку удалось выявить у хайда определенное соответствие между количеством и качеством потлачей, размерами раздаваемых сокровищ и общественным положением индейца. Он устанавливает при этом, что положение в обществе зависело от количества и качества потлачей, устроенных как самим индейцем, так и его родными. Например, человек, в честь которого родители устроили потлач, связанный с постройкой дома (уальгаль), принадлежал к группе особо почетных, носящих специальное название людей «яет» (ya'et). По его превосходили те, родители которых устроили два таких потлача, и даже те, родители которых устроили наряду с потлачем уальгаль потлач сакъя. Те же, в честь которых родители устроили только потлач, связанный с устополнением тотемного столба, или устроили на паях потлач, связанный с постройкой дома, пользовались меньшим почетом. Но если человек, которому родители обеспечили потлачами почетное положение, сам не устраивал потлачи, то он не пользовался уважением.

Бедняки, в честь которых родители не устраивали потлача, обозначались специальным термином «цангыда» (tsangida). Они жили в наименее почетных углах домов кого-либо из материнских родственников и во время пиршеств сидели на последних местах у двери. Они могли, путем устройства потлачей, обеспечить своим детям более почетное положение в обществе, если им удавалось накопить достаточное количество имущества.

Таким образом, потлач хайда функционально схож с тлинкитским потлачем, и в нем, как и в потлаче тлинкитов, выявляется главная роль двух матримонially связанных родов: рода отца и рода матери, рода зятя и рода шурина.

Очевидно, что институты потлача этих двух племен аналогичны.

У обоих племен потлачи сопровождалась сложной обрядностью, своеобразной театрализацией родовых генеалогических мифов, в которых главное значение имел тотемный культ и почитание предков-людей. Только на потлачах демонстрировались изображения тотемных знаков на масках, на лицах, на тотемных столбах, в татуировке и рассказывались и инсценировались эпизоды из генеалогических легенд. Все это указывало на то, что у хайда, так же как и у тлинкитов, древний тотемный обряд был использован в качестве повода для перераспределения сокровищ.

Глава III

РОД И ПОТЛАЧ У ЦИМШИЯН

Общие сведения

Ближайшими соседями тлинкитов и хайда являются индейцы цимшиян. Они обитали на противоположащей островам Королевы Шарлотты части материка, вдоль рек Скина и Насс, и на полосе побережья между устьями этих рек в пределах Британской Колумбии (Канада).

Между этими тремя племенами издавна существовали тесные культурные и торговые связи. В родовых мифах цимшиян передки указания на брачные связи с хайда и тлинкитами. Некоторые роды цимшиян ведут свою легендарную историю от этих племен.

С юга соседями цимшиян были квакиютли и белла-кула. Внутри материка в верховьях рек Насс и Скина цимшияне граничили с районом расселения атапаскских племен.

Сэпир в свое время причислял язык цимшиян к лингвистической семье пенути¹. Однако современные американисты-языковеды выделяют язык цимшиян как самостоятельный (Хойджер). В. Гарфильд, посвятившая много трудов изучению цимшиян, считает вероятным отдаленное родство языка цимшиян с другими языками севера тихоокеанского побережья Северной Америки. «Но в настоящее время язык цимшиян так отличен, — пишет она, — что не позволяет относить его к одной с ними группе»².

Согласно переписи департамента по индейским делам Канады в 1888 г., численность цимшиян достигала 5 тыс. человек³. Они делились на три географические родоплеменные группы: виска или лизрас, живших в четырех селениях по р. Насс, гитксан, обитавших в восьми селениях в верховьях р. Скина, и береговых — цимшиян, живших в 14 селениях вдоль морского побережья между устьями рек Насс и Скина и на прилегающих к нему островах.

Согласно генеалогическим легендам цимшиян, их первоначальные поселения были расположены по течению рек Насс и Скина. Переселение части племени на морское побережье было вызвано появлением на побережье европейских скунщиков пушнины.

Между географическими подразделениями цимшиян существовали диалектологические различия, возникшие под влиянием языков соседних племен: на береговых цимшиян оказывали влияние квакиютли, на гитксан — атапаски, а на виска — тлинкиты. Эти особенности свидетельствовали о значительно большей изоляции между подразделениями цимшиян, чем между «куанами» тлинкитов.

Как показывают генеалогические легенды цимшиян, в их этногенезе значительную роль сыграла примесь атапаскского элемента — преимущественно выходцев из племен талтанов и цедаут, целыми группами переселившихся в район обитания цимшиян и ассимилировавшихся последними; особенно сильна примесь атапаскского элемента среди гитксан.

В районах расселения различных групп цимшиян наблюдается значительное разнообразие природных условий. Они включали морское побе-

¹ E. Sapir. Central and north American languages. «Selected writings of E. Sapir». Berkeley — Los Angeles, 1949, p. 172.

² V. Garfield. The Tsimshian and their neighbours. — «The Tsimshian: their arts and music». M. Smith (ed.), N. Y., 1951, p. 6—7.

³ F. Boas. First general report on the Indians of British Columbia. — «Report of the British Association for the Advancement of Science. 1889». London 1890, p. 806.

режье и долины рек, верховья которых находились в гористой области плато. Это вносило известное разнообразие в черты хозяйственного быта различных групп племени и стимулировало развитие обмена между ними.

Как и у хайда и тлинкитов, рыболовство и охота были главными занятиями цимшиян. Лосось и рыба-свеча занимали основное место в их питании. Их рыболовные угодья были расположены вдоль берегов рек Насс и Скина и притоков этих рек. В устье Насса были лучшие места ловли рыбы-свечи и сюда съезжались не только цимшияне различных родоплеменных подразделений, но и хайда и тлинкиты. Это был своеобразный межплеменной центр производства рыбьего жира.

Охотились на тюленей, моржей, медведей, оленей, горных козлов и баранов. Последние были объектами охоты, главным образом гитксаи верховьев Скина, обменивавших шерсть, жир и рога этих животных на рыбий жир и морскую капусту у береговых цимшиян. Ниска поставляли на племенной рынок шкурки сурка. Собирали в больших количествах ягоды, диких корнеплодов, дикого риса (у гитксаи) давало важное дополнение к продуктам охоты и рыболовства.

Распространенные по побережью способы заготовки пищевых продуктов в прок путем сушки и копчения рыбы, консервирования в рыбьем жире мяса, ягод и др. были известны и цимшиянам. Но вследствие особенной влажности климата при заготовке ююлы им чаще всего приходилось пользоваться коптильями, а не сушкой и вялением рыбы на солнце. Рыба и рыбий жир заготавливались в больших количествах. Последний пользовался большим спросом у материковых индейцев и шел к ним с побережья по реке Насс к верховьям реки Скина. Этот путь назывался жирным. В больших количествах и с большой выгодой его продавали индейцам-хайда, не имевшим своих рыбалок для ловли рыбы-свечи.

В течение осени и лета индейцы делали запасы пищи на зимние месяцы (ноябрь — февраль), причем стремились заготовить продукты в таком количестве, чтобы их хватило не только для пропитания семьи, но и для продажи, пиров, потлачей, оплаты услуг и долгов.

В феврале-марте вместе с ходом рыбы-свечи начинался сезон заготовки жира и сушки рыбы-свечи. С мая переезжали на рыбалки для ловли лосося. Летом же собирали ягоды и всевозможное сырье для изготовления утвари, орудий, одежды и жилища. Женщины собирали ягоды, съедобные растения, раковины, а также различные травы, корни, драли лыко для ткани.

Мужчины из приморских селений рыбачили в открытом море, а также почти круглый год охотились на тюленей и белуг.

Осенняя охота завершала сезон наиболее активной производительной деятельности. Охотились цимшияне, так же как и их соседи, с помощью лука и стрел с каменными и медными наконечниками. Как показывает сюжет одной из легенд цимшиян, им была знакома техника обработки меди путем холоднойковки. Из меди делали кинжалы, ножи, наконечники стрел, украшения, своеобразные медные пластины. Но уже в конце XVIII в. медные изделия были вытеснены железными, завезенными на побережье европейскими судами⁴.

Зима была временем ремесленного труда. Цимшияне достигли высокого совершенства в резьбе по кости, рогу и дереву. Это сказалось и в форме и орнаменте их изделий. Их роговые ложки, рукоятки которых были покрыты изящной резьбой, изображавшей животных, славились по всему побережью.

⁴ Ю. П. Аверкиева. К истории металлургии у индейцев Северной Америки. «Советская этнография», № 2, 1959.

Хотя резьба по дереву была популярным ремеслом и ею мог заниматься каждый индеец, однако из общей массы выделялись замечательные мастера своего дела, славившиеся не только в своем племени, но и за пределами его. Особенно много талантливых скульпторов было среди жителей р. Насс⁵. У собственно цимшиян существует легенда, указывающая на специализацию в ремесле не только среди отдельных лиц, но и между селениями. В этой легенде рассказывается, что сел. Гитлан изготовляло деревянные резные блюда; Гипахангик — деревянные резные лари; Гиснахлаотс — резные деревянные ложки; Гидвулгадз — глубокие резные чаши; Гитдзиос — резные роговые ложки; жители сел. Гиткхала трепали лыка красного кедра, а в сел. Гиткада ткали накидки из лыка и приготовляли пережженные раковины⁶. Боас указывает также на специализацию различных селений в производстве пищевых продуктов.

Однако В. Гарфильд, изучившей это племени после Боаса, не удалось установить наличие подобной специализации за последние несколько поколений.

Дифференциации ремесла внутри племени неизбежно влекла за собой познание обмена в племени, представлявшего собою уже более поздний этап в развитии торговли, чем торговля между различными племенами. Наряду с этим цимшияне принимали активное участие в межплеменной торговле вдоль побережья. У них, как и у хайда и тлинкитов, не было еще твердо установленных цен на обмениваемые товары. Стоимость продукта зависела часто от социального положения продающего и покупающего. Предполагалось, например, что вожди должны платить дороже, но и продаваемые вождям товары были также более дорогие, чем товары простых людей. Однако некоторые средние эквиваленты обмениваемых товаров уже установились.

Как отмечает Гарфильд, шкурки сурка играли роль мелкой монеты и обмен происходил в среднем в следующих эквивалентах: за 1 шкурку сурка давали 1 колу, за 10 шкурок — 1 ящик прессованных плиток морской травы или 1 плитку прессованной коры болиголова, за 30 шкурок — 1 шкуру теленка олеия, за 40—1 шкуру оленя или 1 большой ящик рыбьего жира. Одна плитка прессованной морской травы обменивалась на шкурку куницы или бобра.

Характерно, что сначала европейские скупщики пушнины использовали привычные индейцам формы натурального обмена в целях ограбления индейцев. Например, за шкурку куницы или бобра индейцам давали 12 листов прессованного табака. Вместе с тем европейская меховая торговля значительно ускорила развитие товарности индейской экономики, она оживила обмен между племенами побережья и материка. Все это ускорило распад первобытнообщинных отношений у цимшиян и становление классовых отношений, элементы которых начали развиваться в обществе цимшиян еще в доколониальный период.

В основе общественного устройства цимшиян в середине XIX в. лежал еще тот же родовой принцип, что и у тлинкитов и хайда, хотя цимшияне ушли немного дальше своих северных соседей по пути становления патриархальных отношений.

Родовая организация цимшиян, так же как и у тлинкитов и хайда, достигла своего расцвета задолго до колонизации побережья. Засвидетельствованные первыми путешественниками, миссионерами и исследователями

⁵ M. Barbeau. Totem poles of the Gitksan, upper Skeena River, British Columbia. Ottawa, 1929, p. 5.

⁶ F. Boas. Tsimshian mythology.—31-st Annual Report Bureau of American Ethnology, Washington, 1916, p. 398.

особенности их общественного устройства указывали на то, что род цимшиян находился в состоянии упадка.

Социальная организация цимшиян была впервые описана Ф. Боасом (в 1889 г.), отметившим деление цимшиян на четыре матрилинейные экзогамные фратрии (которые Боас называл генсами): Воропа, Орла, Волка и Медведя⁷. Последующие исследования Э. Сэпира⁸, М. Барбо⁹ и В. Гарфильд¹⁰ говорят об этой же структуре общества цимшиян, но фратрии Медведя в списке Боаса, у Барбо и Гарфильд называется фратрией Касатки, правда, Гарфильд указывает, что иногда она называлась также и фратрией Медведя, так как медведь-гризли был одним из наиболее распространенных родовых тотемов в пределах этой фратрии.

У гитксан фратрия Касатки обозначается как фратрия Кипрея, который также считался одним из распространенных родовых тотемов этой фратрии. Фратрию Воропа у гитксан М. Барбо называет фратрией Воропа — Лягушки, так как почитание лягушки как тотема имело у них не меньшее значение, чем почитание воропа.

В описаниях социальной организации цимшиян различными авторами наблюдаются значительные расхождения в употреблении терминов. Например, в работах Ф. Боаса (1888 и 1916 гг.) и В. Гарфильд (1939 г.) фратрии названы кланами, а роды, на которые распались фратрии, — субкланами, которые в свою очередь объединяли меньшие группы, обозначаемые на языке цимшиян как «люди дома»¹¹.

Друккер также называет главные четыре подразделения цимшиян не фратриями, а кланами, объясняя это тем, что они аналогичны главным родам («кланам») тлинкитов¹².

Но в работе 1951 г. Гарфильд нашла возможным уже называть фратрии фратриями, определяя фратрию как «объединение кланов», а местные подразделения децентрализованного клана она обозначает как «линедж», в свою очередь распадающийся на домохозяйства¹³. Кратко, по хорошо была описана социальная организация гитксан в работе М. Барбо (1929 г.), в которой он определяет фратрию как «федерацию кланов»¹⁴. Однако нельзя согласиться с М. Барбо в применении им термина семья к местному сегменту децентрализованного рода, который в работе 1951 г. Гарфильд называет линедж, и который по существу представлял собою локализованный дочерний род.

Каждое родоплеменное подразделение М. Барбо называет нацией, что, конечно, расходится с нашим пониманием этого термина.

Нельзя согласиться также с довольно распространенным в американской этнографической литературе применением термина племя к поселению, что нашло свое место и в работах об индейцах северо-западного побережья. С подобным употреблением термина племя мы встречаемся, в частности, и в работах Ф. Боаса, Э. Сэпира, М. Барбо и В. Гарфильд о цимшиянах. «Племя — это не что иное, как селение», — писал Барбо¹⁵. То же полагал и Э. Сэпир, подчеркивая, например, что «ранги и привилегии надо

⁷ F. Boas. First general report..., p. 823.

⁸ E. Sapir. A sketch of the social organization of the Nass river Indians. — «19 Bulletin. Canadian Department of Mines, Geological survey», Ottawa, 1915.

⁹ M. Barbeau. Указ. соч.

¹⁰ V. Garfield. Tsimshian clan and society. Seattle, 1939.

¹¹ См. указанные выше работы этих авторов.

¹² Ph. Drucker. Indians of the Northwest Coast. N. Y., 1955, p. 113.

¹³ V. Garfield. The Tsimshian and their neighbours, p. 19—20.

¹⁴ M. Barbeau. Указ. соч., стр. 9—10, 151—153.

¹⁵ Там же, стр. 9.

изучать всегда в пределах определенного племени или, что то же самое, деревни»¹⁶.

Отбросив неверную терминологию, общественную организацию цимшиян можно представить в следующем виде: каждое из трех географических подразделений племени делилось на четыре фратрии; фратрия распадалась на несколько родов; роды в свою очередь делились на дочерние роды или локализованные родовые общины, и самым мелким подразделением было домохозяйство.

Фратрии

Фратриальное деление цимшиян проявлялось прежде всего в регулировании браков, их фратрии сохраняли экзогамность вплоть до начала XX в. Оно четко проявлялось также при различного рода обрядах, связанных с рождением и погребением.

Сооружение нового дома, установление тотемного столба, изготовление тотемных изображений должно было выполняться членами другой фратрии, а именно фратрии жен и отцов.

Правда, эти древние межфратриальные отношения сплелись уже к взаимоотношениям двух родов двух фратрий.

Между родами — членами одной фратрии — сохранялась еще память об их бывшей экономической общности. Иногда люди одной фратрии, живущие в различных селениях, вносили свой вклад имуществом в фонд погребения одного из своих софратроров, особенно если он был богат и знатен.

Все роды данной фратрии считались братскими. Более того, они считались братскими и родам соответствующих фратрий у хайда и тлинкитов.

В отношениях с дуально организованными хайда и тлинкитами четыре фратрии цимшиян группировались парами, образуя как бы две фратрии. Фратрии Ворона и Орла цимшиян считались братскими фратрии Орла у хайда и фратрии Ворона тлинкитов, и браки между членами этих фратрий были запрещены. Точно так же фратрии Волка и Касатки цимшиян считались братскими по отношению к фратрии Ворона хайда и фратрии Волка тлинкитов, и браки между их членами были также запрещены.

Тотемы фратрии Касатки у цимшиян совпадали с тотемами фратрии Ворона у хайда и тотемами фратрии Волка у тлинкитов. Имеется также соответствие между тотемами фратрии Орла цимшиян, фратрии Орла хайда и фратрии Ворона тлинкитов; между тотемами фратрии Ворона цимшиян, фратрии Орла хайда и фратрии Ворона тлинкитов.

Это распределение фратрий на две половины несомненно указывает на древнюю дуальную организацию цимшиян. Об этом же, по-видимому, свидетельствует также обычай, согласно которому в каждом общественном мероприятии цимшиян всегда представлены две стороны: одну составляли устроители праздника, их сородичи и софратроры по линии матери; другой стороной были гости — сородичи и люди из фратрии отца.

В сообщениях о браках чаще всего встречаем указания на матримониальные связи между двумя определенными фратриями различных половин, реже — между фратриями одной половины. Но встречающиеся указания на браки между членами фратрий одной половины говорят уже о нарушениях дуальной экзогамии.

Судя по материалам, опубликованным М. Барбо в 1954 г.¹⁷, имелись уже случаи нарушения даже фратриальной экзогамии, но они относятся,

¹⁶ E. Sapir. Указ. соч., стр. 5.

¹⁷ M. Barbeau. Totemic atmosphere on the Northwest Coast.— «Journal of American Folklore», vol. 67, № 264, Philadelphia, 1954, p. 105—106.

как указывает Барбо, к 20-м годам XX столетия и являются, несомненно, следствием распада родовых норм под влиянием христианской проповеди. Христианство проникло к ним в ранний период колонизации побережья; в 1888 г. после первой поездки к цимшиянам Боас писал, что «цимшияне уже христианизировались»¹⁸.

Из сведений о резчиках тотемных столбов в селениях гитксан, скрупулезно собранных М. Барбо¹⁹, очевидно, что в большинстве случаев художники-скульпторы одной из двух фратрий одной половины изготавливают резные изделия для членов фратрий другой половины. Например, из приводимых им списков скульпторов по дереву и изготовленных ими тотемных столбов очевидно, что мастера из фратрии Ворона изготовляли столбы главным образом для вождей фратрии Волка, реже для фратрии Касатки или Кипрея.

Такая же взаимосвязь наблюдается между фратриями Кипрея и Ворона — Лягушки. Мастера из фратрии Кипрея изготовляли тотемные столбы преимущественно для членов фратрии Ворона — Лягушки.

Мастера же из фратрии Ворона — Лягушки вырезают столбы преимущественно для вождей из фратрии Волка или Кипрея (в редких случаях для своей фратрии и фратрии Орла).

Мастера фратрии Волка работают преимущественно для членов фратрии Ворона — Лягушки (в редких случаях для фратрии Кипрея и даже иногда для своей фратрии).

У цимшиян, как и у их северных соседей, искони существовало правило поручать изготовление тотемных изображений скульпторам из рода отца и жены. В связи с этим сведения Барбо о том, какому домохозяйству принадлежали тотемные столбы и кто был их мастером, могли бы дать замечательный материал о брачных связях между двумя определенными родами и, может быть, даже домохозяйствами различных экзогамных фратрий.

Например, судя по данным о тотемных столбах родовых общин фратрий Ворона — Лягушки и Кипрея, согласно которым большинство тотемных столбов каждой из них были изготовлены мастерами другой, можно заключить, что эти две фратрии подразделения гитксан состояли во взаимно-брачных отношениях. Однако обычай, согласно которому наносить изображения тотемов мог только род жен, который был и родом отцов для членов данного рода, в то время, когда Барбо собирал свои материалы, нередко уже нарушался. В материалах Барбо встречаются уже указания, что мастером был член той же фратрии, что и заказчик, однако этот факт сам по себе не говорил еще о нарушении фратриальной экзогамии. Барбо объясняет подобные явления вымиранием индейцев, вследствие чего часты были случаи, когда род «отцов» настолько был малочислен, что традиционная обязанность резьбы выпадала на долю женщины и за нее работу выполнял ее муж, т. е. член той же фратрии, но обычно из другого рода.

Если среди категорий лиц, обязанных покрыть резьбой столб, т. е. среди сородичей отца, не оказывалось хорошего мастера, то они могли нанять прославленного мастера из других фратрий и даже из фратрии заказчика, но работа номинально считалась выполненной лицом, нанявшим мастера, т. е. сородичем отца, так как он «над ним стоял» и оплачивал его. Но эти нарушения древнего обычая были сравнительно новым явлением, так как все исследователи подчеркивали строгость соблюдения его.

¹⁸ F. Boas. First general report..., p. 807.

¹⁹ M. Barbeau. Totem poles of the Gitksan, p. 178, 191.

Указанием на дуальное деление цимшиян в прошлом может служить также общность некоторых тотемов в каждой паре фратрий. Например, медведь-гризли и баклан были тотемами фратрии Волка и фратрии Касатки, но в первой он назывался «Свежий медведь-гризли», а во второй «Морской медведь-гризли» и изображался с плавником на спине²⁰. На общность этих двух фратрий указывает также тот факт, что род Дикого риса являлся в одинаковой мере родом обеих фратрий и члены его считали себя сородичами, помогали друг другу в устройстве празднеств и не вступали в браки друг с другом. Орел и лосось считались общими тотемами фратрии Ворона и Орла.

Судя по материалам Боаса, Барбо и Сэпира, в каждом родоплеменном подразделении цимшиян было селение, в котором жили представители только двух фратрий и этими фратриями чаще всего были фратрии двух половин: например, в сел. Гитвинлкуле — фратрии Ворона и Волка, в Гитцегьюкла — фратрии Ворона и Кипрей, в Гитенмакс — фратрии Ворона и Волка, Китгигэникс — фратрии Волка и Ворона²¹.

Термины, которыми цимшияне обозначают свои фратрии, представляют в этой связи также большой интерес. Два из них «Laxsgik» и «Laxgebu» означают: первый — Люди Орла или Орлы-Люди, второй — Люди-Волки или Волки-Люди. Названия двух других фратрий не имеют такого определенного значения на языке цимшиян. Обозначение фратрии Ворона словом Qanada, по мнению исследователей, является заимствованным и произошло от тлинкитского названия рода Ворона Ganaxadi или от Гапах — названия одной из древних стоянок на островах Королевы Шарлотты. Название же фратрии Касатки Gisrawadwada до сих пор не расшифровано. Это наталкивает на мысль, что фратрии Орла и Волка, по-видимому, были первоначальными фратриями цимшиян и за ними сохранилось четкое тотемное обозначение, тогда как две другие фратрии являются более поздними, вторичными образованиями и поэтому носят топонимические обозначения.

Фратриальный тотем не почитался как главный тотем во всех входящих в данную фратрию родах, а чаще всего лишь в одном роде. Например, из шести родов фратрии Волка на р. Насс только два почитали волка в качестве главного тотема и то в одном из них он носил особое название «Бегущий волк». Волк, как таковой, являлся тотемом только одного рода. По-видимому, этот род и является старейшим, первоначальным родом фратрии Волка. Такое же положение и в других фратриях. «Однако, — устанавливает Сэпир, — несомненно, что какая-то связь между членом данной фратрии и фратриальным тотемом или тотемами признается»²².

Род

Род цимшиян, как и их соседей, вероятно, уже к концу XVIII в. утратил свой территориальный, локализованный характер.

Состояние производительных сил в их обществе было таково, что естественное увеличение численности членов первоначальной родовой общины влекло за собой выделение из нее новых родовых общин, сохранявших все принципы родовой организации.

Основной хозяйственной ячейкой общества была большая домашняя община, численность которой в прошлом, как отмечают исследователи, достигала иногда 200 человек.

²⁰ М. Barbeau. Totem poles of the Gitksan..., p. 98, 158.

²¹ Там же, стр. 150—151; E. Sapir. Указ. соч., стр. 14—15.

²² E. Sapir. Указ. соч., стр. 5.

Вместе с ростом поселения из первоначальной общины выделялись новые домашние общины. Характерное объяснение этого разделения дает один индеец: «Их дом стал слишком полон, поэтому они построили другой рядом. Что было правилом для одного, то было правилом для другого»²³.

Выделившиеся из первоначального рода общины, переселяясь на новые места, образовывали самостоятельные локализованные дочерние роды.

Здесь мы видим яркий пример действия отмеченной Морганом постоянной тенденции к разделению, присущей родовому строю²⁴.

Каждый новый локализованный род начинал свое существование как большая домашняя община. На это указывает и значение термина «жилище» (walps), которое, как ирокезская овачира, обозначало всех жителей одного общинного дома, связанных узлами кровного родства. Этот же термин с присоединением к нему тотемного названия обозначал уже родовую общину, которая могла быть расселена в нескольких домах. Например, как указывает В. Гарфильд, термин walps Mediks — «Дом Медведя-гризли» обозначал родовую группу, члены которой первоначально жили в одном общинном доме Медведя-гризли, но «теперь они расселены по многим домам и даже деревням»²⁵.

Таким образом, термин walps, будучи обозначением большой домашней общины, по мере разрастания ее стал обозначать дочерний род. В данном случае мы видим процесс, аналогичный происходившему у тлинкитов, где в названиях дочерних родов также сохранялся элемент, обозначавший «жилище».

М. Барбо установил три типа поселений в истории цимшиян. В одних селениях жили только члены одного рода, обитая в одном или нескольких общинных домах, но «их предки, родовые привилегии, гербы, охотничьи угодья и генеалогическая легенда были общими»²⁶. Например, род Дикого Риса первоначально обитал в верховьях реки Скипа в одном селении того же названия, откуда части его уходили в другие селения и теперь (1929 г.) весь род оказался в трех селениях²⁷. Наряду с этим были селения, в которых жили люди из двух родов одной и той же фратрии. В обоих случаях селения носили экзогамный характер.

Но в большинстве селений к началу XIX в. обитали родовые общины различных фратрий. Они состояли из нескольких групп домов, так как дома родовых общин различных фратрий стояли обособленно. Эти селения были эндогамны. Указанием на первоначальный родовой характер этих селений могут быть сохранившиеся за некоторыми из них тотемные названия. Таковы названия: Китванга — Кроличьи люди, Кисгагас — Люди чайки, Гинахапгик — Люди болитолова, Гиспахлаотс — Люди бузины, Гитдзиос — Люди ловушки на тюлени и т. д.²⁸ Замечание Ф. Боаса, что «селения считаются собственностью клана», также указывает на древний родовой характер поселений цимшиян. В одной из опубликованных им легенд речь идет о двух селениях в проливе Метлакатла (одно было населено людьми Орла, другое — людьми Волка)²⁹.

В расселенных по различным селениям частях одного первоначального рода живо сохранялось еще в XIX в. представление о принадлежности их к одному материнскому, роду. Это проявлялось прежде всего в от-

²³ M. Barbeau. Totem poles of the Gitksan..., p. 40.

²⁴ Л. Г. Морган. Древнее общество. Ленинград, 1934.

²⁵ V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 174.

²⁶ M. Barbeau. Totem poles of the Gitksan..., p. 151.

²⁷ Там же, стр. 126.

²⁸ Там же, стр. 150—151; V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 175—176.

²⁹ F. Boas. Tsimshian mythology..., p. 306.

ношениях взаимопомощи. Хотя первоначальный род уже утратил значение единого хозяйственного коллектива, однако считалось еще хорошим делом, когда сородичи, живущие в различных поселках, оказывали друг другу материальную помощь в связи с устройством разного рода обрядов и особенно при погребении выдающегося родового вождя. Сохранилась также родовая экзогамия, общность родового культа, общность тотемов и генеалогических легенд, в которых говорилось о происхождении всех членов рода от единого предка.

Тотемизм

Тотем первоначального материнского рода был общим для всех дочерних родов и встречался в различных вариантах его изображений. Обычно дочерний род в качестве своего родового знака изображал какую-либо часть родового тотема или его разновидность. Например, при расколе рода Медведя-гризли фратрии Волка было условлено, что одна часть рода будет изображать заднюю часть животного-тотема, другая — переднюю³⁰. Род Медведя-гризли фратрии Касатки изображал это животное с плавником па спине и называл его «морским медведем-гризли» в отличие от тотема медведя-гризли фратрии Волка, где он назывался «снежным медведем-гризли».

Но каждый дочерний род имел, кроме общеродового, своего почитаемого тотема и своего почитаемого предка-основателя, приключепия которого вплетались в общеродовой миф, придавая специфику генеалогическим легендам отдельных дочерних родов.

В отличие от других племен побережья, тотемами которых считаются общие для всех морские и наземные животные, у цимшиян наряду с этими животными встречались растительные тотемы, например: дикий рис, водяная лилия, папоротник, дикая яблоня; фратрия Касатки в подразделении гитксан носил название Кипрея. Эти названия, несомненно, объясняются природными условиями первоначального места обитания цимшиян на берегах рек и озер в глубине материка.

Каждый род имел одного главного и второстепенные тотемы. Тотемы рода изображались на передней стене общинных домов, на домовых столбах, поддерживавших крышу дома, на тотемных столбах, устанавливавшихся около дома родового вождя, на утвари, орудиях и оружии. Каждый столб имел свое название, обычно соответствовавшее названию родовой общины. Как и у глинокитов и хайда, изображения тотемов у цимшиян служили родовыми знаками, которые американские исследователи обычно называют родовыми гербами.

В обрядовой жизни цимшиян тотемный культ наряду с почитанием духов-помощников все еще играл чрезвычайно важную роль. Однако он носил уже яркие черты переходного состояния, превращаясь в культ предков-людей.

Специфические черты тотемного культа приходили в упадок, изменяли свои формы, приспособляясь к новой идеологии развитого родового строя и начала его распада.

Почитаемое животное-тотем в представлениях цимшиян уже отделилось от животного мира.

Представление о животном-тотеме сливалось уже с представлением о предке-человеке. Тотем представлялся в сложном образе человека-зверя, который в мифические времена появлялся сначала в виде того или иного

³⁰ M. Barbeau. Totem poles of the Gitksan..., p. 111.

животного, затем сбросил шкуру животного и стал человеком, но с отдельными внешними признаками, свидетельствовавшими о его прошлом. Предок носил имя животного-тотема, его костюм состоял из шкуры тотема и маски, изображавшей его голову. В некоторых генеалогических мифах предок-человек изображается даже древнее животного-тотема, последний воспринимается как форма, в которой сверхъестественное существо явилось знаменитому предку. Почитался, таким образом, не биологический вид животного, например, не орел вообще, а предок-человек с признаками орла, «большой человек-орел», «пождь-орел» или сверхъестественное существо в виде орла — «сверхъестественный орел», «мифический орел». В связи с этим попятно отсутствие табуации в отношении этих видов животных. Американские исследователи, принимая этот по существу последний этап в развитии тотемизма за исходный, пришли к отрицанию тотемизма у цимшиян.

О существовании у цимшиян запрета убивать тотемное животное в более ранний период свидетельствует Дункан, первый миссионер среди цимшиян, сыгравший огромную роль в разрушении древней культуры этого народа. В фундаментальном труде Ф. Боаса о мифологии цимшиян приводится цитата из книги Мэна³¹, писавшего со слов Дункана: «Индеец никогда не убивает своего тотемного животного, и если видит, что кто-то другой убивает его, то закрывает лицо и требует потом компенсации». Боас сомневается в справедливости этого наблюдения, так как самому ему не удалось установить этой практики и «ни легенды, ни взгляды стариков не дают ей подкрепления»³².

Для проверки этого положения Боас послал своему корреспонденту, цимшиянину по происхождению, Г. Тейту³³ выписку из Мэна с вышеприведенной цитатой с просьбой написать, насколько это соответствует действительности. Г. Тейт ответил Боасу, что действительно цимшияне «большинство тотемов не едят», но привел весьма рационалистические объяснения этой практики. Он писал, например, что «медведь-гризли не едят потому, что они убивают людей, волков не едят потому, что они едят трупы; касаток не едят потому, что они едят людей; бакланов не едят потому, что они пемые; воронов не едят потому, что они выклеивают глаза у трупов; лягушек не едят потому, что они некогда были людьми; орлов не едят потому, что они питаются падалью; ищериц не едят потому, что они уродливы; журавлей не едят потому, что они питаются нечистотами» и т. д.³⁴.

Нам кажется несомненным, что объяснения табу на животных, дававшиеся Г. Тейтом, уже в начале XX в. являются позднейшим осмыслением древнего отживающего обычая. Подобное осмысление было следствием влияния почти столетней деятельности миссионеров среди цимшиян.

Однако Боас ответ Тейта расценивал как опровержение положения, высказанного у Мэна. «Очевидно, — писал он, — что мысль о том, что животное может быть табуировано именно потому, что это тотемное животное, даже не приходила в голову Тейту в голову»³⁵.

Из сообщения Тейта Боас сделал вывод, что «табу на указанных животных не имеют ничего общего с почитанием, оказываемым обычно то-

³¹ F. Boas. Tsimshian mythology..., p. 501.

³² Там же, стр. 502.

³³ Тейт был грамотным индейцем, собиравшим и записывавшим легенды и мифы своего народа для Боаса в течение 12 лет (1904—1916), как об этом свидетельствует сам Боас.

³⁴ F. Boas. Указ. соч., стр. 501—502.

³⁵ Там же, стр. 501.

темным животным...», и что «гербы — это просто символы без религиозного значения»³⁶. Рассматривая тотемизм статически, Боас не учитывал его развитие.

Нельзя не согласиться с немецким ученым, изучавшим общественное устройство индейцев этого района, Лейхардтом Адамом, писавшим, что тотемизм цимшиян со времен Мэпа пришел в значительный упадок³⁷.

Пережиточной формой древнего табуирования тотемных животных является сохраняющийся у цимшиян, как и у их соседей, до наших дней строгий запрет изготавливать изображения своих родовых и фратриальных тотемов. Цимшияне, как и тлинкиты и хайда, почитали не столько само животное, сколько его изображения, которые считались изображениями мифических животных, а не современных видов, они по существу становились гербами человека-предка и его живого преемника, родового вождя.

Изготавливать эти изображения, как мы уже отмечали, могли только люди других фратрий, и, как правило, люди из рода и фратрии отца.

Изображения тотемов наносились на обрядовые вещи и на предметы повседневного обихода. Они не только служили знаком родовой собственности, но и были своеобразной записью походов предков рода. На тотемных столбах в резных изображениях фигур животных, людей и сверхъестественных существ излагалось содержание генеалогического мифа рода.

Не только названия рода и дома указывали на родового эпонима, но и личные имена индейцев были связаны с ним. Правда, многие имена со временем претерпели такие изменения, что трудно определить их истоки, многие из них почти не поддаются переводу.

Каждый род располагал определенным списком наследственных имен. Родовое имя имело огромное значение, так как с ним были связаны определенные права и обязанности внутри рода.

Именем вождя рода было обычно название животного-тотема. Оно создавало родословную отдельных родовых общин.

Большой интерес представляют собою мужские имена у береговых цимшиян, начинающиеся с префикса *nies* — у Гарфильд и *nes* — у Боаса, который оба автора переводят в значении «дед». Например, имя *Nies-auta* значит «Дед дикообраза», *Nies-lut* — «Дед коры кедра», *Nies-gy-mik* — «Дед маленькой утки» и т. д.³⁸

Гарфильд приводит много других подобных же имен, но, к сожалению, не дает их расшифровки. Но и указанные примеры расшифровки допускают предположение, что употребление префикса *Nies-* является отражением происходящего процесса превращения тотемизма в культ предков. Самый префикс имеет, вероятно, более широкий смысл, чем «дед», он скорее означает «предок» и предок по материнской линии, если учесть, что префикс *Nex-* значит мать такого-то. В терминологии родства, приводимой Боасом, «дед» обозначается другим термином — *ia*³⁹.

В композиции некоторых имен цимшиян нашла своеобразное преломление практика взаимобрачных связей между двумя определенными фратриями и родами.

Имена каждой родовой общины, как сообщает Ф. Боас, будучи имена-

³⁶ F. Boas. Указ. соч., стр. 502. Геральдического объяснения тотемизма цимшиян придерживается М. Барбо (см. его работы: «Totem Poles», Ottawa, 1950, vol. 2, p. 762—768; «Totemic atmosphere on the North Pacific Coast», 1954).

³⁷ L. A. d. a. m. Stammesorganisation und Häuptlingstum der Haida und Tsimshian. — «Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft», Bd. XXX, Stuttgart, 1913, S. 209.

³⁸ V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 337—338.

³⁹ F. Boas. Tsimshian mythology..., p. 493, E. S. a. p. i. r. Указ. соч., стр. 26.

ми материнского рода, содержали в себе в то же время элемент, указывавший на тотема рода и фратрии отца. В каждой фратрии имелось несколько групп имен, даваемых индейцу при рождении. Имена каждой группы указывали на эпопима какой-либо другой фратрии, и именами фратрии отца индейца. Например, во фратрии Воропа имена, даваемые детям от браков с мужчинами фратрии Касатки (как, например, «Все тело в плавниках»), отличались от имен детей, отцы которых были членами фратрии Волка⁴⁰.

Одна группа имен по фратрии Волка указывала на орла, главного тотема фратрии Орла, другая на ворона — тотема фратрии Ворона, в то же время серии имен фратрий Орла и Воропа указывали на волка, медведя-гризли, касатку, которые были тотемами фратрий Волка и Касатки. Вследствие такой композиции имя индейца, будучи именем фратрии и рода матери, указывало в то же время на тотема фратрии и рода отца.

Брак и семья

Племянник (сын сестры) считался по традиции наиболее приемлемым мужем дочери индейца. Двоюродный брат (сын сестры отца) изображается в фольклоре цимшиян как законный жених девушки. Нередки указания на выдачу девушки замуж за ее кузена против ее воли.

Устанавливавшиеся вследствие кросс-кузенных браков связи между двумя родами были основой обмена обязанностями и продуктами труда между родами зятя и шуринов. Они проявлялись при рождении ребенка, при сооружении дома, установлении тотемных столбов, в погребальном обряде.

Развивавшиеся в обществе цимшиян элементы чуждой родовому строю формации, основанной на имущественном неравенстве, сказались и на семейной жизни индейцев. Племянник стал рассматриваться приемлемым женихом для богатой и знатной невесты лишь в том случае, если и сам он был богат. Все чаще стали отступления от практики кросс-кузенных браков.

Брак в этих случаях санкционировался публичным обменом подарками между родовыми общинами невесты и жепиха. Этим же устанавливались и традиционные отношения между родом зятя и шуринов.

Дольше всего кросс-кузенные браки сохранялись в среде родоплеменной верхушки, связывая брачными узами семьи родовой знати. Главное значение тут имело стремление к заключению браков между равными, желание сохранить чистоту и знатность происхождения. Наследником имущества и титула индейца в этих случаях являлся по существу внук (сын сына). Наметилась определенная тенденция к патрилокальности браков, отразившаяся уже в фольклоре цимшиян, записанном в конце XIX — начале XX в.

В легендах описываются браки переходно-локального типа, когда брачная пара какую-то часть времени живет в доме отца женщины, затем переходит в дом материнского дяди или отца мужа. Иногда брачная пара жила в доме жены до рождения первого ребенка.

Характерна в этом отношении легенда о сыне солнца Цауда и его рабе Халусе. Цауда живет в доме родителей своей земной жены до рождения первого ребенка. Затем он переселяется с женой на небо в дом своего отца-солнца, но детей его воспитывает на земле мать жены⁴¹.

⁴⁰ F. Boas. Tsimshian mythology..., p. 507—508.

⁴¹ Там же, стр. 297—306.

Большую часть времени брачная пара живет в доме мужа. Этот порядок коренным образом изменил состав домашней общины. Свидетельства о прежней матрилокальности браков, бесспорно, указывают на то, что цимшияне прошли этап материнского родового строя. Характеризуя сущность этого строя, Энгельс писал: «Коммунистическое домашнее хозяйство, в котором все женщины или большинство их принадлежит к одному и тому же роду, тогда как мужчины принадлежат к различным родам, служит реальной основой того повсеместно распространенного в первобытную эпоху господства женщины, открытие которого составляет третью заслугу Бахофена»⁴².

Переход к патрилокальности повлек за собой глубокие изменения в обществе цимшиян. Он положил конец господствующему положению в обществе женщин. В конце XIX в. домашние общины цимшиян, объединяя в среднем до 30—40 человек, состояли обычно из нескольких родичей и двоюродных (по материнской линии) братьев, их взрослых племянников (сыповей сестер), жен и детей взрослых мужчин домохозяйства. В нем могли быть также мать-вдова главы домохозяйства, овдовевшие или ушедшие от мужей сестры мужчин общины. Старейшиной общины признавался обычно старший из братьев. В нее включалось также несколько рабов. Как видим, в этих домашних общинах уже не женщины, а все мужчины являются членами одного рода, женщины же в основном пришлый, чуждый элемент. Показателен в этом отношении состав домашней общины Медведь-гризли Фратрии Ворона в 1865 г. Глава его носил родовое наследственное имя Mediks — Медведь-гризли. В доме, на котором был изображен медведь-гризли жили: жена Мэдикса (дочь его материнского дяди), его сын, который после женитьбы перешел в дом своего материнского дяди; дочь (до замужества, потом перешла в дом мужа); дети дочери; овдовевшая сестра Мэдикса с тремя детьми, сын которой наследовал ему; сын дочери сестры матери Мэдикса с семьей (жена, дочь и сын); сын и две дочери другой дочери сестры матери Мэдикса. Время от времени в доме жили его двоюродные сестры со своими мужьями и детьми, постоянно проживавшие в других селениях. Общее число членов домашней общины в среднем равнялось 24 человекам⁴³. Из них 12 человек были сородичами главы общины, остальные же 12 человек — жены и дети мужчин данной родовой общины, являлись членами других родов и фратрий.

Таким образом, в качестве представителей материнского рода выступали уже не женщины, а мужчины, группа братьев и их племянники. Родовая собственность наследовалась мужчинами, переходя от брата матери к племяннику (сыну сестры).

На материалах о семейной жизни цимшиян чрезвычайно наглядно прослеживается естественнo-исторический процесс отделения женщины от ее материнской общины и потери ею связанных с ее родом экономических прав и привилегий.

До замужества девушка цимшиян жила в домашней общине отца, затем, как правило, уже переходила в домашнюю общину мужа. Таким образом, как до замужества, так и после она оказывалась вне своей родовой общины.

Действительно, у цимшиян с женским именем уже не связывались какие бы то ни было права на родовые земли. По представлениям цимшиян, женщина не пользовалась также покровительством родовых духов-помощников, покровительствовавших ее сородичам-мужчинам в удачной

⁴² Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1953, стр. 48—49.

⁴³ V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 278.

охоте, войне, в приобретении богатств. Она была лишена также покровительства родовых тотемов. В общине мужа и отца она также не пользовалась этими правами как чужеродный элемент.

Так постепенно устанавливалось бесправие женщины в обществе. За убийство женщины знатного происхождения вира не взималась. «Похороны ребенка, женщины и бедняка, — сообщает Гарфильд, — были значительно проще, чем похороны старейшин и вождей»⁴⁴.

Хотя материнское право еще не disproвергнуто полностью, но главную роль как представитель материнского рода играла уже не мать, а ее брат.

Вместе с этим происходил процесс сокращения количества членов домашней общины и выделения в ней парной семьи как хозяйственной единицы.

Уровень развития труда допускал уже ведение хозяйства немногочисленными семейными коллективами. Женщина становилась бесправной работницей в хозяйстве мужа. В фольклоре нередки указания на то, что жена сопровождала мужа в охотничьи экспедиции, она выгружала и чистила пойманную мужем рыбу и т. д.

Продукты, добытые с земли рода мужа, считались его собственностью. Женщина могла помочь продуктами своему сородичу только с разрешения мужа, но и в этом случае ее помощь считалась займом и должна была быть возмещена⁴⁵. Если же женщина помогала своим трудом обработать родовые угодья своего сородича или давала ему продукты, собранные с угодий ее рода, то это не требовало никакой компенсации.

В силу этого положения у женщин было значительно меньше возможностей для производства продуктов как товаров или выполнения обязанностей, за которые платили, т. е. почти не было возможности разбогатеть.

Хотя жена своим трудом умножала богатства мужа, но она не наследовала его богатств, они переходили к племяннику или брату мужа вместе с нею (как и у тлинкитов и хайда, у цимшиян бытовал обычай левирата). Все богатства в обществе оказались, таким образом, в руках мужчин.

Своим поведением и соблюдением целого ряда обрядов жены должны были содействовать успеху мужей на охоте или в военном походе.

Жены отправившихся в поход воинов устраивали, например, в деревне фиктивную битву и инсценировали захват рабов, хватая детей из чужих фратрий и затаскивая их в дом, что должно было якобы содействовать захвату рабов их мужьями⁴⁶.

От женщин требовали соблюдения верности своим мужьям. Так же как у тлинкитов и хайда, у цимшиян подчеркивалось, что неверность жены в отсутствие мужа может вызвать неудачу и гибель последнего на войне или на охоте.

Наряду с этим во многих легендах легендарные женщины требуют верности от своих земных мужей. Измена мужа жестоко наказывается исчезновением сверхъестественной жены и всех даров и богатств, которые она принесла мужу.

Целомудрие считалось главной добродетелью девушек, особенно дочерей вождя. В легендах описывается, как родители подвешивают ложе дочери над своим, а у подножия ведущей к нему лестницы укладывали спать рабыню⁴⁷. Все это свидетельствовало о том, что парная семья цимшиян приближалась уже к моногамной. Общественное мнение было за

⁴⁴ V. Garfield. The Tsimshian and their neighbours..., p. 26.

⁴⁵ Там же, стр. 17.

⁴⁶ V. Garfield. Tsimshian clan and Society..., p. 267.

⁴⁷ F. Boas. Tsimshian mythology..., p. 512.

постоянство и прочность брака. Легенды и мифы призваны были воспитывать людей в этом духе. Во многих из них говорится о любви и привязанности между супругами. Однако для вождей и богатых допускалось многоженство.

Сохранившие еще силу некоторые обычаи родового строя ограничивали стремление к господству в семье мужа и отца. Братья женщины и ее материнские дяди выступали защитниками ее. В одной из легенд братья убивают зятя, который убил свою жену в припадке ревности. В случае обиды или оскорбления мужем жепы могла покинуть мужа и вернуться в дом своего отца, дяди или брата. В большинстве легенд с этим сюжетом муж упрашивает жепу вернуться к нему.

Как пережиток прошлого почетного положения женщины в роде и благодаря сохранившейся защите ее сородичами в обществе цимшиян сохранялось еще уважение к женщине.

Женщины знатного происхождения в случае отсутствия наследника-мужчины в роде, нередко, занимали место вождя и даже старейшины квартала или селения. В хозяйстве мужа жена играла большую роль, все ее усилия были направлены на укрепление этого хозяйства.

В легендах нередки указания, что в случаях вражды между родом мужа и материнским родом жены последняя выступает вместе с мужем.

Хотя индеец считался членом материнского рода, однако в жизни его род и семья отца играли чрезвычайно важную роль. Род отца был для индейца также родом его жен и шуринов, родом, членами которого считались и его дети. Человек рождался в доме своего отца и воспитывался отцом до совершеннолетия.

При рождении ребенка вступали в действие отношения взаимного обмена обязанностями и продуктами труда между родом отца и родом матери. Однако эти отношения фактически свелись уже к отношениям между семьями отца и материнского дяди.

В обрядности, связанной с рождением ребенка, ярко отразились черты становления патриархата, стремление семьи отца приобщиться к факту рождения ребенка. В становлении новых норм своеобразно использовались древние институты. Роль повитухи исполняла сестра отца (прежде это была одна из женщин рода отца одного с ним поколения). Брат отца изготовлял люльку, он же объявлял публично о рождении ребенка. Но законным воспитателем детей, особенно мальчиков, по традиции считался еще брат матери. В силу этой традиции обряд наименования ребенка совершался в доме последнего. Отец относил ребенка в дом своего шурина, где ему давали одно из имен рода матери. Но публично объявлял это имя отец или его брат. Мать и ее сородичи одаривали при этом сородичей отца ценными подарками. Нередко эти подарки из сокровищ рода жены раздавал среди своих сородичей муж.

В некоторых легендах указывается, что сверхъестественные отцы дают имена своим детям от земных женщин, по анализ этих случаев показывает, что отец передает своим сыновьям имена своего отца и это вполне допустимая практика, не нарушавшая норм материнского рода. При кросскузенном браке устанавливались взаимобращные связи между двумя определенными родами и дед по отцу и внук были членами одного рода. Установившаяся таким образом связь между внуком и дедом, как членами одного рода, по традиции продолжала действовать и тогда, когда взаимные брачные связи между двумя определенными родами нарушались, и фактически дед и внук уже не были сородичами. Таким же образом деды передавали внукам и право пользования гербами. Эта традиция была использована для облегчения становления отцовской линии наследования.

Общинная и частная собственность

Большие общинные жилища, места рыбной ловли, охотничьи угодья, участки сбора ягод номинально считались еще родовой собственностью.

Согласно старым обычаям, жилище считалось общей собственностью живущей в нем общины. Право и обязанность соорудить его принадлежало родовой общине жены. Эта традиция, несомненно, указывала на древнюю матриликальность браков, когда брачная пара жила в доме родовой общины жены. Теперь же браки были патрилокальными, но строили дом сородичи жены, получая за это от мужа щедрые подарки. Все угодья в окрестностях селения были поделены между представленными в нем родами. Земли каждого рода имели определенные границы, и родовые участки перечислялись каждый раз при возведении на пост нового родового вождя.

В. Гарфильд, уделившая большое внимание изучению земельного вопроса у цимшиян, отмечает, что ко времени прихода на побережье «белых» у цимшиян не было свободных земель, все угодья были поделены между родами и домохозяйствами. Право на землю закреплялось длительностью пользования ею.

Ряд пережиточных явлений и указания фольклора свидетельствуют о том, что земля, находившаяся в общинной собственности определенной локализованной родовой общины, некогда обрабатывалась сообща большими домашними общинами, а глава каждой из них выступал как организатор этого коллективного хозяйства. Однако уже ко времени открытия северо-западного побережья Северной Америки цимшияне, как и другие племена северо-западного побережья, достигли значительного экономического развития, о чем свидетельствовало наличие у них последственного патриархального рабства и оживленной торговли.

Их потлачи указывали на то, что в руках отдельных лиц, главным образом у родовой знати, накапливалось большое состояние в виде мехов, кож, раковин и рабов, которые были по существу уже частной собственностью и определяли положение человека в обществе.

Отдельные лица, домохозяйства и роды занимали различное положение в обществе: одни были богаты и сильны, другие бедны и слабы.

Общинная собственность на земельные угодья держалась наиболее устойчиво. Однако под влиянием приобретаемой все большее общественное значение частной собственности на движимое имущество и на рабов происходили изменения и в формах собственности на землю.

К началу XIX в. рыболовные, охотничьи и ягодные угодья хотя и продолжали еще считаться общинной собственностью локализованной в данном селении родовой общины и вождь ее по традиции считался распорядителем и руководителем в использовании этих угодий, однако они были уже поделены и закреплены за отдельными домашними общинами. Наиболее сильные домохозяйства захватывали лучшие участки. Главы домашних общин и родовые вожди, выступая в качестве организаторов в обработке земли и распорядителей экономическими ресурсами общины, выделяли некоторые участки общинной земли в свое личное пользование и передавали их в пределах своей семьи своим наследникам как личную собственность, кроме того, личной собственностью вождя считались участки, захваченные родовой общиной в уплату долга у другого рода, а также вновь открытые угодья.

Выделение участков в собственность семей родовых вождей по существу положило начало распределению земли между отдельными семьями и выделению семьи вождя из общей массы сородичей.

В роде появились безземельные бедняки, жившие в домохозяйствах богатых сородичей на положении почти одипаконом с рабами.

Об этом же говорят описания в легендах цимшиян посемейной, парцелярной обработки угодий. За пользование родовыми угодьями сородичи обязаны были приносить вождю дань из продуктов своего труда в виде первинки со всех видов деятельности. Эти приношения были по существу зародышевой формой земельной ренты, являясь экономической формой реализации возникающей собственности на землю.

Родовые вожди выступают собственниками родовых земель как представители общины. Их наследственные имена, указывающие на название родового тотема или являющиеся именем предков рода, стали своеобразными титулами на родовую собственность. Однако права вождей на общинные земли связывались еще с определенными обязанностями. Сородичи, принося вождю дань из продуктов своего труда, в то же время ожидали, что в случае нужды вождь обязан оказывать им помощь. В некоторых легендах цимшиян родовые вожди изображаются заботящимися о благе своих сородичей, в них подчеркивается, что вождь обязан кормить людей в дни нужды, должен быть щедрым на угощения. Здесь мы имеем конкретный случай, замечательно подтверждающий справедливость положения Маркса и Энгельса, которые, говоря о развитии частной собственности, писали: «...вначале она все еще сохраняет большей частью форму общности (Gemeinwesen), но в дальнейшем развитии все более приближается к современной форме частной собственности»⁴⁸.

В повседневной жизни вожди цимшиян еще заняты тем же, чем занимаются и остальные сородичи. Они рыбачат вместе со своими братьями, племянниками, шуринами и рабами; сыновья вождя описываются в легендах как хорошие охотники. Жены и дочери вождей с другими женщинами и рабынями собирают ягоды. Рабы в хозяйстве играют еще роль простых помощников, выполняющих самую черную и тяжелую работу.

Вожди были также и военачальниками. В одной из легенд рассказывается о вожде, владеющем складом оружия, в другой легенде вождь вооружает воинов перед походом. Он отвечает за жизнь своих соратников и в случае гибели воина обязан компенсировать его смерть семье последнего.

Большая часть военной добычи оставалась в руках вождя. Благодаря экономической реализации собственности на землю и эксплуатации труда



Медная пластинка цимшиян

⁴⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. *Немецкая идеология*. М., 1956, стр. 67.

рабон и общинников в руках вождей цимшиян (как и других племен северо-западного побережья) скапливались большие сокровища. Все излишки производимых индейцами пищевых припасов поступали на межплеменной рынок и обменивались на предметы, составлявшие индейские сокровища, — медь, меха, раковины абелон, резные изделия из рога и кости, пуховые накидки «чилкат», а также на рабон.

Вовлечение индейцев в европейскую меховую торговлю с начала XVIII в. чрезвычайно ускорило вытеснение отношений частной собственности в их обществе и распад первобытнообщинных отношений.

В XIX столетии общество цимшиян представляется социально дифференцированным. На самом вершине социальной лестницы стояла родовая аристократия, «настоящие люди» (самгигет), в руках которых сосредоточивались главные богатства в обществе. Они и внешне отличались от простолюдинов богатыми одеждами и украшениями. Только у них были проткнуты уши для пошения украшений. Ближайшие сородичи родовой верхушки, их дети и наследники, не имевшие еще титульных имен, составляли особую категорию лиц, обозначаемую термином «тльгу уалксак», который Боас и Гарфильд переводят как меньшая знать⁴⁹. К этой же группе относились лица, обозначаемые термином тльгу-яокс или лык-яокс, в основе которого лежит термин яокс, которым обозначается потлач у цимшиян. Не указывает ли этот термин на людей, выдвинувшихся в знать через потлач, т. е. только благодаря богатству?

Большинство свободного населения цимшиян составляли рядовые члены родов, «тльгу-гигет» — маленькие люди, в массе которых происходил процесс дифференциации и выделения двух полюсов: на одном полюсе формировался класс родовой знати, узурпировавший родовые угодья, на другом полюсе — класс безземельной бедноты. О людях, не имеющих богатства и не устраивавших потлачей, говорили, что «люди без оленьих шкур подобны глилому дереву»⁵⁰.

В категорию маленьких людей попадало потомство от социально неравных браков (например, от брака вождя и простолюдинки); к детям от неравных браков применялись также термины «алкс» и «уа-зип» — люди «без происхождения», безродные⁵¹. В тексте одной из легенд так назван племянник вождя, родители которого умерли, не оставив ему ничего. Его также называли «младшим племянником». В доме брата матери он живет на положении бедного приживальщика. Но с помощью сверхъестественного покровительства он становится богат, женится на дочери своего дяди, и в легенде говорится, что он «теперь не бедняк, он стал человеком»⁵².

В каждом селении цимшиян были бедняки, у которых не было никаких прав на родовые угодья. Они жили в хозяйстве родовой вожди, работали на него за кров и защиту, что говорило о появлении отношений эксплуатации внутри рода. Бедняков называли людьми без происхождения, людьми без родственников⁵³. Эта категория людей находилась в совершенно определенном отношении к средствам производства, главными из которых были родовые угодья. Их права на эти угодья были полностью экспропрированы родовой знатью.

⁴⁹ F. Boas. Tsimshian mythology..., p. 496; V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 177.

⁵⁰ V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 308.

⁵¹ Там же, стр. 178.

⁵² F. Boas. Tsimshian texts «27 Bulletin Bureau of American Ethnology», Washington, 1902, p. 158.

⁵³ V. Garfield. The Tsimshian and their neighbours..., p. 29.

Рабство

На низшей ступени социальной лестницы находились рабы, составлявшие бесправную и наиболее эксплуатируемую часть общества цимшиян.

Благодаря работам В. Гарфильда институт рабства у цимшиян изучен значительно глубже, чем у других племен побережья. Она правильно ставит вопрос об экономическом значении рабов в обществе цимшиян, возражая ученым, утверждавшим, что рабов держали якобы только ради престижа, а не ради эксплуатации их труда.

Согласно данным В. Гарфильда, в середине XIX в. в Порте Симпсон каждый из девяти старейшин кварталов имел от 10 до 20 рабов, а главы пятидесяти родовых общин имели от 2 до 10 рабов каждый⁵⁴.

Для захвата рабов цимшияне делали специальные набеги на соседние племена тлинкитов, квакиютлей и атапасков (известно, что последние индейцы племени цацаут умерли в рабстве у цимшиян) и нападали даже на дальние селения своего племени. При этом старались лишь не брать в рабство членов своей фратрии, но готовы были обменять их на членов других фратрий или отдавали их в рабство своякам⁵⁵.

Рабы были в частной собственности, они составляли богатство индейца, на потлачах он кичился количеством рабов и ценой, уплаченной за них. Рабы жили в самой холодной части дома своего господина и работали вместе с его семьей. Как устанавливает тот же автор, рабы «выполняли тяжелую, мопотонную, неприятную работу. Мужчины ловили рыбу, грузили, разгружали, гребли, присматривали за лодками. Они помогали строить дома и делать лодки. Они изготовляли орудия и помогали во всех работах, не требующих специальной квалификации. Рабыни готовили рыбу и другие продукты для сушения, вываривали рыбий жир, собирали ягоды, заготавливали материал для плетения корзин и циповок, помогали в домашнем хозяйстве»⁵⁶.

Возджи, их жены и дети имели рабов для личных услуг, всюду их сопровождали. В фольклоре часто упоминается главный раб старейшины селения, обозначавшийся особым термином — wixa'Е (большой раб), которого старейшина посылал объявить жителям селения о своих решениях.



Девушка из зажиточной семьи цимшиян

⁵⁴ V. Garfield. The Tsimshian and their neighbours..., p. 30.

⁵⁵ Там же, стр. 29.

⁵⁶ Там же, стр. 29.

Попав в рабство, индеец терял все свои семейные и родовые связи и привилегии, его потомки оставались рабами. Сородичи могли выкупить из рабства своего родича. Но даже временное порабощение индейца, выкупленного затем сородичем, оставляло на нем печать рабства. Гарфильд приводит случай, когда на возвращенной из рабства девушке никто не женился и она осталась старой девицей, что было редким явлением в обществе цимшияп⁵⁷. Чтобы снять с человека позорное пятно рабства, даже кратковременного, необходимо было иметь много сокровищ для устройства потлача «восстаповления чести». Если такой потлач не был устроен, то человек, которого выкупили из рабства, все равно носил пятно его до смерти и даже в своем роде его положение мало чем отличалось от положения рабов.

Для выкупа из рабства члена семьи старейшины средства собирали все члены селения или квартала.

Род, будучи не в состоянии выкупить попавшего в рабство сородича, вычеркивал его из числа своих членов, и имя его переставало числиться среди наследственных имен рода. Но, несмотря на это, порабощение одного из сородичей все равно покрывало позором весь род.

При набегах на соседние селения индейцы особенно старались захватить в рабство людей из знатных семей, и тогда это было главной целью набега, так как в случае выкупа это обещало большую сумму, чем за простолюдина; в то же время порабощением человека из знатной и богатой семьи ей наносился не только материальный ущерб, но и накладывалось позорное пятно рабства. Очень характерный в этом отношении случай описывает В. Гарфильд.

Старейшина квартала Гитапо в Порте Симпсон, стремясь разорить и унижить один из не угодных ему богатых домов своего же квартала, женился на женщине из этого дома и тут же продал ее в рабство одному из тлинкитских вождей. Материнские дяди женщины выкупили ее из рабства. Старейшина вновь попросил ее замуж и так как дяди не рискнули ему отказать, он вновь продал свою жену в рабство. Сородичи вторично выкупили ее. Но когда старейшина в третий раз захотел на ней жениться, то ее дяди, прежде чем отправить племянницу к мужу, устроили потлач, на котором объявили, что отныне они считают ее мертвой и если ее муж вновь продаст ее в рабство, то выкупать ее они не будут и ее имя вычеркнут из списка родовых имен. Женщина вновь была продана мужем в рабство и умерла в неволе⁵⁸. В данном случае характерны два момента: во-первых, он свидетельствует о большой власти старейшины, которому дяди его жены не смеют отказать даже зная, что он продаст женщину из их рода в рабство; во-вторых, здесь показан способ, которым старейшина разоряет и унижает не угодных ему жителей селения, ибо своими действиями он не только разорил богатый и знатный дом, но и наложил на честь дома вечное пятно рабства.

Браки между свободными и рабами осуждались. Но люди держали рабынь-наложниц, а богатые женщины имели нередко рабов-любовников⁵⁹, обычно эти рабыни и рабы происходили из знатных семей и родов в своих племенах. Дети наложниц оставались рабами, если их богатые отцы не устраивали обряда усыновления их в род в качестве племянников или племянниц.

Хозяин сохранял право собственности и на детей принадлежавших

⁵⁷ V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 274.

⁵⁸ Там же, стр. 272.

⁵⁹ V. Garfield. The Tsimshian and their neighbours..., p. 29.

ему рабынь. Рабам иногда давали свободу на потлачах, что было, но представлениям цимшиян, равносильно разрушению имущества. Например, когда давалось почетное имя дочери вождя, то обычно отец ее освобождал рабыню.

В легендах нередко описывается принесение в жертву рабов в связи с постройкой дома или установлением тотемного столба. Трупы убитых рабов бросали в ямы, в которые ставили тотемные столбы.

Имелись случаи, хотя и редкие, долгового рабства. Чаще всего в уплату долга захватывались угоды должника вместе с его именем — титулом. Это было, по-видимому, более выгодным, чем порабощение человека. Более мягкой формой воздействия на должника было высмеивание его публично на потлаче.

Сэпир приводит несколько почетных наследственных имен цимшиян подразделения писка, значение которых он расшифровывал как «отец раба» по имени такой-то или «бабка раба» такого-то; он отмечает, что в данных именах приставка к имени раба означает не родство, а владение⁶⁰. По-видимому, это указывает на ранний этап патриархального рабства, когда зарождающиеся в основе своей классовые отношения облекались еще в форму родственных отношений. Эти почетные имена, можно предполагать, носили скоробогачи, не имевшие почетных наследственных имен, указывающих на тотем рода. В знать они продвинулись как богатые рабовладельцы, на это указывают и загропьявшиеся за ними имена, ставшие затем наследственными в данной семье и создавшие новую родословную.

Формы наследования

Имущество индейца по традиции еще считалось собственностью материнского рода, но наследовал его не весь род, а племянник, старший сын старшей сестры. Племянники играли важную роль в жизни индейца. Но если у хайда племянники переселялись к материнскому дяде еще мальчиками, то у цимшиян они переселялись из дома отца в дом материнского дяди только с наступлением совершеннолетия. Они трудились вместе с ним, составляли его дружину и мстили за оскорбление или смерть дяди. Дядя в свою очередь обязан был заботиться о положении племянника в обществе. Он платил, например, шаману за обучение племянника. Виру оплачивал также дядя убийцы.

По и в обычай авункулата пропало влияние отношений собственности. Особенным уважением в глазах дяди пользовался племянник, имеющий богатого отца. Племянники-сироты, как рисуется во многих легендах, живут у дяди на положении безродных бедняков.

В то же время укрепление патриархальной семьи выдвинуло на первый план более приемлемого, чем племянник, наследника, а именно брата индейца. В лице брата совмещались два преимущества: с одной стороны, переход имущества в руки брата не нарушал право материнского рода, и в то же время имущество оставалось в пределах данной семьи. Племянник же был представителем только материнского рода. В половине зарегистрированных у Гарфильда случаев наследником является уже брат умершего. Но все эти случаи характеризуются ею как спорные, сопровождавшиеся разногласиями⁶¹. Это, несомненно, указывает на то, что наследование братом является новшеством по сравнению с закрепленной традицией практикой наследования племянником.

⁶⁰ E. Sapir. Указ. соч., стр. 26.

⁶¹ V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 179.

Материнская линия наследования земельных угодий у цимшиян была чрезвычайно устойчивой: «По сегодняшней день,— писала В. Гарфильд в 1939 г.,— ни один индеец не передал земельных прав сыну»⁶². Однако существовала уже практика, согласно которой сын мог пользоваться земельными угодьями домохозяйства отца до смерти последнего. Но использование родовых угодий отца ограничивалось: индеец мог ими пользоваться только для удовлетворения своих непосредственных нужд и осуждался, если добытые здесь продукты он использовал для устройства потлача. После смерти индейца сыновья его должны были присоединиться к своим материнским дядям, землями которых они имели право пользоваться.

Фольклор цимшиян отразил противоречия, возникавшие между племянниками индейца и его сыновьями. Часты указания на присутствие в одном домохозяйстве племянников и сыновей индейца. Но племянник признается законным наследником, и захват сыном имущества отца вызывает возмущение племянников. Гарфильд описывает случай, когда сын вожди побил двух племянников отца и завладел медными пластинами, предназначенными племянникам. Вся родовая община была этим возмущена и все ожидали, что вождь накажет сына. Однако этого не случилось, и сородичи вынуждены были поехать в другое селение, где вождем был брат этого вождя, приходившийся также дядей обиженным юношам. Этот дядя отомстил за своих племянников. А когда умер вождь, давший в обиду своих племянников, никто из сородичей его не стал хоронить, оплакивали умершего только его жена и рабы⁶³. Так наказан был отступник от родовых норм.

Богатые индейцы в своем стремлении передать имущество детям и жене нередко прибегали к использованию древнего обычая усыновления в род. Индеец устраивал дорогостоящий обряд принятия в свой род жены в качестве сестры; имются указания на адаптацию отцом в свой род дочери или в качестве племянницы⁶⁴, или в качестве сестры⁶⁵; сын усыновляется в качестве племянника⁶⁶. Но эта практика возникла не ранее конца XIX — начала XX в. и встречала сопротивление рода.

Барбо описывает случай, когда один из вождей гитксан, устанавливая тотемный столб в память о своем предшественнике дяде, хотел в связи с этим торжеством принять в свой род, т. е. «усыновить» своего сына. Но этому воспротивились его материнские родственники и попытка не удалась⁶⁷.

Вмешательство канадского законодательства содействовало ускорению процесса становления патриархального наследования у цимшиян. Это раньше всего коснулось собственности на жилище.

Вместе с выделением многоампой семьи развивалась тенденция к постройке односемейных домов. Богатые индейцы стремились построить дом на одну семью своими средствами, всячески устранив племянников и свояков от помощи при постройке и заменив их труд трудом сыновей как своих будущих наследников. Однако сородичи зорко следили за этим и старались каким-либо образом приложить свою руку к постройке, чтобы придать дому характер родовой собственности.

Противоречивые тенденции в этом вопросе чрезвычайно обострились, дело доходило до конфликтов, разбирательством которых занимался канадский суд. Последний неизменно признавал сына и жену индейца законными наследниками, община же отстаивала права его племянников на наследство.

⁶² V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 292.

⁶³ V. Garfield. Указ. соч., стр. 264—265.

⁶⁴ Там же, стр. 189, 231.

⁶⁵ Там же, стр. 197; F. Bois. Tsimshian mythology..., p. 500.

⁶⁶ Там же, стр. 189, 231, 272.

⁶⁷ M. Barbeau. Totem poles of the Gitksan..., p. 45.

Развитие соседских связей

Колонизация северо-западного побережья коснулась непосредственно цимшиян значительно позднее, чем тлишкитов и хайда. Путешественники и скупщики мехов появились на землях цимшиян не ранее 1830 г., хотя железные изделия и другие фабричные товары проникли к ним значительно раньше. Уже в конце XVIII в. они были вовлечены и в пушную торговлю, которая вызвала переселение цимшиян на морское побережье.

Известно, что жители девяти поселений, расположенных по нижнему течению р. Скина на протяжении 150 миль от устья реки, к концу XVIII в. имели уже общее зимнее поселение на морском побережье — Метлакатла. «Первоначальное поселение, обычно обозначаемое как Метлакатла, — шесть Гарфильд, — представляло собою по существу девять самостоятельных деревень, в каждой из которых жили выходцы из девяти поселений на реке Скина и их потомки»⁶⁸. Старые девять поселений на реке были в основном оставлены, покинувшие их жители сохранили лишь права на рыболовные и охотничьи угодья в их окрестностях.

Если поселения на реке состояли из нескольких больших общинных домов или групп домов, расположенных по родовому принципу, то большое поселение на морском побережье было организовано уже не по родовому, а по территориальному признаку.

Выходцы из одного приречного поселения обосновывались на побережье вместе, на местах своих старых летних стоянок, занимая отдельную часть селения или квартала, за которым закреплялось название старого речного селения. Таким образом был заселен позднее Порт-Симпсон, основанный в 1834 г. компанией Гудзонова Залива на пл-ове Цимшиян как торговый пункт, ставший вторым крупным поселением цимшиян на побережье. Побережье полуострова было традиционным местом отдыха цимшиян на их длинном пути от р. Скины к устью р. Пасс, где они ловили рыбу-свечу, и каждое приречное селение и каждый квартал в Метлакатла соответственно имел на побережье полуострова свое наследственное место стоянки.

Открытие торгового поста повлекло за собой переселение большого количества цимшиян из Метлакатлы в Порт-Симпсон. Здесь они селились также согласно прежнему принципу: жители каждого квартала из Метлакатлы селились в Порт-Симпсоне вместе, строя дома на местах своих наследственных стоянок, и каждый вновь образованный квартал закрепил за собой название старого речного селения.

В 1867 г. в Порт-Симпсоне было девять кварталов с общим числом жителей 2300 человек. Таким образом, при заселении приморских поселений решающее значение имела уже не столько принадлежность к роду, сколько принадлежность к определенному селению на реке, познание которого служило как бы объединяющим началом на новом месте, хотя внутри квартала в расположении домов сохранялся еще родовой принцип.

Так родовой принцип разбивки поселений постепенно заменялся территориальным. Этот территориальный принцип поселения свидетельствовал о значительном развитии соседских связей еще в старых приречных селениях цимшиян. Эти связи складывались наряду с сохранявшимися еще значение родовыми связями.

Основной причиной развития соседских отношений были хозяйственные мероприятия, регулярно предпринимавшиеся всеми жителями селения. Главное значение имели ежегодные дальние поездки всем селением сообща с низовой р. Скина по морю к рыбалкам у устья р. Пасс. Не меньшее зна-

⁶⁸ V. Garfield. The Tsimshian and their neighbours..., p. 33.

чение имело совместное владение местами временных стоянок на пути экспедиций. Судя по имеющимся материалам, и участки ловли рыбы-свечи были закреплены за селениями в целом⁶⁹. Подобная организация ловли рыбы-свечи, которая в экономике индейцев имела не менее важное значение, чем лосось, объединила в производственном процессе всех жителей селения, независимо от их родовой принадлежности.

Переселение индейцев на морское побережье повлекло за собой дальнейшее укрепление соседских связей. Об этом свидетельствуют частые указания в фольклоре на то, что жители квартала в Метлакатла совместно выезжают не только на ловлю рыбы-свечи, но и на свои рыбалки лосося по р. Скина, в местах их старых поселений, или что женщины квартала совместно ездят собирать ягоды на участках в окрестностях старых поселений на реке.

Ярким выражением укрепления соседских связей у цимшиян было выделение из среды родовых вождей старейшин селений.

Вопрос о непосредственных причинах появления старейшин селений у цимшиян исследователями не ставился, и дальше констатации факта, что у цимшиян были «племенные» вожди, дело не шло. В. Гарфильд даже писала, что у цимшиян имела место межплеменная политическая организация, чего не было у других сенроамериканских племен⁷⁰. Учитывая применение ею термина племя к селению, очевидно, что под «племенным вождем» Гарфильд имеет в виду старейшину селения. «Межплеменным» же вождем она называет старейшину селения в тех случаях, когда в период распада старого приречного селения он сохранил свою власть над жителями его, независимо от их нового места поселения. Но такие случаи, по-видимому, были редки, потому что, как указывает сама Гарфильд, большей частью старые селения на реке оставались вообще⁷¹, а влияние старейшины селения в новых больших деревнях на морском побережье ограничивалось пределами квартала.

Несомненно Гарфильд права, что выделение старейшин произошло до переселения цимшиян на побережье, именно в селениях на реке⁷², но она не указывает причин их выделения.

Нам представляется несомненным, что старейшина селения выдвинулся первоначально как организатор дальних рыболовных экспедиций, предпринимавшихся селением сообща. Процесс выделения старейшины представляется поэтому вполне естественным, когда возникающая в нем потребность служила для этого достаточным побуждением. Не случайно среди обязанностей старейшины авторки на первом месте отмечают определение им времени выезда жителей селения на рыбалки рыбы-свечи и руководство ими в пути и на этих рыбалках. Функции старейшины, как организатора производственной деятельности, по-видимому, кончались вместе с окончанием сезона ловли рыбы-свечи и возвращением индейцев в зимнее селение. На ловлю лосося жители селения, в том числе и сам старейшина, разъезжались по своим угодьям отдельными домохозяйствами. При старейшине оставались «люди, не имевшие своих участков ловли лосося»⁷³.

Но в дальнейшем вместе с развитием торговли и ростом богатств власть старейшины укреплялась. Он нередко выступал организатором и посредником в торговых делах жителей своего селения, стремясь захватить торговлю в свои руки. Старейшина одного из кварталов Порт-Симпсона,

⁶⁹ F. Boas. *Tsimshian mythology...*, p. 408.

⁷⁰ V. Garfield. *The Tsimshian and their neighbours...*, p. 33.

⁷¹ V. Garfield. *Tsimshian clan and society...*, p. 175.

⁷² V. Garfield. *The Tsimshian and their neighbours...*, p. 34.

⁷³ Там же, стр. 16.

например, в середине XIX в. монополизировал всю торговлю между жителями р. Скина и Порт-Симпсоном и взимал пошлину со всех товаров, транспортировавшихся по реке. Пост старейшины считался уже наследственным.

В поселениях на побережье жители каждого квартала выбирали своего старейшину, наследственная линия которого шла от старейшины старого приречного селения. Обычно старейшиной признавался вождь наиболее выдающийся в селении родовой общины.

Старейшина наиболее богатого и многочисленного квартала признавался общим главой всего селения. И его место стало наследственным в определенной семье.

Главным старейшиной в Порт-Симпсоне, например, считался Тлегех, вождь рода Орла в квартале Гиспахлаотс. Но выше его среди цимшиян почитался старейшина сел. Гиткхала по имени Дзибаза. Имя старейшины переходило к его наследнику — брату или племяннику и таким образом устанавливалась как бы наследственная династия ⁷⁴.

Однако встречающиеся изменения в именах генеалогий старейшин свидетельствовали о приходе к власти новых родовых вождей и глав домохозяйств, вследствие вымирания семьи старейшины или по другим причинам.

В середине XIX в. в Порт-Симпсоне было девять старейшин кварталов и 50 вождей родовых общин, составлявших вместе родовую знать, эксплуатировавшую основную массу населения.

Старейшине селения или квартала подчинялись все жители его независимо от их родовой и фратриальной принадлежности. По отношению к нему они несли те же обязанности, что и по отношению к родовым вождям. Они обязаны были им, как и родовым вождям, первыми плодами своего труда: первой рыбой, первыми ягодами, первой дичью и т. д. В одном из преданий цимшиян говорится, что в старину жители каждого селения обычно ловили один или два дня лососей для своего старейшины, а женщины собирали для его жены ягоды в течение нескольких дней. Старейшине отдавалась также часть доходов от торговли. Общинники строили дом для старейшины и снабжали его средствами для устройства обрядов и потлачей.

Согласно сообщению Боаса, жители сел. Гиткада считались данниками старейшины квартала Гитвульгетс в Порт-Симпсоне и платили ему ежегодную дань рыбой, жиром, ягодами и кожей. Старейшина же сел. Гиткхала получал дань с жителей сел. Гитлаоп ⁷⁵. Богатства старейшины были более значительны, чем богатства родовых вождей, получавших приношения лишь от своих сородичей.

Фольклор цимшиян подчеркивает необыкновенное богатство и знатность старейшин. По представлениям народа старейшина должен иметь незапятнанную рабской кровью генеалогию, он должен быть способным руководителем, хорошим оратором, человеком хорошего поведения и вкуса: гордым и заносчивым с чужеплеменниками, смиренным и щедрым по отношению к своим односельчанам.

Новый старейшина должен быть утвержден всеми жителями селения и признан старейшинами соседних селений. Наследовать старейшине мог старший из братьев или старший сын его старшей сестры. Выбор определялся богатством, способностями, возрастом и опытом кандидата. Утверждение зависело также от физических качеств наследника: косноязычный, например, не мог быть избран старейшиной.

⁷⁴ F. Boas. Tsimshian mythology..., p. 497.

⁷⁵ Там же, стр. 510.

Пресмника умершего старейшины объявляли на похоронах последнего, но окончательное его утверждение производилось позже, причем не всегда утверждался объявленный избраник. Утверждение старейшины сопровождалось грандиозным потлачем, поэтому он и его сородичи должны были располагать достаточным имуществом.

Однако власть старейшин ограничивалась советом вождей родовых общин селения или квартала. Вожди были советниками старейшины. Решения последнего пуждались в поддержке совета вождей, и решения совета вождей были обязательны для старейшины. В случаях поступков, не одобренных советом вождей, старейшина лишался их поддержки.

В. Гарфильд описывает, например, такой случай: когда старейшина передал своему сыну медную пластину, купленную селешем для его племянника как будущего наследника, жители селения были позмущены этим и после смерти старейшины они отказались дать средства на соответствующие его сану пышные похороны и обряд возведения на пост его пресмника ⁷⁶.

Свои внутренние дела каждая родовая община решала сама. Старейшина квартала не имел права вмешиваться в них, однако с его мнением считались.

Между семьями старейшин устанавливались взаимобрачные связи. Например, старейшины квартала Гиспахлаотс Порт-Симпсона и сел. Гиткхала женились на сестрах друг друга.

Для усиления своего влияния на народ старейшины со временем закрепили за собой определенные права в обрядовой жизни. Тотемный культ оставался родовой религией, и старейшины имели к нему отношение лишь в пределах своей родовой общины. По в обрядности, связанной с культом духов-помощников, старейшина играл в селении руководящую роль. По представлениям цимшиян, он пользовался покровительством самых могущественных и самых опасных для людей духов, на это указывали и его обрядовые имена. Старейшина же был руководителем религиозных братств. Правом старейшины было открывать зимний сезон обрядовой жизни индейцев. По окончании зимнего обрядового сезона старейшина «очищал» жилища от влияния сверхъестественных сил. Отправление первых посвященных обрядов детей было также привилегией старейшины. Он объявлял о готовности ребенка к инициации в религиозное братство. Все обрядовые услуги старейшины стоили очень дорого, значительно дороже, чем услуги родовых вождей. Поэтому посвященные обряды могли проходить только дети богатых индейцев.

За 100 лет активной колонизации и заселения Британской Колумбии канадцами развитие политической жизни в обществе цимшиян шло по линии потери влияния старейшинами и вождями и подчинения индейцев канадской администрации.

* * *

Из всего изложенного очевидно, что общественное устройство цимшиян дает нам своеобразную картину переходного этапа от материнского рода к классовому обществу.

С какой бы стороны мы не рассматривали общественную жизнь цимшиян, мы всюду обнаруживали наличие качественных переходов от первобытно-общинных отношений к отношениям, основанным на частной соб-

⁷⁶ V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 183—184.

ственности. Каждый институт в обществе цимшиян, говоря словами К. Маркса, «был чреват своей противоположностью»⁷⁷.

Мы видим в их общественной жизни яркий пример того, как «возникающее частное богатство пробивает первую брешь в родовом строе»⁷⁸.

Вместе с ростом общественного значения частной собственности идет процесс стапвления патриархальных норм и отживание норм материнского рода, которые, однако, проявляют чрезвычайную устойчивость, оказывают упорное сопротивление новым отношениям.

В условиях развивавшегося имущественного неравенства и устойчивости некоторых норм материнского рода складывались новые институты, специфичные только для этого переходного периода. В этих институтах как бы сосуществовали черты двух эпох: отживающего материнского рода и развивающегося классового общества. Одним из таких институтов был потлач.

Потлач

Специальным путем устанавливалось общественное значение частной собственности на движимое имущество. Как уже отмечалось выше, все изделия, производимые в обществе цимшиян, обменивались на предметы, в которых шло накопление сокровищ. Эти сокровища по существу были уже частной собственностью, однако и в отношении ее сохранялась видимость коллективности, правда, в меньшей степени, чем в отношении недвижимой собственности.

Община вела учет частных богатств и предъявляла на них определенные права, требуя их раздачи.

Общественное мнение было против владения частными богатствами. Как только сокровища накапливались в большом количестве, общественное мнение требовало их раздачи.

Институт потлача и возник как форма перераспределения частных богатств на этом переходном этапе общественного развития.

Потлач цимшиян хорошо изучен и описан в трудах В. Гарфильд⁷⁹, поэтому мы не будем задерживаться на его конкретных деталях. Остановимся лишь на интересующих нас общих вопросах. Можно согласиться с положением В. Гарфильд, что «потлач проникал во все стороны жизни цимшиян»⁸⁰. Действительно, как убедительно свидетельствуют многочисленные материалы, собранные Ф. Боасом, М. Барбо и самой В. Гарфильд, потлач был фокусом всей общественной жизни цимшиян. В этом институте наиболее ярко проявлялись исторически сложившиеся в их обществе социальные отношения, религиозные воззрения и обрядовая жизнь народа. С потлачем связывалось развитие устного творчества, народного театра, музыкального, песенного и хореографического искусства цимшиян.

Однако нам представляется неверным положение В. Гарфильд, что потлач «был основой экономической системы цимшиян, стимулом к накоплению богатства и одним из источников приобретения богатства»⁸¹. Основой экономической системы цимшиян был, конечно, определенный уровень развития производительности труда в их обществе, определенные формы собственности на средства производства и прежде всего на землю как главное средство производства.

⁷⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 12, стр. 4.

⁷⁸ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства стр. 102.

⁷⁹ См. ее работы, упомянутые выше.

⁸⁰ V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 216.

⁸¹ Там же.

Положение человека в обществе цимшиян, как и у соседних с ними племен, определилось его происхождением и богатствами, которые он сумел скопить и публично раздать. Очевидно, что стимулом к накоплению был не институт потлача, как писала Гарфильд, а общественное значение частной собственности, определявшей место человека в обществе. Через потлач, как институт перераспределения частных богатств, лишь проявлялось это значение частной собственности.

Нельзя также считать потлач способом приобретения богатства. Имушце и на потлачах ничего не приобретали. Сокровища распределялись среди богатых гостей. Люди, которые не могли ни устраивать самостоятельные потлачи, ни вносить богатств в фонд потлача, устраиваемого богатым сородичем, на потлачах или ничего не получали или получали столь мизерные подарки, например, обрывки одеяла, от которых нельзя было разбогатеть. У цимшиян устроителями потлача были старейшины селения, родовые вожди и главы состоятельных домохозяйств. Но в этом мероприятии могли участвовать и состоятельные, но не родовитые индейцы, внося свои сокровища в общий фонд распределяемого на потлаче имущества.

Раздаваемое на потлаче имущество накапливалось индейцем в течение нескольких лет. Непосредственными помощниками его в этом деле были племянники (сыновья сестры) и младшие братья. Помощь ближайших кровных родственников считалась обязательной. Надеялись также на помощь и более отдаленных и особенно состоятельных сородичей. Однако сами вожди не помогали сородичам в устройстве потлачей. Человек более низкого, чем вождь, ранга ожидал помощи только от членов своей домашней общины.

В квартале Гинахапгик в Порт-Симпсоне считалось, например, что члены домашней общины Медведь-гризли и домашней общины Ави должны помогать друг другу, так как и педалеком прошлом они были «одним домом»⁸².

Человек мог также просить помощи имуществом в домашней общине отца и в общине свояков, но их помощь рассматривалась как займ, который должен быть со временем оплачен⁸³. Это были своеобразные займы, носившие особое название *xwal*. Под терминами «*xwal*» и «*xgel*»⁸⁴ (у Гарфильд) в текстах Боаса — «*gekl*»⁸⁵ имеются в виду две ранние формы товарного обращения: «*xwal*» (*x* — есть, *wal* — делать, быть, т. е. быть — есть) обозначает раннюю форму займа, который делает индеец в роде жены или в роде отца, что часто совпадало. Термин же «*xgel*» обозначает плату за продукты питания (в одной легенде цимшиян, например, люди платят *xge!* юноше за продукты питания шкурами лося, рабами, лодками и пр., в результате чего он становится богатым)⁸⁶.

Оплата религиозных услуг старейшины также обозначается термином *xge!*. Этим же термином обозначается дань сородичей своему вождю, а также имущество, родданное в роде отца⁸⁷. Гарфильд переводит *xge!* как обозначение безвозвратных подарков.

Отсутствие установленного процента по займу свидетельствовало о ранней форме этого института. Размеры процента определялись состоянием

⁸² V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 193.

⁸³ Там же, стр. 193—194.

⁸⁴ Там же, стр. 339.

⁸⁵ F. Boas. Tsimshian texts..., p. 186.

⁸⁶ Там же, стр. 186.

⁸⁷ F. Boas. Tsimshian mythology...

должника. Чем дороже он оплачивал заем, тем выше поднимался его престиж. Точно так же цена за товары и оплата труда зависела от положения покупателя и продавца. Вожди обязаны были платить за товары и за услуги дороже, но и покупать у вождя и пользоваться его услугами стоило дороже.

Средства для потлачей, устраиваемых старейшинами селений и кварталов, составлялись из их собственных накоплений, а также из приношений и труда каждого взрослого жителя селения или квартала. Перед устройством потлача старейшина созывал членов домохозяйств и обращался к ним за помощью, вызывая каждого главу в порядке его общественного положения. На одном потлаче возведении старейшины квартала Гитдзиос в Порт-Симпсоне, например, средства складывались следующим образом: сам кандидат внес 40 долл., главы домохозяйств дали по 10 долл., молодые мужчины — по 5, юноши — по 2, две богатые женщины внесли по 15 долл.⁸⁸

На потлаче сокровища, накопленные самим старейшиной, и приношения глав домохозяйств квартала или селения публично подсчитывались, при этом называлась сумма и имя каждого вкладчика. Сокровища вождя складывались отдельно от приношений глав домохозяйств.

Раздача сокровищ предшествовала более или менее сложная обрядность в зависимости от главного повода к устройству праздника. Вступление на пост нового вождя обставлялось наиболее сложной обрядностью. Оно требовало особенно щедрой раздачи богатств, так как кандидат на пост вождя должен был показать, что он действительно первый человек в роде и по происхождению и по богатству. Только в этом случае он вправе был занять место вождя.

Чтобы собрать нужное количество имущества, провозглашение нового вождя очень часто откладывалось на один-два года после смерти старого вождя. В этот период наследник исполнял обязанности вождя, но не носил еще его наследственного имени, и место его могло оспариваться другими претендентами.

Основным стержнем обрядности в связи с возведением на пост нового вождя было установление пресмственной связи между ним и мифическим предком рода. Этим обосновывались и освящались права и привилегии вождя. Вождь рода считался приемником родового предка и был носителем родового культа.

В обряде вступления на пост нового вождя сохранялись яркие черты тотемизма.

Самый термин «яоку», которым цимшияне обозначали потлач, по-видимому, был обозначением древнего тотемного обряда, состоявшего из инсценировки эпизодов, описываемых в генеалогическом мифе, показа изображений тотемов и наконец раздачи имущества, которое представлялось как мех, кожа и мясо животного-тотема.

Значение яоку как тотемного обряда подчеркивается у цимшиян тем, что обряды, связанные с культом индивидуальных духов-помощников и с шаманством, обозначаются особым термином «халиит». Эти два обозначения имеют свою специфику и никогда не смешиваются. Хотя, как отмечает Гарфильд, иногда обряды халиит являются частью праздника яоку⁸⁹, но их всегда выделяют и отличают от тотемного культа.

Грань между тотемизмом и почитанием духов-помощников была настолько существенна, что у цимшиян были два класса художников: одни,

⁸⁸ V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 206—207.

⁸⁹ Там же, стр. 192.

обозначавшиеся специальным термином «гитсопки», изготавливали только изображения духов-помощников (*paŋhoŋhs*). Их обучение и последующая работа окружены были тайной. Они связаны были с тайными обществами. Эта профессия была наследственной в определенных семьях. Другие — «укгиляс», обычные скульпторы, которые делали только изображения тотемов, они работали открыто без каких-либо секретов⁹⁰.

Термин *яоку* в применении к потлачу свидетельствует о том, что у *цимшиян*, как и у *тлпикитов*, самым главным поводом для перераспределения богатств был использован древний тотемный обряд.

Участники потлача *цимшиян* всегда делятся на две половины, представляющие собою две тотемные экзогамные секции: членов рода и фратрии матери и членов рода и фратрии отца. Члены каждой половины носят на потлаче знаки своих родовых тотемов, одеты в обрядовые костюмы, представляющие тотемов. Эти костюмы надеваются только в случаях *яоку*, остальное время они хранятся в сундуках как священные реликвии рода.

Описывая один из потлачей *цимшиян*, Гарфильд сообщает: «Перед рассветом в день потлача несколько человек клана (фратрии Волка, к которому принадлежал устроитель потлача.— Ю. А.) прошли по деревне с волчьим воем... Позднее деревню обошли посланцы с приглашением на потлач»⁹¹. Женщины этой фратрии, нарядившись в волчьи шкуры и головные уборы с изображением головы волка, завывая по-волчьи, притаскивали в дом на потлач ухлопившихся от этого гостей⁹².

Только во время *яоку* можно было продемонстрировать изображения родовых тотемов. Наиболее монументальным способом этой демонстрации было установление тотемных столбов у дома вождя. Оно приурочивалось к провозглашению нового вождя. Скульптурные фигуры на этих столбах рассказывали о содержании генеалогического мифа данного рода, о подвигах его предков, а иногда и о приключениях самого собственника столба. При установлении столба вновь и вновь рассказывался генеалогический миф рода, объяснявший каждую изображенную на столбе фигуру. Тотемный столб был одновременно намятником предкам рода и знаком величия и богатства их живого представителя. Чем выше ранг вождя, тем выше его тотемный столб, тем искуснее покрывающая его резьба. Барбо приводит рассказ о вражде, возникшей между двумя вождями (фратрии Воропа и фратрии Касатки) в одном из селений Пасс из-за высоты столба; каждый стремился поставить самый высокий столб и помешать сделать это другому. Борьба закончилась тем, что один из вождей был предательски убит собственным племянником⁹³. Столб был предметом гордости вождя и он, не жалея средств, стремился сделать его достойным знаком своего величия. Средства на установку столба требовались огромные. Поэтому, нередко изготовление и установка столба растягивались на несколько лет.

Помимо оплаты скульптора, которая должна быть тем щедрее, чем выше себя считает вождь, установка его тотемного столба должна была сопровождаться щедрой раздачей богатств. Помимо этого, нередко в яму под столб закапывались трупы специально для этого убитых рабов, медные пластины и другие ценности. У Барбо в описании установки одного столба, имевшей место, вероятно, в конце XIX в., сообщается, например, что в яму под столбы было брошено 20 новых ружей и другие ценности — одеяла, котлы, одежда⁹⁴. Первоначально это были, несомненно, жертвы

⁹⁰ M. Barbeau. Totem poles, vol. 2, p. 789—790.

⁹¹ V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 205.

⁹² Там же, стр. 206.

⁹³ M. Barbeau. Totem poles, vol. 1, p. 236.

⁹⁴ Там же, стр. 31.

тотемам, изображенным на столбе. Позже эти жертвоприношения постепенно теряли культовый смысл и приобретали значение показа богатства вождя и его пренебрежения этим богатством. Последнее качество особенно высоко ценилось в обществе индейцев.

Один из сородичей отца, устроителя потлача, рассказывал на потлаче генеалогическую легенду рода последнего, объявлял его новым имя и перечислял уголья, во владения которыми он вступал, приняв имя родового предка. Это правило было настолько строгим, что еще на потлаче в 1931 г., при возведении в ранг нового вождя, отцом которого был европеец, индейцам пришлось искать человека из своей среды, который мог бы выполнить функции сородича отца. Характерно, что выбор пал на сородича деда со стороны матери, что указывало на древнюю традицию, согласно которой мужья жепцин данного рода происходили из одного рода.

В нить рассказа о приключениях и похождениях родовых предков вплеталась родословная вождя, история возникновения родовых прав на определенные уголья и привилегии. Затем выступали именитые гости из рода и фратрии нового вождя, в своих речах вновь и вновь пересказывавшие отдельные эпизоды генеалогического мифа, оправдывавшие законность прав данного индейца на место вождя. Содержание генеалогического мифа было сюжетом исполнявшихся на потлаче песен, плясок и инсценировок. Вожди-гости или специальные лица, выступавшие от их имени, приветствовали нового вождя, называя его братом. Празднество сопровождалось обильным угощением гостей. Обычно еды подносилось значительно больше, чем гость мог съесть и оставшуюся пищу гости уносили с собой. Перед началом угощения женщины-хозяйки одаривали гостей шелковыми платками или кусками материи, которые назывались «посудой для оставшейся пищи». Раздаваемая пища (даже закупленная в лавке фактории) объявлялась национальными блюдами, приготовленными из продуктов с определенных угодий, которыми владел (или вступал во владение) вождь. Например, суп назывался морской травой с угодий вождя на острове Дуидас, мясо — медведем-гризли с охотничьего участка вождя на р. Скине, десерт — дикими яблоками с участка, где их собирала семья вождя⁹⁵.

Новый вождь, одевшись в традиционный обрядовый наряд, символизировавший одновременно тотемное животное и предка рода, являлся людям их живым воплощением, носителем родовых прав и привилегий. Сородичи выносили имущество, приготовленное для раздачи. Вождь стоял в своем наряде с прижатой к груди медной пластиной, в то время как его помощники выкликали имена гостей и раздавали подарки. Сородичи вождя подарки не получали, выступая номинально собственниками раздаваемых сокровищ. Считалось, что даже члены его фратрии не должны получать подарков. Однако члены фратрии устроителя, не являвшиеся его непосредственными сородичами, получали маленькие подарки, носившие специальное название багэскт — «проба», так как они все же были гостями⁹⁶.

Щедрыми потлачами сопровождалось сооружение нового дома. Так как жилище носило общинный характер, то в сооружении его принимали участие все члены рода, независимо от того, будут они в нем жить или нет. Даже женщины, живя в доме мужа, помогали своим сородичам в постройке или ремонте дома. Глава домохозяйства был инициатором этого мероприятия. Он же нес и главную часть связанных с ним расходов.

⁹⁵ V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 213.

⁹⁶ Там же, стр. 201.

Сородичи его помогали лишь в заготовке строительного материала и продуктов для угощения.

Устаповление домовых столбов, сооружение стен и крыши было обязанностью членов рода и фратрии отцов, жены и спянок. Мужчины же данного рода сооружали лишь платформы внутри дома и выполняли необходимые отделочные работы. По окончании постройки устраивался обряд ослиячения нового дома и дачи ему наследственного родового имени, указывавшего на тотем рода главы домашней общины. За этим следовал пир, раздача нищих припасов и накопленных сокровищ. Здесь интересно отметить то обстоятельство, что раздаваемая гостям пища называлась продуктами, добытыми с охотничьих и рыболовных угодий шуринов главы домохозяйства⁹⁷. Это, несомненно, было указанием на прежнюю матрилокальность браков, когда дом сооружала семья жены, она же и устраивала праздник новоселья.

Под влиянием колонизации в устройство жилищ цимшиян был введен ряд новшеств. Появились окна, прорезавшиеся в степе, которая раньше разрисовывалась тотемными изображениями. Как бы заменив эти изображения, окна стали считаться знаками богатства, высокого происхождения главы домохозяйства. Дверь на шарнирах также стала предметом гордости. Позже дома стали строить из фабричного теса с дереляющим полом, появился потолок. Сначала из нового материала строились дома старого типа. Затем в подражание европейским образцам появились двухэтажные дома, но большие, многокомнатные, вмещавшие родовую общину и строившиеся совместным трудом родовой общины и ее свояков. Еще в 1939 г. В. Гарфильд застала у цимшиян большие двухэтажные дома, насчитывавшие от 8 до 20 комнат и вмещавшие большие семейные общины, «похожие на прежние домашние родовые общины»⁹⁸. В сооружении этих домов упорно сохранялся общинный принцип.

Отцы и материнские дяди устраивали специальные потлачи в честь детей, с целью поднятия общественного положения последних. Угощениями и раздачей подарков сопровождался обряд наречения имени ребенку. Протыкание ушей, посовой перегородки или пикней губы (у девушки) также сопровождалось особой обрядностью и потлачем и было доступно только богатым. Знатные цимшияне имели по несколько дырочек в ухе, из которых свешивались шерстяные нитки с подвесками из дорогих раковин. О бедных людях, не имевших дырочек в ушах, говорили, что это люди без уха, точно так же, как о женщине без калужки говорили, что она «не имеет рта»⁹⁹.

Обряд посвящения детей, главным образом мальчиков, в религиозное братство также сопровождался раздачей имущества. Потлачем отмечались многократные изменения имени индейца. Когда ребенку богатого индейца исполнялось два года, он получал второе имя. Отец относил ребенка в дом его материнского дяди, который и дал ему имя. Отец обращался к своему ближайшему сородичу с просьбой публично объявить новое имя ребенка и награждал его за эту услугу ценным подарком. Когда мальчик становился юношей, ему опять давали новое имя и вручали какой-либо предмет с изображением одного из родовых тотемов. Этим он приобщался к родовому тотемному культу.

В честь юношей и девушек устраивался обряд «связывания волос в пучок». Волосы юноши связывались в пучок над лбом, это была причес-

⁹⁷ V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 284.

⁹⁸ Там же, стр. 280.

⁹⁹ Там же, стр. 194.

ка война; волосы девушек зачесывались к макушке головы, крепко связывались у корней волос, концы же спадали по обе стороны лица. Волосы связывали ремешком из кожи тотемного животного. Виновники торжества демонстрировали знаки родовых тотемов, изображенные на одежде, на лицах, татуированные на теле.

Небольшие потлачи в честь детей могли устраиваться и по другим поводам, как-то: первая удачная охота сына, наступление первых менструаций у дочери и др.

Во всех случаях главными участниками потлача были сородичи отца и сородичи матери. Если даже гостей собирал отец, имущество для подарков давал род матери, прежде всего материнский дядя, подарки же получала сторона отца. Если мать и отец принадлежали к разным селениям или кварталам, то потлач устраивался как для селения отца, так и для селения матери, на этих потлачах юноша публично представлялся как полноправный член рода, имеющий право получать подарки. Это право обосновывалось его обязанностью давать приношения старейшине селения и в дальнейшем устраивать потлачи от своего имени. Бедняки, таким образом, исключались из числа участников потлачей. Перед раздачей устраивался настоящий парад богатств, который следующим образом описан Мэпом, одним из очевидцев этого праздника (первая половина XIX в.). «Сотни ярдов хлопчатобумажной материи, протянутые между домами или развешанные на специально натянутых веревках, развешались на ветру. Меха также развешивались по степам домов. Те, кто собирался раздавать одеяла или оленья кожи, стремились иметь отдельного носильщика для каждого одеяла или кожи и демонстрировали свои сокровища, заставляя несущих их гуськом идти в дом вождя»¹⁰⁰.

Многие потлачи устраивались без обрядового повода, а просто из желания индейца блеснуть своим богатством и нанести оскорбление сопернику.

Важное место в празднествах занимали песни, пляски и инсценировки. Сюжетом их были эпизоды из генеалогического мифа рода устроителя. Помимо этого, искусно ставились скетчи (серьезные и сатирические) на темы повседневной жизни. Высмеивались жадные богатеи, речь, одежда, обычаи соседних атапасков, позже ставилась сатпра на американцев, англичан, русских и даже алеутов и японцев¹⁰¹.

Во всех случаях потлача члены рода и даже фратрии матери играли роль хозяев, угощавших, развлекавших и одаривавших гостей. Сородичи отца и родовые вожди других фратрий были гостями, правом и обязанностью которых было выполнение обрядовых функций. Нарушение этого права считалось оскорблением и вызывало месть. За оказываемые услуги, которые нередко выполнялись лишь символически, гости получали щедрые дары.

Все изменения в общественном положении индейца объявлялись в иносказательной форме на потлаче и оправдывались содержащим генеалогического мифа. Но публичному объявлению об этом на потлаче предшествовало одобрение притязаний индейца сородичами, которые, согласившись с ним, помогали индейцу в устройстве потлача. Старейшина также предварительно заручался одобрением и помощью вождей селения. Как уже отмечалось выше, только раздачей имущества мог человек, вернувшийся из рабства и плена, восстановить свое прежнее положение в обществе¹⁰².

¹⁰⁰ R. C. Maine. Four years in British Columbia and Vancouver Island. London, 1862. Цит. в кн.: F. Boas. Tsimshian mythology..., p. 542.

¹⁰¹ V. Garfield. The Tsimshian and their neighbours..., p. 57.

¹⁰² V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 193.

Любой акт, позорящий человека, мог быть сглажен и предан забвению через раздачу подарков. Принятие подарка гостями означало одобрение притязаний устроителя потлача.

Таким образом, факты из жизни цимшиян еще раз подтверждают положение, что потлач был не только формой перераспределения частных сокровищ, но и институтом утверждения власти знатных и богатых индейцев. институтом утверждения имущественного неравенства. Это неравенство подчеркивалось в процедуре приглашения гостей, ибо приглашались знатные и богатые; в системе местничества, которая у цимшиян была так же развита, как и у хайда и тлинкитов; в порядке раздачи подарков — знатные и богатые гости получали первыми и самые богатые подарки. Бедняки на потлаче не получали ничего, но для них иногда, как сообщает Барбо, на следующий день выносили на берег какое-то количество имущества, обозначавшееся специальным термином «лаарх». Здесь не было церемонии раздачи подарков с выкрикиванием имен получателей, ибо выкрикивались только почетные имена на самом потлаче. Давался лишь сигнал звуком «уае» и все набрасывались на сложенное в стопку добро, расхватывая кто что может ¹⁰³.

Раздача имущества по различным поводам была настолько обязательна, что еще в начале XX в., когда индейцы уже обделили, от их вождей все равно требовалась раздача имущества, каким бы способом оно ни добывалось.

«В настоящее время, — сообщала Гарфильд в 1939 г. — не устраиваются больших потлачей, но форма их сохранилась в обрядах погребения и наречения имен» ¹⁰⁴. Она описывает несколько таких редуцированных форм потлача ¹⁰⁵. Вместо тотемных столбов при этом устанавливался мраморный или гранитный памятник умершему вождю или поднимался флагшток.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Тлинкиты, хайда и цимшияне дают нам три конкретные формы распада родового общества со своими особенностями и спецификой. Несмотря на разнообразие форм становления патриархальных норм и имущественного неравенства, в их культуре много общих черт, направление и уровень их развития представляются одинаковыми. Общественная жизнь этих племен дает истории яркие примеры того, как в недрах развитого родового общества зарождаются новые общественные отношения, отношения имущественного неравенства и формируется новая соответствующая им идеология.носящая черты зарождающейся классовой идеологии.

В общественных институтах этих племен мы видим, как развивающиеся новые отношения и воззрения используют вначале старые формы родовых отношений и родовой идеологии, приспособлявая их к новому содержанию, постепенно развивая и видоизменяя их. Типичным примером этого является потлач. В потлаче, отражающем формы производственных отношений в условиях первобытнообщинной формации, прослеживаются напластования различных этапов ее истории. В нем сохранились и различались архаические в своей основе взаимоотношения двух тотемных экзогамных фратрий, постепенно суживавшиеся до отношений между двумя родами двух фратрий, а затем и до отношений между двумя семьями: семьей отца и семьей материнского дяди.

¹⁰³ M. Barbeau. Totem poles, vol. 1, p. 103.

¹⁰⁴ V. Garfield. Tsimshian clan and society..., p. 194.

¹⁰⁵ Там же, стр. 194—214.

Связанная с потлачем обрядность носит яркие черты тотемистических представлений и убеждает нас в том, что потлач своими корнями восходит к древнему тотемному обряду распределения одной тотемной общиной мяса своего тотема в другой тотемной общине. Только древним табуированием тотемного животного можно объяснить специфическую особенность потлача у изучаемых нами племен, заключающуюся в том, что сородичи и даже люди фратрии устроителя потлача подарков не получали и не принимали участия в обрядовой трапезе. Пища, подносимая членам другой фратрии в деревянных блюдах, на которых изображены тотемные животные рода устроителя праздника, символизировала мясо этих животных. Недаром тлинкит из рода Кижучь, раздавая на потлаче даже современные американские монеты, называет их кусками мяса кижуча, а меха и фабричные одеяла назывались шкурами тотемных животных.

Об этом же свидетельствует строгое табу на изготовление индейцем изображений тотемов своего рода и даже своей фратрии, и обязанность изготавливать их членами рода отцов противоположной фратрии. Эти черты потлача указывают на древние отношения производства и распределения, существовавшие некогда между двумя тотемными экзогамными фратриями племени, и облекшиеся в форму брачных отношений.

Персонификация устроителем потлача своего родового тотема, части которого как бы раздаются и поедаются на потлаче, представление в плясках эпизодов из генеалогических мифов — вся эта обрядность потлача тлинкитов, хайда и цимшиян имеет много общих черт с несомненно более архаическими тотемными обрядами австралийских аборигенов.

Будучи своеобразной формой распределения, потлач отразил процессы выделения родовой знати и ее обособления от массы сородичей в ходе распада родовых связей. Как выражение имущественной дифференциации, у тлинкитов, хайда и цимшиян развивалась система рангов, которая внешне проявлялась в размещении гостей на потлачах, в своеобразной системе местничества, а также в порядке получения подарков, в размерах этих последних.

О знатности индейцев говорили его родовое имя-титул и его родовые права и привилегии.

К сожалению, большинство исследователей хотя и видели в этих привилегиях и обрядовую и экономическую стороны, однако главное внимание придавали первой. Например, в последней общей работе по этнографии Северной Америки Драйвера и Массея (1957 г.) прямо говорится, что «потлач сосредоточивался на личном престиже, который был не материальным»¹⁰⁶.

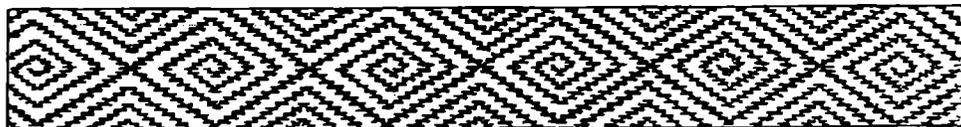
Цель потлача определялась, как приобретение некоего абстрактного престижа или как узаконение притязаний индейца на определенное, освященное традицией генеалогической легенды родовое имя и на употребление связанных с ним родовых эмблем и исполнение обрядов, а следовательно, и на занятие соответствующего этому имени места на потлаче. Однако, эта обрядовая сторона привилегий в действительности лишь освящала определенные экономические права на пользование родовыми угодьями, обеспечивавшими основные условия к обогащению.

Таким образом, скрытой пружиной, приводившей в движение всю систему потлача, был, несомненно, экономический момент.

¹⁰⁶ H. Driver and W. Massey. Comparative studies of North American Indians.— «Transactions of the American Philosophical Society», vol. 47, part 2, Philadelphia, 1957, p. 394.

С развитием патриархальных норм взаимоотношения между двумя тотемными группами постепенно свелись к связям между семьями отца и брата матери, и потлач фактически становится способом передачи имущества по отцовской линии при сохранявшемся еще материнском счете родства.

Потлач и аналогичные ему институты являются бесспорным свидетельством того, что народ, у которого они имеют место, прошел этап родового строя. В потлаче проявилась исключительная сопротивляемость его норм, его общинной идеологии, неизбежно идущему имущественному неравенству. В то же время он закреплял социальное неравенство людей, в конечном счете определявшееся неравенством собственности. В этом диалектическая сущность этого института.



Л. А. ФАЙНБЕРГ

О ФОРМАХ СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ИНДЕЙЦЕВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ ЧАСТИ БАСЕЙНА АМАЗОНКИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.

В тропических лесах, покрывающих обширные пространства Южной Америки, орошаемые водами Амазонки и ее притоков, живут многочисленные индейские племена. Многие из племен, занимавших когда-то бассейн Амазонки, были уничтожены во время колонизации, другие смешались с завоевателями и утратили свою культуру. В то же время значительное число племен, живущих и сейчас в наиболее труднодоступных районах, в основном сохранили до начала XX в., а отчасти и до сих пор самобытную культуру, представляющую большой интерес для историков. Очень важным является изучение общественного строя индейцев бассейна Амазонки. Его исследование может дать большой и разнообразный фактический материал о формах социальной организации, необходимый для всех занимающихся первобытнообщинным строем.

К сожалению, сведения о социальной организации индейцев Амазонки бедны и фрагментарны. Кроме того, они разбросаны в большом количестве книг и журнальных статей. В 1946—1950 гг., правда, вышел справочник по южноамериканским индейцам, но в нем зачастую отсутствуют важные данные по общественному строю, хотя их можно было бы почерпнуть из работ, посвященных описанию отдельных племен. Видимо, поэтому в настоящее время материал об индейцах тропических лесов Южной Америки мало привлекается для постановки и решения общих проблем истории первобытнообщинного строя. Чтобы ввести эти весьма интересные данные в широкий научный оборот, необходимо произвести критический отбор и систематизацию собранных зарубежными исследователями материалов по общественному строю индейцев Амазонки.

Природные условия

Под именем Амазонии известна обширная территория в Южной Америке, более или менее совпадающая с бассейном р. Амазонки. Речная система Амазонки, как известно, самая большая в мире. Ее площадь около 7 млн. кв. км. Амазонская речная система состоит из р. Амазонки и ее многочисленных притоков. Длина Амазонки достигает 6200 км. Она пересекает всю Южную Америку с запада на восток, от горной цепи Анд до Атлантического океана. Верхняя часть Амазонки от ее истока до впадения в нее р. Укаяли носит название Мараньон. Часть Амазонки от р. Укаяли до ее другого притока Риу-Негру называется Солимоyps. Все остальное течение реки известно под именем собственно Амазонки. В Амазонку впа-

дает более 200 притоков, из них 15 крупных. С севера в Амазонку впадают такие крупные реки, как Иса (Путумайо), Япура, Negro, с юга — Укаяли. Журуа, Пурус, Мадейра, Тапажос, Шингу. Проток Касикьяре соединяет Риу-Негру с Ориоко. Кроме того, приток Риу-Негру Риу-Бранку очень близко подходит к одному из притоков Ориоко. Таким образом, Оринокская и Амазонская системы сообщаются между собой. Вместе со своими многочисленными притоками и протоками они образуют густую сеть, очень разветвленную, охватывающую всю северную половину Южной Америки. Водные пути являются для индейцев единственными путями сообщения. Амазонско-Оринокская речная система сыграла огромную роль в первоначальном заселении этой части континента и в создании сравнительно однородной культуры во всей Амазонии.

Бассейн Амазонки занимает всю Амазонскую низменность, а также некоторые граничащие с ней плоскогорья. Большая часть Амазонии покрыта тропическими лесами, хотя встречаются и участки саванн. Это крупнейшая в мире область девственных лесов. Отличительной чертой лесов Амазонки является исключительное разнообразие составляющих их древесных видов, но на каждом участке леса встречается лишь очень небольшое число деревьев или иных растений одного вида. Обычно одипаковые растения расположены на значительном удалении друг от друга¹. Индейцы широко и многосторонне используют продукты тропического леса для своих нужд. Так, им известно до двадцати видов пальм. В пищу употребляют плоды пальм *Mauritia flexuosa*, *Orbignya speciosa* и др. Из пелла некоторых пальм приютавлиют соль. Пальмовыми листьями кроют крыши и стены домов. Из волокон делают гамаки и сети. Из определенных видов дерева изготовляют луки, стрелы, сарбаканы, остовы жилищ. Из коры делают лодки. Из одних растений приготавливают яды, другие используются как лекарственные.

Животный мир Амазонии беднее растительного. Особенно мало крупных животных. Обезьян и птиц довольно много, но охота за ними трудна. Их жизнь протекает высоко на деревьях, и густая листва почти скрывает их от взгляда охотника. Путешественники указывают, что в лесах Амазонки в течение длительного времени можно не встретить ни птицы, ни животного². Поэтому во многих районах Амазонии трудно прокормиться охотой. Напротив, рыбы в реках бассейна Амазонки много.

Вероятно, бедность фауны крупными животными и отсутствие компактно расположенных групп полезных растений способствовали формированию типичного для хозяйства большинства племен Амазонки земледельческо-рыболовческого комплекса при второстепенной роли охоты и собирательства.

Климат Амазонии тропический. Он характеризуется почти неизменной годовой температурой в 24—26° С. Между климатом западной Амазонии, с одной стороны, и ее центральной и восточной части, с другой, имеется различие. Оно относится к количеству осадков и времени их выпадания. На верхней Амазонке количество осадков колеблется от 2000 до 3000 мм, и они более или менее равномерно распределяются на протяжении всего года. Яркого выраженного дождливого сезона здесь нет. Некоторые исследователи, правда, говорят о наличии в этой области двух дождливых сезонов.

¹ A. Wallace. A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro. London and New York, 1853, p. 435—436.

² A. Rimbach. Reise im Gebiet des oberen Amazonas.— «Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin», Bd. XXXII, 1897, S. 368; A. Wallace. Указ. соч., стр. 446—447.

Напротив, на средней и нижней Амазонке дожди выпадают главным образом в конце и начале календарного года, а с июля по сентябрь стоит ясная погода. Количество осадков здесь несколько меньше и не превышает 2000 мм. Поэтому хозяйственные циклы в западной и восточной Амазонии несколько различаются по времени. Одинаковые земледельческие работы проводятся в разное время.

Следствием больших осадков являются сильные разливы рек Амазонской системы. Поэтому индейцы предпочитают селиться не на самых берегах, а в некотором удалении от них на более возвышенных местах. В результате наводнений ежегодно затопляются большие участки леса. В лесу образуются многочисленные озера и протоки, плавание по которым возможно большую часть года. Индейцы широко пользуются имп во время своих поездок. А. Уоллес сообщает, что можно проплыть на лодке от Тапажоса до Солимоинса, т. е. несколько сот километров, ни разу не выходя на главное течение Амазонки³. Таким путем индейцы избавляются от необходимости бороться с сильным течением при плавании вверх по реке.

Существование в лесу многочисленных водных путей особенно важно для индейцев, так как леса Амазонки труднопроходимы из-за обилия переплетающихся лиан и упавших деревьев.

Языковые группы индейцев северо-западной Амазонии

Установить точную численность индейских племен области Амазонки не представляется возможным. По мнению американского этнографа Дж. Гиллина, в лесах Амазонки и Ориноко живет от 300 тыс. до 500 тыс. индейцев⁴. Большая часть их находится в пределах бассейна Амазонки.

Индейцы Амазонки говорят на различных языках. Большинство племен говорит на языках и диалектах трех крупных языковых семей: аравакской, карибской и тупи-гуарани. Племена каждой из этих семей есть как на западе, так и на востоке бассейна Амазонки. Тем не менее можно все же говорить об определенной географической локализации араваков, карибов и тупи. Араваки занимают преимущественно западную половину бассейна. В настоящее время наиболее компактную группу они образуют на северо-западных притоках Амазонки — реках Риу-Негру, Ягура, Путумайо и в прилегающих районах бассейна Ориноко.

Карибы расселены преимущественно к северу от Амазонки и к востоку от Риу-Негру. Тупи в пределах бассейна Амазонки наиболее компактно расселены в его юго-восточной части, между Шингу и Мадейрой.

Конечно, эта локализация носит очень условный характер. На юго-востоке бассейна Амазонки на Шингу есть аравакские племена: кустинау, мехинаку, ваура, яулапити. Рядом с ними живут карибы: калапало, куйкуру, вахуква. На верхней Амазонке живут тупи-кокама и омагуа и т. д. Значительно более компактно расселены менее крупные языковые семьи, а именно: тукапо — в бассейне рек Какета и Ваупес и пано на реках Укаяли, Жавари, Журуа и Мадейра. На языках этих пяти семей (араваков, карибов, тупи, пано и тукапо) говорят более двух третей индейцев Амазонки-Оринокской области⁵. Принадлежность некоторых языков или групп к той или иной семье языков является вследствие их плохой изученности спорной. Так, языки пеба (пеба, ягуа, ямео) в настоящее время обычно

³ A. Wallace. Указ. соч., стр. 420.

⁴ J. Gillin. Some anthropological problems of the tropical forest area of South America. — «American Anthropologist», N. S., XII, 1940, p. 653.

⁵ J. Cooper. Areal and temporal aspects of aboriginal South American culture «Primitive Man», vol. XV. Washington, 1942, № 1—2, p. 6.

рассматриваются как самостоятельная языковая семья, а П. Риве, как указывает Мейсон, включает их в карибскую семью языков⁶. Группа языков уитото классифицируется обычно как самостоятельная. Однако в последнее время ее начинают связывать с языками туши как родственную им.

В настоящее время довольно многие языки индейцев бассейна Амазонки считаются изолированными. Можно полагать, что по мере их дальнейшего изучения выявятся родственные связи некоторых из них так же, как это произошло с языком уитото, и их можно будет отнести к одной из языковых семей.

Этническая история

Большое значение для понимания процесса развития различных форм социальной организации у индейцев Амазонки могли бы сыграть сведения об их древней истории, о характере и времени расселения индейцев в бассейне этой реки и о последующих изменениях в их жизни. Археология бассейна Амазонки изучена недостаточно. Работ по археологии и истории племен Амазонки очень мало и приходится опираться главным образом на конец XIX и на XX в.

На основании столь скудных данных могут быть сделаны лишь самые общие предположения о времени и путях заселения бассейна Амазонки. При этом часто они слабо аргументированы и сводятся к тому, что исследователей нет даже по многим основным вопросам. Например, видный американец Дж. Купер считает, что древнейшим населением бассейна Амазонки являются так называемые окраинные племена⁷. Они пришли в Южную Америку, по его мнению, не менее чем четыре тысячи лет тому назад, а может быть, гораздо раньше. В настоящее время они сохранились на Амазонке в виде островков племен шириана и вайка в Гвиане и маку на северо-западе бассейна Амазонки. Дж. Купер делает также предположения об общественном строе первых обитателей Южной Америки, а следовательно, и племен Амазонки. При этом он основывается на материалах об общественном строе окраинных племен и прежде всего индейцев Огненной Земли. Купер думает, что древнее население Южной Америки было организовано в небольшие локальные группы, состоявшие из кровных родственников. Основной социальной единицей являлась малая семья. Родов, фратрий и возрастных классов не было⁸. Эта точка зрения обусловлена господствующими в американской литературе взглядами о позднем возникновении рода из локальной группы. Однако подтверждения в фактическом материале она не находит.

Позднее, чем «окраинные» племена, пришли в Южную Америку и на Амазонку араваки, карибы и тупи. Первоначальные центры расселения араваков и карибов в Южной Америке, по мнению Купера, не могут быть сейчас определены. Наиболее ранним в настоящее время известным центром расселения тупи является, по мнению того же автора, бассейн Амазонки⁹. В районе Парагвая — Параны они появились незадолго до прихода европейцев. Этот район явился вторичным центром расселения тупи. Что касается взаимодействия лесной культуры индейцев Амазонки с культурами Анд и «окраинных» племен, то Купер полагает, что в культуре индейцев Амазонки прослеживаются лишь весьма незначительные андские влияния.

⁶ J. Mason. The languages of South American Indian.— «Handbook of South American Indians», vol. 6, 1950, p. 233—234; «Les langues du Monde. Par un groupe de linguists. Sous la direction de A. Meillet et M. Cohen», Paris, 1952, p. 1127—1128.

⁷ J. Cooper. Указ. соч., стр. 22—24, 30.

⁸ Там же, стр. 30—31.

⁹ Там же, стр. 19.

ния, с другой стороны, лесная культура Амазонки оказала значительное влияние на культуру некоторых «окраинных» племен, например, ныне говорящих на аравакских языках племен хухутени и катаполитани северо-западных притоков Амазонки, а также на «окраинные» племена р. Арагуаи.

Несколько большей определенностью отличаются взгляды другого видного американиста П. Радина¹⁰. Он считает, что бассейн Амазонки был заселен не ранее чем в X в. н. э. араваками, карибами и тупи. Они двигались из Мексики через Мексиканский залив и затем распространились по Ориноко, Амазонке и их притокам. Тупи пришли сюда в X—XIV вв. н. э. Араваки в X—XI вв. н. э. переселились из Мексики на Антильские острова. На Ориноко они появились не раньше чем в XIII в. Расселение их по Ориноко — Амазонской водной системе закончилось приблизительно к XVI в. В процессе заселения Амазонки араваки уничтожали карибов, расселившихся в бассейне Амазонки несколько раньше араваков. Центр расселения араваков, видимо, находился в верховьях Амазонки.

П. Радин не аргументирует свою датировку.

Аргентинский исследователь С. Каналс Фрау полагает, что первыми насельниками Амазонки были неолитические племена охотников и рыболовов, говорившие на изолированных языках, но имевшие сходную культуру. К ним он относит уитото, хибаро, группы племен тукано, сапаро и др.¹¹ Вслед за ними пришли араваки. Центром их формирования и расселения являлась область, находящаяся на северо-западе современного ареала их расселения. Возможно, это были Колумбия и Центральная Америка¹². Затем из Гвианы на Амазонку распространились карибы, покорившие араваков. Тупи-гуарани сформировались в Парагвае. Они появились на Амазонке позднее араваков и карибов.

П. Риве считает, основываясь, видимо, прежде всего на данных лингвистики, что центром расселения араваков является бассейн Ориноко и Риу-Негру, центр расселения карибов лежит между верхней Шингу и Тапажосом, а центр расселения тупи — между реками Параной и Парагваем¹³.

Дж. Гиллин полагает, что сначала в Амазоно-Оринококскую область пришли индейцы же, затем карибы, а уже после них араваки. При этом карибы, по его мнению, пришли с северо-востока Южной Америки¹⁴.

В процессе подготовки «Справочника по южноамериканским индейцам» сформулировал свои взгляды на историю культуры южноамериканских индейцев известный американский ученый Дж. Стьюард. Наиболее полно они развиты в его работе «Культурная история Америки»¹⁵.

Так же, как и другие исследователи, Стьюард полагает, что Южная Америка впервые была заселена племенами охотников и собирателей, не знавших земледелия и гончарства и имевших простую социальную организацию. Затем где-то в центральной части Анд эти племена создали земледелие, гончарство, «территориальную форму управления» и «жречество». Эта культура распространилась путем диффузии или миграции в район Карибского моря, где она известна под именем циркум-кариб-

¹⁰ P. Radin. *Indians of South America*. N. Y., 1942, p. XIII, 25, 26, 31, 32, 50.

¹¹ S. Canals Frau. *Prehistoria de America*. Buenos Aires, 1950, p. 430.

¹² Там же, стр. 428, 431.

¹³ «Les langues du monde...», p. 1108, 1123, 1143.

¹⁴ J. Gillin. Указ. соч., стр. 649—650, 656.

¹⁵ J. Steward. *American Culture History*. — «Southwestern journal of Anthropology», vol. 3, 1947, № 2, p. 85—107.

ской культуры. В Андах «формирующая культура», развиваясь, создала высокую цивилизацию. С другой стороны, где-то в устье Ориноко она деградировала. Культура тропических лесов — это и есть, по мнению Стьюарда, деградировавшая циркум-карибская культура. Из устья Ориноко культура тропических лесов распространилась на юг вдоль побережья Гвианы до устья Амазонки и затем вверх по Амазонке. Возможно, она распространилась и вверх по Ориноко, затем через Риу-Негру по верховьям Амазонки. Таковы вкратце взгляды Дж. Стьюарда.

Проведенные в последние годы археологические исследования в Гвиане, Венесуэле, Колумбии показали, что действительное историческое развитие шло во многом не так, как представляли Стьюард и его предшественники, опиравшиеся в своих реконструкциях почти исключительно на этнографический материал. Установлено, что культура тропических лесов выросла из культуры собирателей и земледельцев вероятно где-то в области тропических лесов Амазонки и распространилась через Риу-Негру и Касикьяре в верховья Ориноко, а затем вниз по течению¹⁶. Последующие археологические исследования, вероятно, позволят яснее представить историю индейцев тропических лесов, генезис их социальных институтов. То, что сейчас известно, не дает возможности полностью осветить динамику развития социальной организации индейцев Амазонки.

В XIX и начале XX в. значительную часть индейцев Амазонки составляли племена, почти изолированные или мало общавшиеся с белым или метисским населением Бразилии, Перу, Боливии, Колумбии.

По уровню развития производительных сил эти племена находились на стадии неолита. Для их производственных отношений была типична широкая кооперация труда и общинная собственность на основные средства и орудия труда (землю, охотничьи и рыболовные угодья, запруды с рыболовными ловушками и т. п.). Основой хозяйства этих племен было подсечно-переложное земледелие в сочетании с рыболовством и охотой.

Все эти племена имели или родовую организацию или же образовывали общины, в которых связи по родству переплетались с территориальными связями.

Ниже мы рассмотрим общественный строй племен, живших или живущих и в настоящее время в северо-западной части бассейна р. Амазонки. Это племена уитото, тукуна, ягуа и индейцы р. Ваупес, которые в конце XIX — начале XX в., а местами позднее сохраняли по крайней мере внешние формы своей самобытной социальной организации.

Племя тукуна обитает на Амазонке между 71°15' и 66°30' западной долготы. Язык тукуна в одних классификациях рассматривается как изолированный, в других, более поздних, как входящий в арапаксскую семью языков.

Уитото представляют собой группу родственных по культуре и языку племен, живших в конце XIX и начале XX в. в области между 72° и 75° западной долготы и 0°—2° южной широты. В 1920-х годах значительная часть уитото, спасаясь от притеснений каучуковых компаний переселилась к северу и северо-западу от области прежнего расселения. Группа племен уитото включает племена собственно уитото, боро, окаяна, муэлане, конуя и некоторых других. Выше указывалось, что их языки, по мнению одних авторов, образуют самостоятельную семью, а по мнению других, входят в языковую семью тупи.

¹⁶ J. Rouse. The Circum — Caribbean Theory, An Archeological test.— «American Anthropologist», vol. 55, 1953, № 2, p. 188—200.

Ягуа, как уже было сказано, вместе с близкородственными им племенами псба и ямео образуют одну языковую семью. Ягуа обитают в районе 72° — 73° западной долготы и 3° южной широты. Псба и ямео живут к югу и юго-востоку от них.

Индейцы района р. Ваупес относятся в подавляющем большинстве к языковым семьям тукано и аравакской. Они живут по рекам Ваупес, Тикие, Папури, Куддуари, Керари, Исапа, Ляри.

На языках и диалектах тукано говорят собственно тукано, кубео, десапа, туйюка, баре, яхупа, арапасо, уанана и некоторые другие. На аравакских языках говорят банива, карутана, сиуси, кауа, ипека, катаполитани, хухутени, тарпана.

Все племена северо-западной части бассейна Амазонки занимаются подсечно-переложным земледелием, скотой и рыболовством. Но соотношение и значимость отдельных отраслей хозяйства неодинаковы у различных племен.

Для уитото главной сельскохозяйственной культурой является маниок, кроме того, они выращивают кукурузу, бананы, сладкий картофель и некоторые другие культуры. Охота в их хозяйстве имеет гораздо большее значение, чем у тукуна, напротив, значение рыболовства невелико, так как уитото селятся в некотором удалении от больших рек.

Тукуна выращивают два вида маниока (маниок ползучий и маниок сладкий), кукурузу и ряд других сельскохозяйственных культур, имеющих меньшее значение по сравнению с маниоком и кукурузой. Второй по значимости отраслью хозяйства тукуна является рыболовство. Удельный вес охоты в их экономике невелик.

Ягуа выращивают сладкий маниок, кукурузу, бананы, сладкий картофель, но для них в отличие от тукуна и уитото земледелие имеет несколько меньшее значение, чем охота, в которой они достигли совершенства. У племен группы тукано рыболовство соперничает по своему значению с земледелием, при значительно меньшей роли охоты. Различия между соотношением отраслей хозяйства в большой мере объясняются различными природными условиями, в которых живут отдельные племена.

Общественный строй индейцев северо-западной части бассейна Амазонки

Уитото

Племя уитото состоит из некоторого числа самостоятельных родов. Оно занимает определенную территорию, образуемую владениями отдельных родов. Все роды племени говорят на одном языке, имеют общие традиции, обычаи и предания. Род уитото представляет собой экзогамный коллектив людей, считающих свое происхождение по отцовской линии от мифического мужского предка. Роды уитото носят обычно названия животных или растений. Обычно род занимает один большой родовой дом, овальный в плане. В таком доме живут от 50 до 200—300 человек. Иногда сильно разросшийся род размещается не в одном, а в нескольких смежных домах, образующих родовой поселок. Внутри дом в большинстве случаев не имеет никаких перегородок, отгораживающих помещения отдельных брачных пар. Лица, живущие вне родопого селения, сохраняют свою родовую принадлежность со всеми вытекающими из этого обязанностями. Например, некоторые семьи временно могут жить не в родовом доме, а в маленьких хижинах, которые могут довольно далеко отстоять от родового поселка. Однако такая отдельно живущая семья никогда не теряет связи со

своим родом. Ее члены принимают участие в общинных работах по расчистке леса, в коллективных охотах, в решении родовых дел и в родовых праздниках. Кроме того, такая семья сохраняет право на определенное место в родовом доме.

Род защищает своих членов, в том числе и женщин, вышедших замуж в чужие роды. Существует обычай кровной мести. Месть за сородича считается делом всего рода, хотя практически в ней обычно участвуют лишь ближайшие родственники убитого¹⁷. Сородичи, живущие в чужих родах, т. е. прежде всего замужние женщины, продолжают чувствовать солидарность со своим родом. Заболевших женщин их родственники иногда увозят обратно в их родовую дом¹⁸. Вдова может вернуться в свой род. Из всего сказанного следует, что человек от рождения до смерти остается членом одной и той же общественной группы, а именно рода.

Родовая организация уитото хорошо отражается в их терминологии родства. Каждый род живет отдельно от других, занимая свой собственный дом-селение. Поэтому все термины родства распадаются на две группы: одни обозначают людей, родившихся в моем «селении» (людей «моего рода»), другие — людей чужого рода, связь с которыми поддерживается посредством браков¹⁹.

Во главе рода стоит вождь. Важные дела он решает совместно со всеми взрослыми мужчинами рода. Вождь руководит сородичами на войне, охоте, полевых работах и во время праздников и обрядов. Он председательствует на совете рода. На совете планируются войны, охоты, разбираются различные проступки и преступления членов рода. Власть вождя ограничена. Он не имеет права приказывать или наказывать, не может распоряжаться личной собственностью членов рода. Сородичи не оказывают ему никаких внешних знаков почтения. В то же время к его мнению прислушиваются.

Большой интерес представляют сообщения английского путешественника Т. Уиффена об экономическом положении вождя. Однако сведения этого исследователя неполны, а также неясны в некоторых отношениях. Уиффен, посетивший уитото в начале XX в., сообщает, что вождь у них пользуется некоторыми привилегиями. Вождю принадлежат все захватываемые во время войн пленники (взрослых мужчин-пленников даже в начале XX в. убивали). Пленные дети живут вместе с семьей вождя и рассматриваются почти как ее члены. Не только пленные юноши и девушки, но и все незамужние женщины и вдовы его рода находятся под опекой вождя. Собственностью вождя считается расчищенный от леса участок земли, на котором стоит родовая дом. Поблизости от него находится большая родовая плантация маниока. Фактически ею распоряжается вождь. В его распоряжении находится много свободных рук, тогда как все другие сородичи заняты обработкой своих личных плантаций маниока. Пленные юноши расчищают от леса родовую плантацию вождя. Вероятно, в расчистке участвуют и сыновья вождя. Пленные девушки вместе со всеми зависимыми от вождя женщинами обрабатывают ее. С момента достижения половой зрелости все пленные юноши считаются свободными. Однако пока они остаются холостяками, они обязаны отдавать часть своей охотничьей добычи вождю.

¹⁷ Th. Whiffen. The North-West Amazons. London, 1915, p. 172.

¹⁸ Там же, стр. 187—188.

¹⁹ P. Kirchhoff. Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas.— «Zeitschrift für Ethnologie», Bd. 63 (1931), H. 1—4. S. 174—175; G. Murdock. The witoto kinship system.— «American Anthropologist», vol. 38, 1936, № 3, p. 525—527.

Уиффен не сообщает, как используется маниок с родовой плантации, не указывает он также, куда идет охотничья добыча, приносимая вождю пленными юношами. Можно лишь предполагать, что все эти продукты расходуются на питание семьи вождя и живущих вместе с ней пленных, сирот, вдов и других зависимых от вождя лиц. Этими запасами, видимо, могут пользоваться все нуждающиеся члены рода, а в особенности неженатые мужчины, которые, по словам Уиффена, не имеют своих плантаций маниока, не могут приготовить сами себе пищу и зависят поэтому или от своих родителей или от вождя. Уиффен пишет, что «на племennom (а по существу на родовом. — Л. Ф.) костре или костре вождя стоит племенной (родовой) горшок с пищей, который открыт для всех, так как все пополняют его, по крайней мере все неженатые воины должны так делать. Этот горшок никому не убирается и огонь под ним никогда не гаснет»²⁰.

Если эти сообщения Уиффена верны, то следует говорить о двойственном положении вождя у уитото. Он является еще носителем родового начала, а вместе с тем, видимо, уже начинается процесс выделения вождя и его семьи из общей массы сородичей. Вождь рассматривается как номинальный владелец земли, на которой стоит родовой дом и родовые плантации маниока. В отношениях вождя с пленниками и холостой молодежью рода, очевидно, уже имеют место зачатки эксплуатации. Скудость фактического материала не позволяет в настоящее время сделать более определенные выводы.

Т. Уиффен указывает, что вождь (начало XX в.) выбирался, однако выбор падал обычно на сына умершего вождя. Если против его кандидатуры на совете рода выдвигались какие-либо легкие доводы, вождем мог быть избран любой подходящий сородич вне зависимости от степени его родства к вождю²¹. Если у умершего вождя была только дочь, вождем обычно становился ее муж. Последний был или приемным сыном вождя или происходил из одного из дружественных родов. В этом случае он, ставший вождем, видимо, принимался в род. Этот обычай указывает, что за редкими исключениями власть вождя стала наследственной в пределах определенной семьи.

К. Преис пишет, дополнив данные Уиффена, что у исследованных им уитото сначала наследовал брат, а после него сын²².

Дж. Мюрдок подтверждает сведения Уиффена, сообщая, что умершему вождю наследует старший сын, а в случае его отсутствия — брат. Совет рода имеет право сделать вождем не «законного» наследника, а другого, более способного человека²³.

Дж. Стьюард, обобщая в 1940-х годах данные многих исследователей, приходит к выводу, что у уитото наследует сын или брат вождя, но лишь с одобрения совета рода, т. е. собрания всех мужчин рода²⁴.

Брак заключается следующим образом. Юноша делает небольшие подарки вождю рода девушки и просит его согласия на брак. Затем юноша договаривается с отцом девушки. Получив его согласие на брак, жених приблизительно в течение полугода работает на семью своей невесты²⁵. Он помогает своему будущему тестю расчищать под посев участки леса,

²⁰ Th. Whiffen. Указ. соч., стр. 136.

²¹ Там же, стр. 65, 67.

²² K. Preuss. Religion und Mythologie der Uitoto. Leipzig, 1921/1923, S. 163.

²³ C. Murdock. Our primitive contemporaries. N. Y., 1945, p. 461 (все дальнейшие ссылки на Мюрдока относятся к этой работе).

²⁴ J. Steward. The Witotoan tribes. — «Handbook...», vol. 3, p. 756.

²⁵ Там же, p. 757; C. Murdock. Указ. соч., стр. 465—466; C. Tessa n. Die Indianer Nordost — Perus. Hamburg, 1930, S. 278, 336, 557.

охотится и ловит рыбу для него. Однако на время отработки за жену юноша не переселяется к невесте, а продолжает жить в своем родовом доме. По окончании отработки семья невесты устраивает пир. После него жених уводит девушку в свой родовой дом, где молодожены занимают отведенное им место. Таким образом, брак патрилокален. Матрилокальным может быть лишь брак дочери — единственной наследницы вождя. Причины этого были объяснены выше. Обычно у мужчины одна жена. Только пождя может иметь несколько жен. Но по большей части у пождя тоже только одна жена. Однако вождь, по сообщению Уиффена, имеет право на пленных девушек и вдов мужчин своего рода, паходящихся под его покровительством²⁶. Брак, по данным Уиффена, прочен. Разводы редки. Право на развод имеют как муж, так и жена²⁷. Муж может отослать от себя жену за неверность, лпность, бездетность, плохой характер. Свое решение он обязан объяснить и мотивировать па совете рода. Если совет признает, что достаточных оснований для развода не было, муж подвергается осуждению всего рода, становится объектом насмешек для женщин, не может найти себе новой жены и так до тех пор, пока его проступок не будет забыт. Жена может убежать от мужа. Осуждают за это не ее, а ее мужа, так как уитото считают, что только жестокое и несправедливое отношение может вынудить жену покинуть своего мужа.

В случае развода или повторного брака вдовы, дети всегда остаются в роде своего отца. Чаще всего у деда по отцу²⁸.

После смерти одного из супругов другой может через несколько месяцев после похорон вступить в новый брак. Вдова имеет право или вернуться в свой род, или остаться в роде своего покойного мужа под защитой вождя, или выйти замуж в какой-то третий род. Так как у уитото существует левират, вдова обычно выходит замуж в род своего мужа²⁹.

Род уитото состоит из парных семей. Каждая такая семья имеет свое место в родовом доме и свой костер, на котором она готовит пищу.

В семье обычно два-три ребенка. Воспитанием детей занимается главным образом отец. Однако родительская власть мала. Только совсем маленькие дети тесно связаны с родителями. Напротив, подростки, как отмечают этнографы, как будто склопы не считаются с мнением родителей³⁰. Такое положение кажется вполне естественным, так как у уитото парная семья слабо выделяется из рода. Род уитото в лице его вождя и старших членов выполняет многие функции воспитания и обучения молодого поколения. Старшие члены рода обучают юношей, знакомят их со способами охоты. Затем юношам разрешается присутствовать па совете рода. Вождь дарит каждому из них мешочек с кока (листья кокаинового куста — *Erythroxylon coca*). Юноши дают обещание быть всегда храбрыми. Это обещание они скрепляют тем, что лижут табак (своего рода клятва у уитото). После этого они считаются полноправными воинами. Инициационные испытания совершенно отсутствуют.

Девушки перед наступлением половой зрелости помещаются в специальный тайном убежище в глубине леса. Там они живут под надзором нескольких старых женщин. Эти женщины знакомят девушек с их будущими обязанностями жен и матерей, а также учат их петь, танцевать и раскрашиваться для праздников. Девушки возвращаются в родовой дом непосредственно перед замужеством.

²⁶ Th. Whiffen. Указ. соч., стр. 159.

²⁷ Th. Whiffen. Указ. соч., стр. 165—166; G. Murdock. Указ. соч., стр. 465—466.

²⁸ G. Tessaann. Указ. соч., стр. 336.

²⁹ Th. Whiffen. Указ. соч., стр. 156.

³⁰ Там же.

Индейцы р. Ваупес

Наиболее интересным вопросом общественного строя этих индейцев является вопрос о существовании у них родовой организации. До настоящего времени он определенно решен только в отношении племени кубео, у которых американский исследователь И. Гольдман обнаружил фратриально-родовую организацию³¹.

Род у кубео отцовский. Каждый род имеет свое название, под которым он известен в племени. Согласно преданию, роды получили эти названия от мифических предков фратрий. Кубео считают, что названия родов указывают на их характерные черты. И. Гольдман приводит названия некоторых родов, например: «Жирные люди», «Чешуйчатые люди», «Дети ягуара», «Осиные люди» и т. д. По преданию, основатель каждого рода дал также своему роду серию личных имен. Эти имена стали собственностью рода. До сих пор имена детям берутся только из их числа.

Многие из этих имен являются названиями птиц, животных, рыб. Раньше сородичам запрещалось есть птицу, животное или рыбу, чье название входило в серию личных имен рода. Бесспорно, этот запрет носил тотемический характер. В 1940-х годах он уже не соблюдался.

Индеец кубео от рождения и до смерти сохраняет принадлежность к своему роду. Правда, из-за серьезной ссоры или по другим причинам он вместе с женой и детьми может поселиться на некоторое время отдельно от остальных сородичей, но это не уничтожает родовых связей. Отделившаяся брачная пара не теряет своего членства в роде. Она продолжает выполнять все обязанности, налагаясь этим членством. Глава семьи продолжает участвовать в родовых празднествах и ширах. Имена детям он выбирает из серии личных имен своего рода. В любой момент отделившаяся семья может вернуться в родовой дом, получить землю для посадки маниока и место для рыбной ловли. Род кубео является локальным коллективом. Обычно он занимает один большой родовой дом. Такой дом вмещает в среднем от 8 до 12 малых семей. Большой род может занимать несколько (до пяти) домов. Некоторые роды живут не в общинах, а в малых домах — на одну семью каждый. Эти малые дома всегда строятся рядом друг с другом и образуют одно родовое селение.

Во главе родовой общины стоит старейшина. По сообщению Т. Кох-Грюнберга, звание старейшины наследственно и передается сначала брату, а затем старшему сыну умершего³². Власть старейшины ограничена. Под его руководством строится родовой дом, он руководит празднествами, принимает гостей, изготовляет с помощью других сородичей некоторые предметы и орудия. Вероятно, он также руководит расчисткой леса. Военным вождем он не является. Последнего в случае необходимости выбирают из числа сородичей.

Кубео предпочитают кросс-кузенный брак. Излюбленной его формой является обмен сестрами. Отдачу сестры в род будущей жены можно заменить платой за невесту. Однако последняя форма брака считается нежелательной, так как, по мнению самих кубео, она не способствует его прочности. Калым, данный за невесту, никогда не возвращается. Кубео предпочитают брать жену из рода матери. Из браков, заключаемых внутри племени, приблизительно треть составляют браки с женщинами из рода матери. Берутся жены и из других родственных кубео племен. Судя по

³¹ I. Goldman. Tribes of the Vaupes — Cagueta region. — «Handbook...», vol. 3, p. 780.

³² Th. Koch-Grünberg. Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien 1903/1905, Bd. II. Berlin, 1909—1910, S. 151.

тому, что пишет И. Гольдман, жены из других племен берутся главным образом родами, недавно присоединившимися к кубео.

Род состоит из парных семей. Как уже было сказано выше, обычно все эти семьи живут вместе в общем родовом доме. Парная семья включает мужа, жену или иногда жен и одного — трех детей. Она имеет свое место в родовом доме и свой очаг.

Женщина кубео пользуется в семье большим влиянием. Муж постоянно советуется с ней. Влияние женщины особенно возрастает после рождения детей. По сообщению Т. Кох-Грюнберга, воспитание детей всецело доверяется женщине³³. Очень интересен обряд наречения детей. Когда ребенку исполнится шесть месяцев, он считается «достаточно взрослым, чтобы понимать, что происходит». Ему дают одно из принадлежащих роду имен. Наречение ребенка происходит следующим образом. Дед (по отцу) держит ребенка у себя на коленях, одной рукой он поддерживает его, а в другой держит маленький тыквенный сосуд, наполненный молоком сестры отца ребенка. Затем он обмакивает палец в молоко и касается им груди ребенка. При этом он произносит следующие слова:³⁴

Молоко нашей земли,
 Чтоб малыш мог расти,
 Чтобы мы могли видеть его растущим,
 Молоко из тыквы он выпил.
 Ребенок был рожден в (род.— Л. Ф.)
 «Великих толстых» (название рода отца,— Л. Ф.)
 Маленький ребенок..

И. Гольдман только описывает этот обряд, не раскрывая его смысла. Между тем смачивание груди ребенка молоком его тетки по отцу и слова о том, что ребенок выпил «молоко нашей земли», «молоко из тыквы», подчеркивают, что он «рожден в этот род» и означают усыновление родом нового члена, сына одного из мужчин рода. Когда ребенок «пьет» молоко рода своего отца, то этим хочет разрушить связь ребенка с родом матери и символически обосновать его принадлежность к роду отца. В целом этот обряд свидетельствует о существовании в прошлом материнского рода.

Терминология родства кубео отражает их фратриально-родовую организацию и двусторонний кросс-кузенный брак.

Отец, его действительные братья и все мужчины-сородичи поколения отца называются одинаково, в то же время термины обращения, употребляемые по отношению к ним, различны.

Мать, ее сестры и женщины рода и поколения матери также обозначаются одинаково. Брат матери и сестра отца называются соответственно тестем (свекром) и тещей (свекровью). Кросс-кузены называют друг друга свояк, муж, жена. Как только кросс-кузен женится или выйдет замуж, другие его (ее) кросс-кузены начинают называть его (ее) термином, обозначающим более дальнее родство. Параллельные кузены различаются по своей родовой принадлежности. Дети брата отца всегда принадлежат к роду говорящего и объединяются с братьями и сестрами. Напротив, дети сестры матери, если только они не являются в то же время детьми брата отца, принадлежат к другим родам и составляют категорию родственников, которую можно было бы назвать фратриальной. Названия для брата (жены, мужа) и сестры (жены, мужа) зависят от того, заключен ли был

³³ Th. Koch-Grünberg. Указ. соч., т. II, стр. 145.

³⁴ I. Goldman. Указ. соч., стр. 787—788.

брак путем обмена сестрами или посредством платы за жену. Жена называется словом, значащим «мать моих детей». До рождения детей к ней обращаются словом «слушай». Термины родства, применяемые к детям, различают прямую и боковые линии.

Каждому роду принадлежит определенная родовая территория³⁵. Границы ее проходят обычно по рекам и протокам. Право на родовые земли обосновывается в первую очередь преданиями о заселении этих земель предками рода. Петроглифы на скалах считаются созданными родовыми предками. На них ссылаются как на доказательство принадлежности данному роду территории, где они изображены. Время от времени эти петроглифы обновляются. Право на рыбную ловлю в границах родовых земель имеют только члены рода. Для рыбной ловли в водах чужого рода необходимо разрешение его старейшины. Если на реке живет несколько родов, то между ними заключается соглашение, когда запруды для рыбной ловли, имеющиеся на речном участке каждого рода, могут быть закрыты, а когда они должны быть открыты. Земли, используемые для разбивки плантаций, делится на участки. Последние распределяются между всеми мужчинами рода в соответствии с соглашением между старейшиной и советом всех мужчин рода. Участок земли становится временной собственностью малой семьи после того, как в него вложен труд; например, когда он расчищен от леса или на нем посажен маниок. Земля не передается по наследству. Когда владелец маниокового поля умирает, участок покидают.

Большая часть предметов домашнего обихода, охотничьих и рыболовных принадлежностей хотя и находится в индивидуальном владении, но свободно используется всеми членами рода. В особенности сказанное относится к предметам, которые трудно изготовить, таким, как большие лодки, большие кувшины, рыболовные сети и загородки для устройства заруд. Обычно все эти вещи изготовляются старейшиной с помощью других мужчин и он распоряжается ими.

Рыболовные и охотничьи принадлежности, т. е. лук и стрелы, малые лодки, крючки и т. п. изготовляются каждым для себя, но ими пользуется не только их владелец, но и другие члены его рода. Большая часть личного имущества кладется в могилу. Покойника погребают в его собственной лодке. Вместе с ним кладут лук и стрелы, рыболовные принадлежности и тыквенный сосуд для воды.

Потребление носит в основном коллективный характер. Пищу готовят замужние женщины на своих очагах, но затем ее делят между всеми сородичами. Такой порядок соблюдается как в отношении дичи и рыбы, добытой путем коллективной охоты или рыбной ловли, так и в отношении пищи, добытой трудом отдельного мужчины или женщины.

По-видимому, у этих индейцев довольно широко развит межплеменной обмен. Но, к сожалению, сведения по этому вопросу в литературе почти отсутствуют. По указанию Аллена, в настоящее время каждое племя специализируется на изготовлении нескольких видов изделий. Например, тукано поставляют скамеечки для сиденья всем племенам района, кубео — единственное племя, изготавливающее танцевальные маски; терки для кассавы делают только балива и т. п. Но неизвестно, насколько древний характер имеет эта специализация. Так, в середине XIX в. только маку изготовляли сарбаканы, колчаны для стрел к ним и яд кураре. В то же время в прошлом сарбаканы делались как будто и другими племенами.

³⁵ I. Goldman. Указ. соч., стр. 784—785.

Другие племена р. Ваупес, так же как и кубео, обнаруживают в своей общественной организации признаки, присущие родовому строю.

Общины тукано, сиуси и других групп района, как и роды кубео, являются локальными коллективами. Они выращивают те же сельскохозяйственные культуры, что и кубео, т. е. прежде всего маниок, а также занимаются охотой и рыболовством. Обычно община занимает один большой общинный дом, так называемую малоку. В малоке живут в среднем от 8 до 15 брачных пар. Численность ее обитателей обычно не превышает 100 человек. На празднества в малоке собирается до 300—400 человек, так как приезжают гости из других соседних общин³⁶. Вероятно, как и у кубео, все участники таких празднеств и обрядов являются членами одной фратрии или разросшегося рода. Иногда неподалеку от малоки строятся несколько малых жилищ, на одну парную семью каждое. Обитатели малоки и прилегающих к ней жилищ образуют одну общину или, как выражается Т. Кох-Грюнберг, одну семью. Следовательно, и в этом отношении общины этих индейцев ничем не отличаются от рода кубео. Во главе такой общины, как и во главе рода кубео, стоит старейшина. Так же как и старейшина у кубео, он руководит постройкой дома, праздниками, охотой, сельскохозяйственными работами и следит за порядком и чистотой. А. Уоллес полагает, что старейшина в случае необходимости становится военным вождем³⁷. Звание старейшины наследственно. Оно переходит или сначала к брату, а затем к сыну, или прямо к последнему³⁸. По сообщению А. Уоллеса, в случае отсутствия мужских наследников, наследование может идти через дочь старейшины ее мужу³⁹.

Как и род кубео, община тукано, сиуси и других групп района является отцовским коллективом. Брак в ней патрилокален⁴⁰. Имя ребенку дает, как и у кубео, дед по отцу или сам отец⁴¹. Как и род кубео, каждая малока имеет свою строго ограниченную территорию, в пределах которой ее обитатели обрабатывают землю, охотятся и ловят рыбу. Индейцы, путешествующие по реке, пользуются правом свободной охоты и ловли рыбы на всем протяжении своего пути⁴². Однако представляется наиболее вероятным на основе знакомства с правовым положением у племен в других частях Амазонки, и в частности у кубео, что это право распространяется лишь на прибрежную охоту и на ловлю рыбы в главном течении реки. В собственности всей общины находятся большие ловушки и заруды для рыбной ловли. Как указывалось выше, у кубео они изготовляются всей общиной под руководством старейшины и номинально считаются его собственностью. Однако фактически они продолжают еще составлять общеродовую собственность, так как члены рода пользуются ими. И рыба, пойманная с их помощью, является собственностью всей общины. Общинной рыбной ловлей руководит старейшина. Он же распределяет улов между членами общины⁴³.

Сиуси и другие группы р. Аяри (бассейн р. Ваупес) устраивают общинные охоты на диких свиней. Старейшина общины руководит этой охотой и распределяет добычу между участниками. Когда при индивидуальной охоте индеец убьет большое животное, он отдает свою добычу

³⁶ A. Wallace. Указ. соч., стр. 341; Th. Koch-Grünberg. Указ. соч., т. I, стр. 70, 273, 332.

³⁷ A. Wallace. Указ. соч., изд. 2, стр. 347.

³⁸ Th. Koch-Grünberg. Указ. соч., т. I, стр. 68—69, 167, 273.

³⁹ A. Wallace. Указ. соч., изд. 2, стр. 347.

⁴⁰ Там же, стр. 346.

⁴¹ Th. Koch-Grünberg. Указ. соч., т. I, стр. 183, 313.

⁴² Там же, стр. 265.

⁴³ Там же, стр. 43, 50.

старейшины, который делит ее между обитателями малоки⁴⁴. У тукано р. Тикис все обитатели малоки едят вместе. Когда кто-либо принесет рыбу, он немедленно приглашает всех мужчин малоки поесть вместе с ним, т. е. налицо такой же коллективизм в потреблении, как и у кубео.

К сожалению, из-за отсутствия достаточных сведений, невозможно сравнить терминологию родства кубео и соседних с ними групп. Т. Кох-Грюнберг указывает, что терминологии родства всех туканоязычных групп, в том числе кубео, приблизительно одинаковы⁴⁵. Вероятно, он прав, ибо общественный строй не только тукано, но и аравако-язычных групп очень сходен.

Из всего сказанного следует, что род, очевидно, существует не только у кубео, но и у других индейских групп бассейна рек Какета — Ваупес. В XIX и в начале XX в. это был отцовский род, но некоторые его черты свидетельствуют, как нам кажется, о том, что в прошлом у индейцев района р. Ваупес существовал материнский род.

Несмотря на повсеместное господство патрилинейности и патрилокальности у индейских групп бассейна Какета — Ваупес, положение женщины нигде не является приписанным. Женщины пользуются значительным влиянием в общине (роде). Например, отмечалось, что у кубео женщина пользуется большим влиянием как жена и советчик мужчины. Ее роль еще более возрастает после рождения детей, так как ей всецело доверяется их воспитание.

У тукано влияние женщины не менее значительно. Так индеец, у которого Т. Кох-Грюнберг хотел купить пойманную им рыбу, сказал, что рыбой распорядится его жена. Подобное положение женщины соответствует ее большой роли в хозяйстве. Являясь производителем маниока, она обеспечивает свою семью постоянной пищей, а также избыточным продуктом, используемым, как уже было сказано, для обмена. Вероятно, до торговли с «белыми», часть маниока использовалась для обмена с земледельческими группами маку. С другой стороны, влияние женщины, возможно, следует объяснять как результат существования в прошлом матрилокального брака и других черт, присущих материнскому роду. На это же указывает специальный обряд усыновления ребенка родом, отмеченный у кубео. Известны и другие факты, свидетельствующие о существовании в прошлом материнского рода. Так, среди мифических родовых предков кубео есть одна женщина⁴⁶. Юноша, решив жениться и получив согласие отца девушки на брак, остается в ее доме и живет в нем пять дней⁴⁷.

По сообщению А. Уоллеса, в некоторых индейских группах р. Ваупес жених должен показать перед девушкой и ее родными свое умение хорошо стрелять из лука. Если он плохо стреляет, девушка ему отказывает. Свой отказ она мотивирует тем, что плохой стрелок не сможет обеспечить ее рыбой и дичью⁴⁸. Свадьба справляется в доме (в общине) девушки, куда также приезжают отец и родственники жениха. Вероятно, подобный обычай является пережитком матрилокального поселения. Может быть, распространенное еще в начале XX в. у многих индейцев района обрядовое похищение женихом девушки из ее малоки, сопровождающееся борьбой между родственниками жениха и невесты, также является символическим отражением борьбы патрилокальности с матрилокальностью.

⁴⁴ Th. Koch-Grünberg. Указ. соч., т. I, стр. 106, 251.

⁴⁵ Указ. соч., т. II, стр. 82.

⁴⁶ I. Goldman. Указ. соч., стр. 795.

⁴⁷ Th. Koch-Grünberg. Указ. соч., т. II, стр. 144—145.

⁴⁸ A. Wallace. Указ. соч., изд. 2, стр. 346.

Индейцы тукано чтут женское божество Уайми-Пайе (дословно: «бабушка колдунов»). Чтобы обеспечить себе удачу и безопасность в пути, все проливающие по р. Тикие индейцы делают подношения Уайми-Пайе в виде корзиночек с лепешками, старых гамаков, фруктов и т. д. Эти подарки они вешают на определенное священное дерево, растущее на берегу реки. С пережитками материнского рода у племен р. Ваунес существуют такие поздние явления, как вассальная зависимость остальных племен от более развитых.

В лесной глуши по обеим сторонам рек Тикие, Ваунес и Керари бродят небольшие группы чрезвычайно примитивных охотников и собирателей племен маку. Полагают, что они представляют собой остатки наиболее древнего населения северо-западной Бразилии. Впоследствии оно было частично ассимилировано, частично оттеснено в труднодоступные места пришедшими позднее араваками, тукано и карибами. Однако до настоящего времени маку занимают сравнительно большую по площади территорию и численность их довольно велика. Культура маку до сих пор не изучена. Аравако- и туканоязычные группы с незапамятных времен вели с ними войны с целью захвата военнопленных и обращения их в рабство. В результате войн целые большие группы маку были подчинены отдельными племенами, например тукано р. Тикие.

Некоторые небольшие группы маку по нескольку месяцев жили рядом с уанана и десана и работали на них, т. е. доставляли им дичь, рыбу, выполняли домашние работы и помогали в земледельческих работах. Затем они снова скрывались в глубине тропического леса. Т. Кох-Грюнберг сообщает, что маку, бродящие в лесу по обоим берегам р. Тикие, должны были служить как рабы общинам тукано и десана, жившим на этой реке⁴⁹. Он же сообщает, что жители той малоки индейцев тукано на р. Тикие, которую посетил Кох-Грюнберг, имели в подчинении три семьи маку. Эти семьи жили в хижинах, расположенных в лесу недалеко от малоки. Почти каждое утро мужчины маку приносили в малоку дичь, рыбу, съедобные растения, исполняли домашние работы. Тукано обращались с ними сравнительно хорошо, хотя и как с низшими. В тащах тукано индейцы маку не участвовали, в разговор не вмешивались, если к ним не обращались. Дети их не играли с детьми обитателей малоки. Девушки этих семей маку использовались в качестве наложниц неженатыми мужчинами малоки. Язык свой эти рабы маку сохраняли. Были рабы маку и у других индейских групп. На р. Керари маку находились в услужении у юламауа. Раньше господами той же группы маку были уанана. Поэтому их продолжали называть «акоди ибораа» (уанана-маку).

Отсутствие соответствующих данных не позволяет решить вопрос о том, объясняется ли вассальная зависимость маку от их соседей только этноэкономическим принуждением или маку также в какой-то степени заинтересованы в сохранении существующих отношений. Во всяком случае эти отношения не могли не способствовать, в числе прочих факторов, разложению материнского рода у индейцев р. Ваунес.

Тукуна

Когда-то тукуна, видимо, имели общеплеменную территорию. В настоящее время район обитания тукуна разделен на три части государственными границами Бразилии, Перу и Колумбии. Все тукуна говорят на одном языке, имеют общую культуру, обычаи и предания. Племя тукуна

⁴⁹ Th. Koch-Grynberg. Указ. соч., т. I, стр. 234, 265, 327; т. II, стр. 59, 67.

состоит из двух фратрий и 30 с лишним отцовских родов, в том числе в Бразилии 26 родов⁵⁰. Все роды тукуна, вне зависимости от того, живут ли они в Бразилии, Перу или Колумбии, признают свое племенное единство. В то же время, по наблюдениям большого знатока бразильских индейцев Курта Нимуендажу, сами тукуна не осознают дуальной организации племени. Они только знают, что члены некоторых родов не могут заключать между собой браки⁵¹. Этому мнению Нимуендажу противоречит записанная им же легенда о создании фратрий. Согласно этой легенде, культурные герои братья Дьяй и Эпи разделили созданных ими людей на две части. Одна группа людей была поселена на востоке, а другая на западе. Затем Дьяй велел членам одной группы вступить в брак с членами другой группы⁵². Дьяй ассоциируется в понятии тукуна с востоком и созданная им фратрия также ассоциируется с востоком. Эпи — с западом, и тоже его фратрия. Из этого предания следует, что тукуна осознавали существование фратрий.

Нимуендажу сообщает, что тукуна часто говорят о своих родах, но никогда о фратриях. Названия последних ему не удалось узнать⁵³. Может быть они безыменны. По мнению Нимуендажу, важнейшей функцией фратрий тукуна является регулирование браков. Все мужчины одной фратрии называют друг друга братьями. Все роды фратрии объединяются определенным чувством солидарности. По наблюдениям Нимуендажу, индеец тукуна при решении любых вопросов обычно становится на сторону своей фратрии и рода⁵⁴. В подготовке к инициации девушки участвуют прежде всего роды ее фратрии. Во время самой инициации девушки фратрии А обращаются лицом к востоку, а фратрии В — к западу. Шалани, в котором девушка живет в период инициации, в зависимости от ее фратрии, пристраивается к восточной или западной стене общинного дома⁵⁵. Обряды инициации каждой из фратрий имеют некоторые особенности. Например, для музыкального сопровождения церемонии применяются разные инструменты. Барабан, сделанный из панциря черепахи, употребляется только родами фратрии А. Фратрия В применяет для той же цели «ударные трубки» «бама» (bama) и рог из бамбука «конири» (koniri).

Как уже было сказано, в Бразилии живет 26 родов тукуна. При этом, в Перу и Колумбии есть роды тукуна, не представленные в Бразилии. Почти все роды фратрии А носят названия деревьев, а фратрии В — птиц. Два рода носят названия насекомых и одно — млекопитающего. Пять древесных названий родов, по мнению самих тукуна, тесно связаны с их представлениями о некоторых животных. Тукуна верят, что и деревья также имеют душу. По ночам она превращается в определенное животное и покидает дерево. Поэтому тукуна говорят, например, что род «Сорингарана» (дерево)⁵⁶ — это род ягуара, так как это дерево имеет душу пятиного ягуара. Понятно, почему Г. Тессман считал, что этот род носит название «айка» (производное от «ай» — ягуар)⁵⁷.

По сообщению Нимуендажу, связи между родом и деревом или животным, чье имя он носит, очень слабы. Нет никаких следов веры в мифиче-

⁵⁰ Остальные роды тукуна живут в Перу и в Колумбии.

⁵¹ C. N i m u e n d a j u. The Tucuna. Berkeley and Los Angeles, 1952, p. 58, 129--130.

⁵² C. N i m u e n d a j u. Указ. соч., стр. 60.

⁵³ Там же, стр. 56—57.

⁵⁴ Там же, стр. 75.

⁵⁵ Там же, стр. 61.

⁵⁶ *Hevea brasiliensis*.

⁵⁷ G. T e s s m a n. Указ. соч., стр. 559.

ское родство между этими деревом или животным и данным родом⁵⁸. В то же время сами индейцы полагают, что одна из характерных черт эпонима может или даже должна проявляться у членов рода.

Каждый род имеет постоянную серию личных имен. Личное имя человека указывает на его род, обозначая или намекая на одну из черт его родового эпонима. В качестве примера можно привести некоторые имена рода Серингарана.

Мужские имена: Nuneliki — тот, у кого злые глаза (ягуар); Aunkina — опасный (ягуар); Numeki — (ягуар), который ставит лапу на поверхность. Имя объясняется верой в предполагаемый обычай ягуара ставить лапу на след человека.

Женские имена: Daunatina — красный лист (серингараны); Citana — серингарана на земле (сгнившее дерево).

Интересно, что все мужские имена этого рода относятся к ягуару, а большинство женских к дереву серингарана. В личных именах других родов различие, видимо, не существует.

В отличие от родов уитото и кубео, род тукуна не образует локального коллектива. Род не имеет хозяйственных функций и является в настоящее время только идеологическим объединением. Родовых вождей нет. Счет происхождения у тукуна ведется по отцовской линии, наряду с этим сохраняется матрилокальность браков и целый ряд черт материнского рода, что указывает на то, что у тукуна существовал в прошлом материнский род.

Родовая организация тукуна нашла отражение в их религиозных взглядах. Они верят, что некоторые категории демонов живут родовым строем.

Основной хозяйственной ячейкой племени тукуна является не род, а локальная группа. В прошлом она, видимо, занимала один большой общинный дом. В настоящее время она размещается в нескольких расположенных недалеко друг от друга домах меньшего размера. Обычно локальная группа формально состоит из потомков мужчины: из его неженатых сыновей, незамужних дочерей и замужних дочерей с их мужьями, внуков и внучек, а также мужей последних и правнуков. Изредка наблюдающиеся случаи патрилокальных браков, конечно, несколько меняют композицию группы. Однако, хотя счет родства в локальной группе ведется по мужской линии, ее действительным ядром являются женщины. Фактически благодаря матрилокальному браку она образуется вокруг бабушек, матерей, внучек и правнучек, т. е. по женской линии. Нимуспадажу сообщает, что в прошлом во главе локальной группы стоял старейшина. Ядром локальной группы, по мнению этого автора, являлась большая семья старейшины. Она объединяла вокруг себя как родственные, так и неродственные ей семьи⁵⁹. Положение старейшины зависело от его ума, знания магических приемов и других качеств. Власть его была ограничена. Права принуждения или наказания он не имел. Тукуна называли таких старейшин «тети» (teti). Во время праздников и обрядов их знаком отличия был плащ из перьев. На место этих старейшин бразильцы с конца прошлого века стали назначать послушных им индейцев. В Бразилии эти назначенные вожди назывались «тушауа» (tuschaua), а в Перу — «курака» (kuraka)⁶⁰. Тукуна никогда не признавали их власти. Большинство недобрых вождей было убито людьми из их же локальных групп. К началу 1930-х годов институт старейшин совершенно изжил себя.

⁵⁸ C. Nimuendaju. Указ. соч., стр. 57—58.

⁵⁹ Там же, стр. 64—65.

⁶⁰ Это слово происходит из языка аймара и означает «вождь, старейшина».

Члены локальной группы оказывают друг другу широкую взаимопомощь. По сообщению Нимундажу, они делятся между собой как всем необходимым для жизни, так и всеми излишками. Вероятно, в «помочах», часто устраиваемых при расчистке леса, участвуют прежде всего члены своей локальной группы. Локальная группа заботится о своих вдовах и сиротах.

Относительно возможности браков внутри локальной группы в литературе не содержится никаких указаний. Очевидно, такие браки возможны, когда мужья женщин группы принадлежат к разным родам. В этом случае дети членов группы оказываются принадлежащими к разным родам и поэтому могут вступать в брак.

Добрачные связи запрещены, по крайней мере девушкам. Несмотря на это, они, видимо, довольно часты. Родители девушки, узнав о связи дочери с каким-либо юношей, требуют, чтобы он женился на ней. Юноша почти всегда выполняет это требование. В противном случае ему приходится бежать, спасаясь от мести оскорбленных родителей⁶¹.

Предпочтительной формой брака является обмен сестрами. Разрешен также брак с дядей со стороны матери⁶². При заключении брака решающую роль играет другой дядя — брат отца девушки. Согласие на брак испрашивается юношей у него.

Однако девушка имеет право отказать жениху, хотя бы он и получил согласие ее дяди по отцу. В то же время инициатива при заключении брака никогда не исходит от девушки. Детского обручения нет. В прошлом оно существовало. Тогда о браке договаривались родители девочки и их дяди по отцу.

Перед заключением брака мать невесты предупреждает жениха, что она заберет дочь обратно или выгонит мужа, если он будет плохо обращаться с женой. Устраивается ли свадьба и сопровождается ли она какими-либо церемониями, неизвестно. Родители и особенно мать девушки продолжают сохранять над ней власть и после ее замужества. Молодожены первоначально живут в доме родителей жены. Некоторые зятья всю жизнь продолжают жить с ними. В большинстве случаев по прошествии определенного периода времени молодая чета поселяется отдельно, но неподалеку от родителей жены.

Таким образом, муж остается в локальной группе жены. Очень вероятно, что самостоятельное поселение супружеской четы возникло сравнительно недавно, когда большие малюки стали сменяться под влиянием бразильцев жилищами меньших размеров.

Полигамия разрешается, но в настоящее время редка. Она выступает у тукуна в двух формах: сороральной и неродственной.

Левират в прошлом был широко распространен. Он считался желательным, но не обязательным. В настоящее время левиратные браки редки. Развод совершается по желанию любого из супругов. Причиной развода может явиться неверность жены. По-видимому, то же и в отношении мужа. Как мы сообщали выше, если муж плохо обращается с женой, ее родители заставляют оставить его. Таким же образом они поступают, если зять поселяется слишком далеко от них. Типичным для родителей женщины является стремление не выпускать ее из-под своего наблюдения и контроля. При разводе дети обычно остаются с матерью. Однако, если отец пожелает их забрать, она обязана отдать ему детей. С другой

⁶¹ С. N i m u e n d a j u. Указ. соч., стр. 93.

⁶² Там же, стр. 94, 95.

стороны, разведшая жена в случае необходимости может обязать отца детей заботиться о них и помогать им ⁶³.

В экономически крепких семьях как разводы, так и нарушения супружеской верности очень редки. Нимуендажу указывает, что уход части мужской молодежи племени на заработки отрицательно сказывается на прочности браков.

Ф. Кастельнау в работе, относящейся к середине прошлого века, сообщает о наличии инициационных испытаний у тукуна. Нимуендажу с недоверием относится к его информации, так как в настоящее время инициации для юношей у индейцев тукуна нет. Однако, по словам самих тукуна, она когда-то существовала. Деталей этого обряда они не помнят, так как он перестал исполняться много поколений назад ⁶⁴.

Возрастная инициация девушек практикуется до настоящего времени. Она сопровождается многочисленными обрядами и пиром. Она требует большой подготовки, накопления значительного количества продуктов. Вместе с подготовкой инициационный период может длиться несколько месяцев ⁶⁵.

На обряд инициации собирается много гостей. Их число доходит до 300 человек. В отличие от уитото, инициация у тукуна имеет индивидуальный характер. Одновременно подвергается испытанию одна девушка.

В связи с описанием инициаций остановимся отдельно на положении и обязанностях диди со стороны матери и дяди по отцу в обществе индейцев тукуна. К. Нимуендажу сообщает, что материнский дядя является защитником детей сестры ⁶⁶. Более подробные сведения по этому вопросу отсутствуют. О значении и функциях дяди по отцовской линии известно гораздо больше. Дядя девушки по отцу руководит обрядом инициации ⁶⁷. Сам отец занимается гостями, но в инициации активной роли не играет. Дядя отвечает за безопасность девушки в период инициации. Он старается быть все время вблизи комнаты, в которой она спрятана. Незадолго до окончания обряда, дядя должен объяснить девушке ее будущие обязанности. Он советует ей быть почтительной с родителями и братьями, всегда слушаться матери, никогда не покидать ее и быть хорошей женой. Сваतает девушку у ее дяди. Если жених обращается непосредственно к отцу, тот обычно отсылает его к своему брату. Мнение диди является окончательным, если только, как уже было сказано, сама девушка не воспротивится этому браку ⁶⁸.

Таким образом, у тукуна отцовский дядя занимает, видимо, значительно более влиятельное положение, чем дядя по матери. В этой связи встает интересный вопрос. Если сочетание матрилинейности с патрилокальностью привело во многих, этнографических группах к авукулату, то не является ли большая роль отцовского дяди у тукуна результатом сочетания у них патрилинейности с матрилокальностью?

Женский труд имеет большое значение в хозяйстве тукуна. Мужчины расчищают землю под плантации. Женщины сажают и выращивают все основные сельскохозяйственные культуры, кроме маиса, т. е. горький и сладкий маниок и ямс. Маис сажают преимущественно мужчины.

⁶³ С. N i m u e n d a j u. Указ. соч., стр. 96.

⁶⁴ Там же, стр. 73.

⁶⁵ Там же, стр. 73—92.

⁶⁶ Там же, стр. 69.

⁶⁷ Там же, стр. 85, 88, 89, 90.

⁶⁸ Там же, стр. 94.

По наблюдениям К. Нимусидажу, вдова может обеспечить себя пищей, не прибегая к помощи мужчины⁶⁹. Нередко одинокие женщины самостоятельно расчищают под посев заросли кустарников, ловят рыбу и собирают съедобные растения. Вдова с детьми может образовывать в составе локальной группы независимую семью. Напротив, вдовец не может сохранять экономическую самостоятельность. Мать имеет значительную власть как над незамужними, так и над замужними дочерьми.

Хранителями родовых имен являются старые женщины. Когда в семье рождается ребенок, к ним обращаются за советом, какое имя ему дать. Для наречения ребенка его родители и родственники собираются в доме бабушки (со стороны матери ребенка). Имя дает один из материнских родственников, член фратрии, противоположной фратрии новорожденного. Тукуна считают наиболее желательным, если имя ребенку дает его бабушка по матери. В наречении ребенка участвует, следовательно, как его фратрии, так и фратрия его матери. И если имя выбирается из числа родовых имен рода отца, то даст выбранное таким образом имя член рода или фратрии матери. Наконец, совершается обряд наречения в доме бабушки по материнской линии.

В религии тукуна большую роль играет женское божество Тае. Вместе с культурными героями Дьяй и Эни оно является важнейшей фигурой в религиозных воззрениях тукуна. Тае живет в одном из трех «верхних миров». Кроме нее, в этом мире живут души умерших — «паае». Тае считается владычицей человеческих душ⁷⁰. Тукуна верят, что душа бессмертна. За действия человека отвечает не он, а его душа. Понятно поэтому большое значение, которое они придают богине Тае.

Тукуна верят, что зачатие зависит от Тае. Она дает зародышу душу и тело⁷¹.

Тае дала первым людям обычай экзогамии и сознание родовой принадлежности. Она послала им с неба горшок с рыбным отваром, попробовав который, каждый узнал, членом какого рода он является⁷².

Тае карает людей за нарушение экзогамии, за детоубийство и за убийство посредством магии. По мнению тукуна, эти три преступления самые страшные. Они наносят вред не только отдельным лицам, но и всему человечеству. За нарушение экзогамии Тае при жизни поражает человека безумием. За два другие преступления душа человека наказывается после его смерти. Дом, где живет Тае, охраняется двумя чудовищами. Они разрывают на части души грешников, пытающихся проникнуть туда.

Христианское учение, проповедовавшееся среди тукуна миссионерами, оказало значительное влияние на некоторые легенды о Тае. В этих легендах Тае сближается с образом девы Марии христианской мифологии. Касаться этих позднейших видоизменений образа Тае не входит в нашу задачу.

В некоторых преданиях тукуна женщина, так же как это было и с Тае, выступает как культурный герой или хранитель культурных ценностей.

Первоначально огнем владела только одна женщина, бабушка культурного героя Дьяй⁷³. Он похитил у нее огонь и принес его людям.

⁶⁹ С. Nimusidaju. Указ. соч., стр. 97.

⁷⁰ Там же, стр. 110, 114.

⁷¹ Там же, стр. 68.

⁷² Там же, стр. 58, 130.

⁷³ Там же, стр. 130.

Маис людям принесла девушка по имени Ариана. С раннего детства она осталась сиротой. Тас ее взяла к себе на небо. Затем она попала в подземный мир и оттуда принесла людям маис⁷⁴.

Сладкий маниок также открыла женщина. Она же изобрела способ приготовления из нее лепешек «бейжус»⁷⁵.

Искусству магии научила людей девушка Ауемана. В раннем детстве она была похищена жабой. Живя у нее, Ауемана познакомилась со всеми способами магии, научилась как притягивать болезни, так и излечивать их. Затем она вернулась к людям и передала им свои знания⁷⁶.

Ягуа

В отличие от уитото, кубео и тукуна индейцы ягуа в большей степени охотники, чем земледельцы. Охотятся они до сих пор с сарбаканом. Из сельскохозяйственных культур для ягуа основное значение имеют сладкий маниок и маис.

Хотя первые встречи ягуа с миссионерами относятся к XVII в., по до последнего времени ягуа избегают контактов с перуанцами и упорно сопротивляются всем попыткам ассимиляции⁷⁷. Как следствие этого «изоляционизма», ягуа даже в 1940-х годах сохраняли значительную часть своих старых общественных институтов и обычаев.

Племенной организации с советом племени, вождем и пр. у ягуа нет. Тем не менее ягуа осознают себя как однородную группу людей, отличную от окружающих индейских племен и живущую на определенной территории. Их самоназвание — «Нихамво». Соседние с ними племена уитото, тукуна, омагуа и другие также считают их особым племенем и называют их ягуа⁷⁸. Это название является общепринятым в этнографической литературе. Ягуа верят, что все они являются потомством от брака мифических брата и сестры, снутившихся с неба⁷⁹.

Все ягуа говорят на одном языке, имеют сходные обычаи, традиции и предания, что не исключает некоторых различий между ними. В случае опасности все племя может объединиться для совместных действий. Предания ягуа сообщают о двух таких случаях⁸⁰: во второй половине XIX в. ягуа вели общую войну с племенем майоруна; в начале XX в. все племя объединилось для борьбы с вторгшимися на его территорию сборщиками каучука. Эту борьбу возглавлял общеплеменной вождь по имени Наукопи.

Племя ягуа распадается на 25—39 самостоятельных родов. Численность рода обычно колеблется от 45 до 50 человек. Столь малая численность рода ягуа по сравнению, например, с родом их соседей уитото, вероятно, связана с двумя обстоятельствами. Во-первых, как уже говорилось, ягуа в отличие от уитото являются преимущественно охотниками, а не земледельцами и рыболовами. Низкая по сравнению с земледелием продуктивность примитивной охоты препятствует концентрации большого числа людей в одном месте. Влияние охотничьего образа жизни на характер расселения особенно усиливается в связи с истреблением дичи перуанцами. Во-вторых, численность ягуа значительно уменьшилась от бо-

⁷⁴ С. Nimuendaju. Указ. соч., стр. 112.

⁷⁵ Там же, стр. 21.

⁷⁶ Там же, стр. 100.

⁷⁷ P. Fejos. Ethnography of the Yagua. N. Y., 1943, p. 108—111.

⁷⁸ Там же, стр. 15—16; G. Tessman. Указ. соч., стр. 459.

⁷⁹ P. Fejos. Указ. соч., стр. 99.

⁸⁰ Там же, стр. 24, 25, 83.

лезней, принесенных к ним испанцами и португальцами. По некоторым сведениям, в результате эпидемии оспы в 1932 г. численность ягуа уменьшилась на две трети⁸¹.

Род ягуа локален. Каждый род занимает отдельно стоящий большой общинный дом⁸², в котором обычно живут 5—10 малых семей. Поселение в отдельных общинных домах — единственная форма расселения, существующая у ягуа. Деревень у них, видимо, никогда не было. В их языке нет даже слова для понятия «деревня». Каждый род имеет свои охотничьи угодья, хотя и не отделенные четкими границами от угодий других родов. На основе молчаливого соглашения между соседними родами признаются лишь приблизительные границы между их землями. Роды, живущие вблизи Амазонки, т. е. по соседству с «белыми», занимают в среднем территорию в 35—50 кв. миль каждый. «Дальние» роды занимают большие территории. У каждого рода свое самоопределение, являющееся именем животного или растения. У ягуа есть роды Муравья, Ленивца, Обезьяны, Тапира, Дякого хлопка и т. д.

По мнению исследователей, изучавших ягуа, они не верят в родство между животным и растительным эпонимом и членами рода. Животное-эпоним можно убивать и употреблять в пищу.

В родовой общине ягуа сохранились коллективные формы труда и отчасти распределения. Регулярно устраиваются общинные охоты на пикари, олепей, тапиров. Совместно сооружаются некоторые виды ловушек на зверей. Если в результате коллективной охоты убито много животных, каждый охотник получает по одному животному. В противном случае добыча делится по числу слодок в каждой парной семье⁸³. Все остальное время охота ведется индивидуально. Тем не менее всякий нуждающийся в пище, всегда может рассчитывать, что более удачливый охотник поделится с ним. Родовой собственностью являются обрабатываемые участки земли, общинные дома, лодки, большие ступы для маниока, кувшины для напитка массато. Последние делает старейшая женщина в роде. Стариков, не способных больше охотиться, кормят не только их дети, но и вся община. По словам самих ягуа, со стариками, находящимися на иждивении рода, обращаются так же хорошо, как с сородичами в расцвете сил⁸⁴.

Когда охота становится бедной, род переселяется на новое место. Это случается в среднем раз в поколение⁸⁵. С целью подыскания нового местожительства род периодически посылает разведчиков, которые обследуют лес на больших площадях. Они путешествуют на лодках и пешком и отсутствуют иногда по несколько месяцев. Найдя район, богатый дичью и удовлетворяющий всем другим требованиям, разведчики возвращаются назад. О результатах своих поисков они рассказывают на общем собрании рода. Когда решение о переселении принято, мужчины строят большой плот. На нем размещается весь род со своим имуществом и отправляется к избранному месту.

Место для постройки нового дома выбирается очень тщательно. Для обсуждения этого вопроса устраиваются собрания сородичей под председательством вождя и колдуна. Выбранное для дома место рассчитывается от леса. В работе участвует вся община: мужчины, женщины и даже дети.

⁸¹ P. Fejos. Указ. соч., стр. 16.

⁸² P. Fejos. Указ. соч., стр. 30, 82; W. Herndon and L. Gibbon. Exploration of the valley of the Amazon. Washington, 1853, vol. I, p. 225; G. Tessmann. Указ. соч., стр. 469.

⁸³ P. Fejos. Указ. соч., стр. 41—42.

⁸⁴ Там же, стр. 79, 86.

⁸⁵ Там же, стр. 46.

Затем колдун освящает расчищенный участок земли. Он произносит заклинания и окуривает землю табачным дымом. В самой постройке дома также участвует вся община, хотя главная роль в этой работе принадлежит мужчинам⁸⁶.

Во главе рода стоит выборный вождь⁸⁷. Роды, живущие по берегам Амазонки, обычно называют своих вождей, так же как и тукуна, «курака». Неизвестно, как называются вожди родов, живущих в других, более отдаленных районах племенной области ягуа. Вожди, видимо, избираются пожизненно. Плохой вождь может быть смещен. Это случается редко. Важнейшей функцией вождя является руководство общинной охотой. Поэтому хороший охотник имеет больше шансов стать вождем, чем другие члены рода. Вождь также руководит и другими формами общинной деятельности. По всем важным вопросам вождь советуется с мужчинами рода. Действовать вождь может только с их согласия. По некоторым вопросам вождь консультируется с колдуном. Например, с помощью колдуна он определяет, когда устроить праздники или обряды. Под совместным руководством вождя и колдуна проходят собрания сородичей, на которых решается вопрос о выборе места для постройки нового дома. Вождь обладает также судебной властью. Наказания определяются на основе обычаев. Их хранителями являются колдун и старшие мужчины рода. Вождь может наказывать только с их согласия. По словам стариков, пировный в нарушении экзогамии изгонялся из общины. За убийство карали смертью⁸⁸. Так как последнее преступление очень редко, П. Фсхосу не удалось выяснить, каким путем приводили в исполнение смертный приговор. Впрочем, как отмечают очевидцы, другие преступления также очень редки.

Знаками отличия вождя служат перья попугая, воткнутые в головную повязку, и украшение из перьев, прикрепленное к посоху.

Род ягуа экзогамен и патрилинеен. Брак заключается вне рода, но обычно в пределах племени. Дружественные семьи из различных родов еще в детстве стараются познакомить своих сыновей и дочерей. Когда те подрастут, они начинают встречаться друг с другом в лесу. Половая близость в период ухаживания является обычным явлением и не осуждается старшими. Юноша просит согласия на брак у родителей девушки. Последние устраивают в своем родовом доме свадебный пир. Родители и род невесты приглашают на него весь род жениха⁸⁹. Гости привозят с собой мясо, фрукты, напиток массаго и свои кухонные горшки. Род невесты также заготавливает большие запасы пищи. После пира род жениха уезжает. Сами молодожены первые четыре — шесть месяцев после свадьбы живут в родовом доме тестя. Зять помогает тестю в сельскохозяйственных работах, ходит с ним на охоту, отдаст ему большую часть своей добычи. Зять участвует также в общинных охотах рода жены. Вся его доля в этом случае принадлежит тестю. Последний возвращает часть ее зятю⁹⁰. Весь период отработки за жену мужчина пользуется своим личным оружием и другими предметами личной собственности, принесенными им из своего рода. Жена его пользуется кухонными горшками, сделанными для нее старшей женщиной ее рода незадолго до свадьбы. На следующий день после свадьбы женщина начинает делать для себя и мужа новые гамаки из пряжи,

⁸⁶ Р. Фејов. Указ. соч., стр. 30—32.

⁸⁷ Там же, стр. 83, 84.

⁸⁸ Там же, стр. 84—85.

⁸⁹ Там же, стр. 76.

⁹⁰ Там же, стр. 77.

изготовленной специально для нее женщинами ее рода. По окончании периода матрилокального поселения молодожены переселяются в родной дом мужа. Однако еще в период отработки, если мужчина отлучается на несколько дней, женщина переселяется на это время в дом свекра.

Каждая брачная пара имеет свое место в родовом доме. Жилища современных ягуа лишены каких-либо перегородок. По сообщениям В. Херндона и Дж. Ортона, относящимся к середине прошлого века, помещения брачных пар отделяются друг от друга циновками⁹¹. Возможно, наличие или отсутствие внутренних перегородок следует объяснять локальными различиями. Каждая парная семья имеет свой очаг, на котором она готовит пищу. Он помещается на площадке перед домом. В центре дома паходится общий родовой очаг, головешками из которого разжигаются семейные очаги. В отдельных случаях вся община готовит пищу на родовом очаге. В личной собственности членов семьи паходятся оружие, кухонная утварь, гамаки, украшения и некоторые другие предметы. О чистоте в доме заботятся молодые замужние и незамужние женщины.

Отношения между супругами в семье обычно хорошие. Муж никогда не бьет жену, спит с ней. Развод совершается как по желанию мужа, так и жены. Мужчина может оставить жену, если она плохая хозяйка, не заботится о нем, часто ему изменяет или бездетна. Во всех этих случаях муж отводит жену в ее родовой дом. Говори точнее, он покидает ее, немного не доходя до дома, так как боится вредоносной магии со стороны сородичей жены. У близко родственного ягуа племени ямео разводы, по сообщению П. Марони, очень редки, так как мужчина боится вредоносной магии тещи. Женщина может оставить мужа, если он плохой охотник или слишком ленив и не обеспечивает семью пищей. Измена со стороны мужа не считается достаточным поводом для развода.

Вдова после смерти мужа должна вернуться в свой родовой дом. Даже если она собирается вскоре снова выйти замуж в род своего покойного мужа, она обязана пожить некоторое время в своем роде. Этот обычай имеет целью подтвердить принадлежность женщины к ее роду.

У ягуа широко распространен обычай левирата, хотя обязательным он не является.

В семье обычно бывает от трех до шести детей. Имя ребенку дает отец на четвертый день после его рождения. Наречение совершается в присутствии всего рода отца⁹². Личные имена обозначают обычно действия или части тела животных, птиц и людей. Например, имя Пурпиоон означает — «Тот, который охотится»; Упчи — «Белка роняет плод на землю» и т. д. Есть ли у ягуа серии родовых имен, неизвестно.

Детьми, моложе двух лет, занимается только мать. Когда ребенок достигает этого возраста, отец начинает обучать его ходить. Этому делу он уделяет много времени. Как только ребенок научится хорошо ходить, его вверяют другим детям рода. Все дети рода независимо от возраста и пола играют вместе. Старшие опекают младших, заботятся о них и учат их. Малыши учатся под надзором старших сверстников плавать, знакомятся с окружающей природой⁹³. Когда дети достигают шести лет, родители начинают постепенно приучать их к будущим обязанностям. Матери дают маленьким хозяйственные поручения дочерям, сыновья помогают отцам делать дротики, одежду и другие предметы. Отец учит сына стрелять из

⁹¹ W. Herndon and L. Gibbon. Указ. соч., стр. 152; J. Orton. *The Andes and the Amazon*. N. Y., 1875, p. 320.

⁹² P. Fejos. Указ. соч., стр. 71.

⁹³ Там же, стр. 72—74.

сарбакана и берет с собой на охоту, неподалеку от дома. Таким образом, постепенно, без каких-либо резких переходов, вроде инициации, дети достигают зрелости, становятся полноправными и полезными членами рода.

В случае развода все дети, моложе восьми лет, остаются с матерью. Мальчики, достигшие этого возраста и способные сопровождать отца на охоту, переходят к нему. Мальчики моложе восьми лет могут быть забраны отцом впоследствии. Если отец не заберет всех детей мужского пола у своей прежней жены перед ее вступлением в новый брак, он теряет на них все права. Дети умершего остаются в его роде. О них заботится один из братьев отца. Но в случае замужества матери вне рода отца она забирает их с собой и отчим становится их опекуном.

Выше отмечались такие пережитки материнского рода у ягуа, как устройство свадьбы в роде жениха, временная матрилокальность молодоженов и т. п. Это свидетельствует о том, что у ягуа, как и у других племен северо-западной части бассейна Амазонки, в прошлом был материнский род.

* * *

Почему же у всех племен северо-западной части бассейна р. Амазонки уже ко времени первых встреч с ними путешественников существовал отцовский род? Ведь известный нам для XIX в. уровень развития производительных сил этих племен был недостаточно высок, чтобы привести к смене материнско-родовой организации отцовско-родовой. Очевидно, были какие-то причины, способствовавшие раннему переходу от материнского рода к отцовскому. Слабая изученность истории племен северо-западной Амазонии не позволяет сделать в этом отношении какие-либо точные выводы. По-видимому, формирование отцовско-родовой организации было ускорено влиянием народов андских стран, являвшихся ближайшими соседями индейцев западной части бассейна Амазонки. Вероятным является и другое предположение, заключающееся в том, что отцовский род сформировался у племен северо-западной Амазонки до их прихода на эту территорию. Древний более высокий уровень развития производительных сил мог вызвать переход к отцовскому роду. Позднее же после поселения в бассейне Амазонки производительные силы под влиянием неблагоприятных условий пришли в упадок, а отцовский род сохранился. Какое из этих двух предположений о генезисе отцовского рода у индейцев северо-западной Амазонии правильно, можно будет решить только после того, как будет воссоздана этническая история этой территории.

До тех пор определенно можно утверждать только одно: у всех рассмотренных племен северо-западной Амазонии отцовскому роду предшествовал материнский. Это наше утверждение решительно расходится с мнением большей части авторов, писавших по данной проблеме и наблюдавших племена Амазонии. Как правило, они не усматривали у племен Амазонии никаких пережитков материнского рода. Более того, на этих индейцев нередко ссылались как на пример изначальности малой семьи.

Однако изучение материалов, собранных зарубежными исследователями, с позиций марксистской этнографии выявляет у племен Амазонии четкие пережитки материнского рода, сохранявшиеся у них даже в начале XX в., что, таким образом, является новым подтверждением универсальности материнского рода.

СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ИНДЕЙЦЕВ БРАЗИЛИИ

Выше мы рассматривали общественный строй индейцев северо-западной Амазонии, т. е. северо-западной Бразилии конца XIX — начала XX в.

Что же произошло с индейцами этого района за истекшие полвека, в каком положении они находятся сейчас? Попытаемся кратко ответить на этот вопрос на основе новейшей литературы и источников.

К сожалению, современное положение индейцев северо-западной Бразилии не освещается специально. Поэтому нам придется говорить о положении индейцев Бразилии в целом⁹⁴. Из опубликованных за последние 20 лет работ явствует, что с 1900 по 1957 г. в Бразилии вымерли или перестали существовать как отдельные этнические общности 87 племен и в 1957 г. было уже не 230, а только 143 племени.

Исчезновение индейских племен в XX в. происходило в основном не за счет их слияния с более крупными племенами или растворения в составе бразильского народа, а было результатом физического исчезновения индейцев, вызванного колонизацией и захватом их земель. Сложившиеся в результате колонизации неблагоприятные условия существования индейцев, занесенные к ним эпидемии повели к высокой смертности детей и чрезвычайному сокращению продолжительности жизни. Индейцы гибли также и в результате кровавых столкновений с колонизаторами, продолжающихся до сих пор. Так, индейцы тупари ко времени своих первых встреч со сборщиками каучука в 1927 г. насчитывали около 3 тыс. человек. В 1948 г. их оставалось уже только 200 человек. В 1954 г. многие тупари умерли в результате эпидемии, и к началу 1955 г. от большого прежнего племени в живых осталось только 66 человек⁹⁵. От племени кустиау, открытого К. Штейншном в самом конце XIX в., в 1949 г. осталось только два человека. От открытых еще позднее племен тсува и паравути осталось соответственно четыре и пять человек⁹⁶. И это в районе верховьев Шингу, который до 1946 г., когда там был построен аэродром, был крайне труднодоступен. И хотя в этом районе активно действует Служба защиты индейцев, все же, несмотря на все ее попытки защитить индейцев от губительных последствий капиталистической колонизации, они вымирают. Велика среди индейцев Шингу, как и среди других индейцев Бразилии,

⁹⁴ H. Baldus. Akkulturation im Araguaya-Gebiet. — «Anthropos», XLI—XLIV, II, 4—6, 1949, S. 889—891; F. Caspar. Akkulturation bei einem brasilianischen Indianerstamm. — «Kölner Zeit für Soziologie und Sozialpsychologie», Jg. 9, H. 2, 1957, S. 283—309; J. Gillin. Some anthropological problems of the tropical forest area of South America. — «American Anthropologist», n. s., vol. 42, № 4, 1940, p. 642—656; D. Pierson and M. W. Viera da Cunha. Research and research possibilities in Brazil with particular reference to culture and culture change. — «Acta Americana», vol. V, № 1—2, 1947 (особенно стр. 66—67); D. Ribeiro. Linguas e culturas indígenas do Brasil. Rio-de-Janeiro, 1957; W. Saake. Kulturwandel in Xingu — Quellgebiet. — «Anthropos», XLVII, H. 5—6, 1952, S. 1022—1024; V. Vasconcelos. A obra de proteção do indígena do Brasil. — «America Indígena I», № 1, 1941, p. 21—28; Ch. Wagley. Cultural influences on population: A comparison of two Tupi tribes. — «Revista do Museu Paulista», n. s., V, São Paulo, 1951, p. 95—104; ero же. The effects of depopulation upon social organization as illustrated by the Tapirape indians. — «Transactions of the New York Academy of Sciences», serie II, vol. 3, № 1, 1940, p. 12—16; ero же. Tapirape social and culture change 1940—1943. — «Anais do XXXI Congr. Inter. de Americanistas. São Paulo, 1954», São Paulo, 1955, vol. 1, p. 98—106; см. также ежегодные отчеты Службы защиты индейцев, например «Serviço de proteção aos índios» (SPI), 1954, Rio-de-Janeiro, 1955.

⁹⁵ F. Caspar. Указ. соч., стр. 285, 288.

⁹⁶ K. Oberg. Indian Tribes of Northern Mato Grosso Brazil. Washington, 1953, p. 3—4.

детская смертность. По данным Службы защиты индейцев из каждых 10 детей умирают шесть. По-прежнему велика смертность от эпидемий, занесенных сюда колонизаторами. С июня по декабрь, 1954 г. в верхних Шингу от эпидемии кори умерло 114 человек⁹⁷. При этом надо отметить, что 71 умерший во время болезни не получал медицинской помощи.

Если учесть, что, по данным американского этнографа К. Оберга, всего на Шингу в 1949 г. было 733 индейца⁹⁸, то, следовательно, только за одно лето 1954 г. вымерло более 1/7 всего индейского населения этого района. Например, индейцев калапало было в 1949 г. 150 человек, в 1954 г. во время эпидемии умерло 40 калапало, т. е. около 25% членов племени. Знакомство с медицинскими отчетами работников Службы защиты индейцев приводит к выводу, что эта организация не располагает достаточными материальными возможностями, чтобы обеспечить действенное медицинское обслуживание всех индейцев.

Кроме того, по мнению самих работников этой Службы, высокая смертность индейцев от эпидемий является результатом плохого питания⁹⁹. Можно привести и много других примеров быстрого вымирания индейцев Бразилии.

С 1900 по 1957 г. резко уменьшилось число племен, живущих изолированно от бразильцев. Если в 1900 г. их было 105 и они составляли почти половину всех племен Бразилии, то в 1957 г. осталось всего лишь 33 изолированных племени, или 23% от числа существующих ныне племен. Что же произошло с остальными когда-то изолированными племенами. По данным одного из осведомленных авторов Дарси Рибейро, 33 из них были уничтожены колонизаторами, 23 имеют постоянные контакты с бразильцами, преимущественно с работниками Службы защиты индейцев, 13 племен постоянно общаются с бразильцами и три почти вошли в состав бразильского народа, хотя и сохраняют еще некоторую этническую обособленность.

Дарси Рибейро отмечает, что если бы не деятельность Службы защиты индейцев, то число истребленных племен было бы значительно больше. В то же время он указывает, что, несмотря на то, что Служба защиты индейцев смягчила потрясение, испытываемое индейцами при столкновении с бразильским обществом, она оказалась не в состоянии воспрепятствовать резкому сокращению численности опекаемых ею индейцев.

Очень большие изменения произошли за полвека и в культуре индейцев. Даже культура «изолированных» племен не является теперь чисто самобытной.

На все паложил глубокий отпечаток тот ненормальный образ жизни, который приходится вести этим индейцам: постоянное бегство во все более глухие районы, кровавые стычки со сборщиками каучука, искателями алмазов и различными авантюристами. Кроме того, эти племена испытывают косвенное влияние бразильской культуры, доходящее к ним через посредство соседних племен.

Лучше чем другие сохраняются индейские группы, в значительной степени ассимилированные бразильцами. Этому способствует прежде всего то, что эти индейцы являются резервом наиболее дешевой и бесправной рабочей силы для бразильского сельского хозяйства. Поэтому бразильские землевладельцы не заинтересованы в истреблении этих индейцев, и последние, как мы полагаем, постепенно сольются с массой бразильского беднейшего крестьянства.

⁹⁷ SPI, p. 140.

⁹⁸ К. O b e r g. Указ. соч., стр. 3.

⁹⁹ SPI, p. 131, 135, 136, 138.

Дарси Рибейро отмечает, что положение индейцев различно в зависимости от того, оказываются ли они в зоне проникновения сборщиков каучука и других лесных продуктов, или в зоне скотоводческой или земледельческой колонизации. Сборщики лесных продуктов стремятся или вытеснить индейцев с их земель или же использовать их в качестве рабочей силы. Часто сборщики каучука похищают индейских женщин, делая их своими любовницами (один из путей значительной метисации). Скотоводы стремятся очистить от индейцев оспаваемые ими земли, не останавливаясь перед физическим истреблением индейцев. В случае же земледельческой колонизации окружающая индейцев обстановка так быстро меняется, что индейцам приходится или стремительно приспосабливаться к новым условиям, что ведет к полному разрушению сложившихся форм жизни, или же уходить на неосвоенные колонистами земли, если таковые еще есть поблизости.

В настоящее время наибольшее число индейских племен живет в районах лесного хозяйства (48,9%), в скотоводческих районах живут 20,9% племен, а в земледельческих районах 2,8%.

В целом наблюдается быстрое сокращение численности бразильских индейцев. Если положение не изменится, то индейцы, их культура и язык будут продолжать исчезать по мере того, как бразильская нация будет консолидироваться и колонизовать остальные районы страны¹⁰⁰.

Фактический материал, приводимый в работах о современных индейцах Бразилии, неоспоримо свидетельствует, что в условиях капитализма индейцы обречены на вымирание или в отдельных случаях на превращение в наиболее бесправную часть сельскохозяйственного пролетариата. Каждый шаг по пути капиталистической колонизации районов обитания индейцев несет им гибель. Служба защиты индейцев не в состоянии спасти индейцев, и, конечно, не по недостатку доброй воли и самоотверженности ее работников, а потому, что ее деятельность находится в противоречии с интересами капиталистических компаний, а также организаций, ведающих вопросами колонизации. Не случайно, например, в отчете Службы защиты индейцев за 1954 г. пишется об экспроприации индейских земель правительством штата Мату-Гроссу и департаментом колонизации этого штата и о последующей уступке этих земель различным капиталистическим колонизационным обществам¹⁰¹. Недавно же побывавший в Центральной Бразилии путешественник Э. Вейер указывает на антагонизм, существующий между Службой защиты индейцев и правительственной организацией — Фондом по колонизации Центральной Бразилии.

Служба защиты индейцев не имеет ни достаточных прав, ни необходимых материальных средств, чтобы сохранить за индейцами принадлежащие им земли и обеспечить подъем их экономики и культуры. Единственное, что она может — это несколько смягчить столкновение индейцев с капиталистической «цивилизацией», благодаря чему меньшее число индейцев вымрет и большее количество ассимилируется и пополнит резерв дешевой рабочей силы и lumpenпролетариата.

¹⁰⁰ D. Ribeiro. Указ. соч., стр. 47 и др.

¹⁰¹ SPI, p. 178—184.



И. Ф. ХОРОШАЕВА

СОВРЕМЕННОЕ ИНДЕЙСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ МЕКСИКИ

Проблемы национального развития народов Латинской Америки относятся к числу наиболее трудных и интересных проблем современной американистики.

Процессы национального развития протекают в странах Латинской Америки в очень сложных условиях. Сложность этих условий заключается прежде всего в том, что на территории современной Латинской Америки столкнулись и вступили в длительное взаимодействие совершенно различные и в расовом и в культурном отношении этнические компоненты — индейцы, европейцы и негры. В ходе этого взаимодействия возникли современные латино-американские нации, каждая из которых имеет свою этническую историю, отличается присущим только ей своеобразием этнического состава. Различно в каждом случае соотношение вступивших в смешение этнических компонентов. Крайне неодинакова и степень этнической консолидации. Все эти вопросы входят в круг проблем, связанных с этнической историей латино-американских наций.

Однако проблематика национального развития народов Латинской Америки этим не исчерпывается. Для большинства современных стран Латинской Америки характерно сохранение значительной части коренного индейского населения, поэтому без изучения современных индейских народов невозможно освещение проблемы консолидации латино-американских наций, в формировании которых коренные жители Нового Света принимали и принимают большое участие.

Исторические судьбы индейцев в латино-американских странах и отдельных индейских групп внутри каждой из стран сложились по-разному. Эти различия и обусловили своеобразие путей национального развития индейского населения в них. В современных условиях индейское население Латинской Америки либо ассимилируется формирующимися и уже сложившимися латино-американскими нациями, либо вступает на путь самостоятельного национального развития. Но буржуазная американистика обычно даже не ставит вопроса о возможности самостоятельного национального развития индейского населения. Полное поглощение еще сохранившихся индейских народов латино-американскими нациями является с точки зрения подавляющего большинства зарубежных ученых лишь вопросом времени.

Бесспорно, что процесс поглощения многих индейских групп развивающимися латино-американскими нациями в наши дни имеет место, но в целом нельзя, конечно, согласиться с тем, что индейские народы не имеют перспектив самостоятельного этнического развития.

Ошибочность подобного взгляда становится очевидной в свете конкретной истории индейских народов Латинской Америки. Многие индейские народы не только сохранили до наших дней свою культуру и свои нацио-

нальные языки, но и приобрели за последние столетия славные традиции освободительной борьбы, развили свое национальное самосознание.

На ошибочность такого взгляда указывает также вся практика национального строительства в СССР, обнаружившая огромные, неисчерпаемые возможности для расцвета национальных культур у отсталых и ранее поработанных народов нашей страны после свершения социалистической революции.

Чтобы ответить на вопрос, какие из индейских народов Латинской Америки стоят на пути самостоятельного национального развития и какие индейские группы будут, по-видимому, ассимилированы, требуется тщательное изучение каждой группы индейского населения, ее истории, этно-лингвистических связей и т. п.

Мексика для исследований такого рода представляет большой научный интерес, поскольку это одна из стран, в которой сохранилось наиболее многочисленное индейское население.

Решающим периодом в формировании современного мексиканского населения было время испанского завоевания и колониального господства Испании, коренным образом изменившее этническую карту страны.

Далеко не все индейские народы выстояли в жестокой борьбе с колониаторами. Погибли малочисленные и отсталые племена Северной Мексики; многие народы, оказавшие упорное сопротивление завоевателям, были рассеяны или полностью истреблены.

В то же время в течение всего колониального периода шел интенсивный процесс смешения испанцев с индейцами. Смешение в той или иной степени затронуло почти все индейские народы. В результате в Мексике, как и в других латино-американских странах, образовался совершенно новый, численно быстро возраставший этнический компонент — индейско-испанские метисы. Именно метисы составили в XIX в. ядро формирующейся мексиканской нации.

В процессе национальной консолидации мексиканцев с самого начала вовлекались и продолжают вовлекаться по сей день все новые и новые группы индейского населения. Однако в стране и сейчас живут, как жили и до испанского завоевания, крупные и менее многочисленные индейские народы разные по языку, по историческим судьбам, по уровню социально-экономического и культурного развития.

Поглощение и ассимиляция всего индейского населения мексиканской нацией рассматривается в мексиканской научной литературе как единственно возможный для индейцев путь исторического развития. Такова же и официальная точка зрения правительственных кругов. Национальная политика мексиканского правительства в отношении индейцев подчинена в соответствии с этим задаче полной ассимиляции индейского населения.

Огромная роль индейцев в процессе национальной консолидации мексиканцев не подлежит, конечно, ни малейшему сомнению. И в будущем многие группы индейского населения, пока еще сохраняющие свою этническую обособленность, несомненно будут поглощены мексиканской нацией. Многие, но не все.

Какие же из индейских народов Мексики имеют необходимые предпосылки для самостоятельного национального развития?

Решение этого вопроса требует тщательного изучения истории, этнографии и языка отдельных индейских народов. Большое значение имеют также демографические исследования и изучение материалов переписей. На первом этапе подобного рода исследования несомненно важным представляется составление современной этнической карты страны, которая

поможет определить, существуют ли в Мексике индейские народы, обладающие компактной этнической территорией, что является одним из основных условий этнической консолидации. Этническая карта поможет определить, где и для каких именно групп должны быть проведены конкретные исследования исторического, этнографического и лингвистического характера для определения путей и форм национального развития.

На составленной во время работы над темой «Этнической карте Мексики» довольно отчетливо выделяются компактные этнические территории ряда наиболее крупных и развитых индейских народов.

Некоторые из них имеют все необходимые предпосылки для самостоятельного национального развития. Ни кровавая и перванная борьба с колонизаторами, ни жестокая феодальная эксплуатация колониального периода, ни аграрная политика обезземеливания индейцев и политика их ассимиляции, проводимая последние десятилетия, — ничто не смогло уничтожить и разрушить этнической целостности этих индейских народов. Факты говорят о том, что майя, сапотекы, цельталь-цочили, тараски и другие не только сумели отстоять большую часть своей этнической территории, но и сохранили свой язык, свой быт, свои традиции, свое национальное самосознание.

* * *

Этнический состав населения Мексики в наши дни отличается большой сложностью и пестротой. И для того чтобы в нем разобраться, необходимо прежде всего ответить на вопрос, как сложилось современное население Мексики, какова, иначе говоря, его история. В формировании современного этнического состава населения Мексики огромную роль сыграли индейцы — автохтонное и единственное население этой страны до XVI в. К первым десятилетиям XVI в. в результате нашествия и смешения различных этнических элементов на территории современной Мексики сложился целый ряд в достаточной степени устойчивых этнических образований. Сохранившиеся хроники периода завоевания дали возможность ряду ученых воссоздать картину общего размещения населения в Мексике до испанского завоевания и расселения отдельных индейских народов. В данной работе нет необходимости проводить специальное исследование по этому вопросу, достаточно краткого обзора размещения индейских народов, пужного для дальнейшего изложения.

Так как одним из важных факторов этнической консолидации является языковое родство, необходимо в каждом случае указывать, на языке какой группы говорил тот или иной индейский народ. В целом, согласно лингвистической классификации мексиканских ученых Мендисабали и Химпеса-Морено¹, которая в настоящее время считается наиболее обоснованной, языки индейцев Мексики принадлежали к пяти большим группам языковых семей: 1) юто-ацтекской, 2) соке-майя, включающей две большие языковые семьи майя-кич и соке-михе-топоакскую, 3) макро-отоманской, в которую входили миштеко-пополокская, сапотекская, отоми и чинацтекская языковые семьи, 4) слухоканской семье и 5) немногочисленным в Мексике алгонкинским языкам. Кроме того, существует целый ряд обособленных языков: тарасков, хуаве и др. Некоторые языки не классифицированы.

Для более крупных народов и там, где это позволяет материал, дается краткая характеристика достигнутого тем или иным народом уровня со-

¹ J. Vivó. Razas y lenguas indígenas de México y de la América Central. México, 1941.

циально-экономического развития и степень этнической консолидации, так как эти два последних фактора в значительной мере определили дальнейшую судьбу различных индейских народов Мексики.

Касаться проблем этногенеза отдельных групп — не наша задача, тем более, что это потребует специального исследования, так как в целом ряде случаев до настоящего времени не существует общепринятых точек зрения на происхождение того или иного народа, и поэтому необходим анализ и обобщение огромного археологического материала.

Последующее изложение удобнее вести, разделив территорию Мексики на три большие географические области: Северную, Центральную и Южную.

Северная область включает в себя современные штаты Сонора, Синалоа, Найярит, Чиуауа, Коауила, Нуэво Леон, Дуранго, Сакатекас, Тамаулипас, Сан-Луис-Потоси и п-ов Нижняя Калифорния. Здесь до прихода испанских завоевателей не возникло самостоятельных высоких цивилизаций. Наиболее развитые западные районы этой области испытывали благотворное влияние с севера культуры искусных земледельцев пуэбло, с юга — далеко ушедших вперед в общественном и экономическом отношении народов Центральной Мексики.

Наиболее примитивные племена населяли п-ов Нижняя Калифорния. Южную оконечность полуострова занимало племя перикү, представлявшее собой в лингвистическом отношении, по мнению некоторых ученых (например, Ороско-и-Берра), самостоятельную изолированную группу². На север от перикү, приблизительно от 23° с. ш. и до 26° с. ш. жило несколько мелких племен: хуичита, гуаикура, морики, ариша и др.³, которые обычно объединяются в лингвистическую группу гуаикура. В последних работах мексиканских ученых (Хименес-Морено, Мендисабаль и др.) гуаикура вместе с их южными соседями перикү объединяются в единую лингвистическую семью гуаикура-перикү. Далее к северу от гуаикура вплоть до 33° с. ш. жили индейцы кочими⁴, еще севернее располагались килгуи и дигуеньо⁵.

Долину Импириал и дельту р. Колорадо населили племена камиа, кукапа, юма и др.⁶ Лингвистическая классификация этих племен до настоящего времени спорна. Ороско-и-Берра выделял особую семью языков кочими, Франсиско Пиментель часть из них относил к семье гуаикура-кочими, а другие к сонорской семье языков, сближая их тем самым с языками северо-западного побережья Мексики. Наиболее общепринятым является отнесение языков всех индейских племен Нижней Калифорнии, живших к северу от гуаикура, к языкам хоканской лингвистической семьи, входящей в сиу-хоканскую группу языков, в соответствии с классификацией Мендисабалья и Хименеса-Морено.

Как уже указывалось выше, племена индейцев Нижней Калифорнии были одними из самых отсталых среди индейцев Мексики. Большая часть их не знала земледелия. Лишь у кочими оно существовало в самом зачаточном состоянии. Кочими засевали маисом небольшие участки земли, но за посевами не ухаживали. Урожаи были очень низки, и иногда вследствие засухи или по другим причинам совершенно погибали. Поэтому и

² Лингвистическая карта Ороско-и-Берра приводится в работе: J. Vivó. *Rázas y lenguas indígenas de México*. México, 1941.

³ C. Basauri. *La población indígena de México*, t. I. México, 1940, p. 154—155.

⁴ Там же, стр. 154.

⁵ A. L. Kroeber. *Cultural and Natural areas of Native America*, Berkeley, 1939. Приложение — карта.

⁶ Там же. Приложение — карта.

у кочими основным способом добывания пищи было собирательство, в меньшей степени охота, а в некоторых местах рыболовство. Собирательством занимались и мужчины и женщины. Собирали дикие плоды, орехи, корни, на побережье — съедобных моллюсков и т. п.

Гончарства у индейцев Нижней Калифорнии не существовало, их многочисленная хозяйственная утварь была плетеной. При охоте пользовались луком и стрелами. Некоторые племена, занимавшиеся рыболовством, умели делать плоты, на которых они выезжали на ловлю. Социальная организация индейцев Нижней Калифорнии почти не изучена, возможно, она была схожа с древней социальной организацией калифорнийских индейцев, живших на современной территории США. В этническом отношении они, вероятно, представляли собой крайне разобщенные небольшие группы, лишь отдаленно связанные языковым родством (например, гуаикура).

Совершенно иную картину представляло население северо-западного тихоокеанского побережья Мексики и горных районов Западной Сьерра-Мадре.

Весь северо-запад Мексики занимали народы, говорившие на языках, принадлежавших к крупнейшей группе коренных языков Америки — юто-ацтекской. Исключение составляли индейцы сери, язык которых принадлежал к другой семье американских языков — спу-хоканской.

Крайний северо-западный угол тихоокеанского побережья Мексики и далее к югу, несколько отступая от побережья, от пичпего течения р. Хила и до среднего течения р. Яки, занимали индейцы пима⁷. К востоку от них, вплоть до отрогов Западной Сьерра-Мадре, жили опата⁸. Ранее языки опата, пима и их соседей тарахумара, тепехуанов и др. выделяли в обособленную группу так называемых сонорских языков (Ороско-и-Берра, Пиментель и др.). Но уже Пиментель указывал на большую морфологическую близость сонорских языков к языкам ацтекской лингвистической семьи. На основании результатов последующего изучения этих языков Мендисабаль и Хименес-Морено отнесли языки пима и опата к юто-ацтекской семье языков.

На юг от пима и опата вдоль тихоокеанского побережья жили индейцы яки, майо, зуэко и др., языки которых часто объединяют в небольшую группу диалектов кахита, также входящих в юто-ацтекскую семью языков. Северные отроги Западной Сьерра-Мадре и большой район вплоть до р. Кончос занимали индейцы кончо.

Северные отроги Западной Сьерра-Мадре и далее к востоку, занимая почти весь современный штат Чиуауа, населяли тарахумара⁹. К югу от них в горных районах жили тепехуаны, акахи, кора, хуичоли и другие более мелкие группы. Все они, включая тарахумара, говорили на родственных языках, принадлежащих к юто-ацтекской лингвистической семье¹⁰.

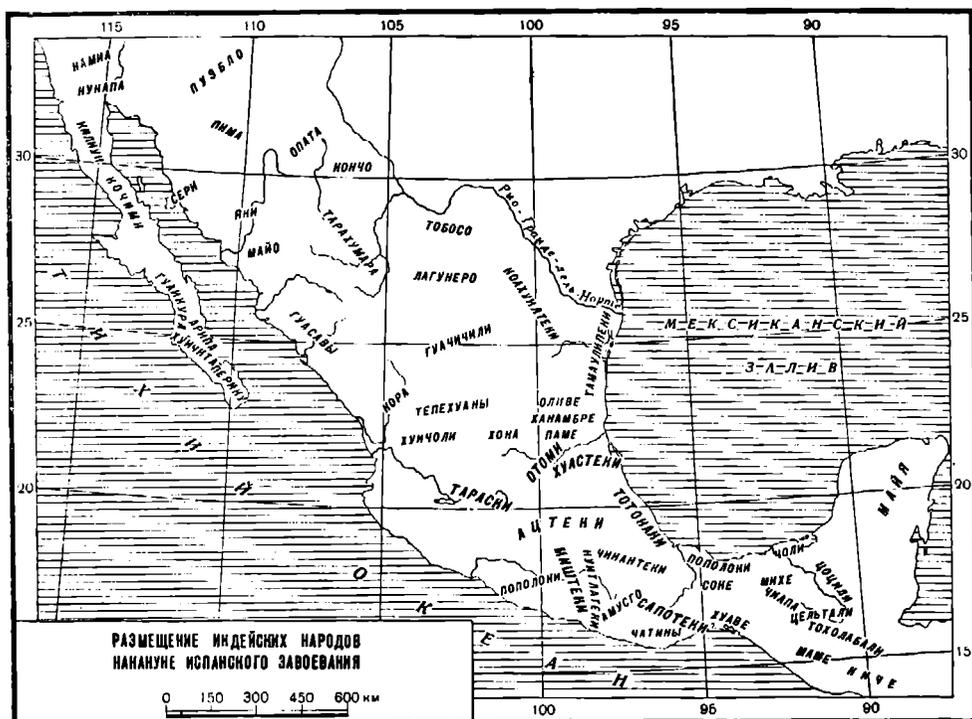
Но в культурном отношении северо-запад не представлял собой подобного единства. Разнообразие природных условий — каменистые пустыни, поросшие кактусами на севере и западе, хребты Западной Сьерра-Мадре, тропические саванны прибрежной полосы на юге — способствовало возникновению больших различий в типах хозяйства населения этой области.

⁷ С. Basauri. Указ. соч., т. I, стр. 234.

⁸ Индейцы-опата известны в литературе также под именами уре, тетуина, сонора.

⁹ С. Basauri. Указ. соч., т. I, стр. 315.

¹⁰ Классификация Мендисабала — Морено.



Крайний северо-запад был окраинной областью влияния культуры пуэбло. Основой хозяйства живших здесь племен пима и опата было высокопродуктивное поливное земледелие. Каждая община владела ирригационными каналами, иногда длиной в несколько километров, например, у пима¹¹. На орошенных землях выращивались маис, тыквы, фасоль, дыни и др.

Жившие далее к югу многочисленные земледельческие племена яков, майо, тарихумара, кончо, тепехуанол и др. не знали искусственного орошения. Земледелие этих народов имело экстенсивный характер. Истощенные участки земли забрасывались. Это было возможно при большом количестве свободной земли. Способы обработки почвы и ухода за посевами были более примитивными, чем у пима и опата. Основными культурами были маис и бобовые. Большое значение в хозяйстве всех этих народов сохраняли охота, рыбная ловля и собирательство.

Наряду с земледельческими народами на тихоокеанском побережье жили мелкие племена, уровень хозяйственного развития которых был сравнительно низок. Такие береговые группы, как сери и гуасава, не занимались земледелием. Они были собирателями морских моллюсков, рыболовами и бродячими охотниками. Это сближало их с индейцами Нижней Калифорнии. Последние исследования показали, что по языку индейцы сери также близки нижне-калифорнийским индейцам, их язык теперь относят к сиу-хоканским языкам.

Сери занимали о. Тибурон, прилегающие мелкие островки и часть побережья, находящегося напротив этих островов. Гуасава — этим названием объединяется ряд мелких индейских племен — занимали прибрежные лагуны и островки южнее ареала расселения яков и майо.

¹¹ С. Васаги. Указ. соч., т. I, стр. 239.

К востоку от зоны расселения земледельцев северо-запада вплоть до нысокой, труднопроходимой гряды Восточной Сьерра-Мадре расстилались обширные пространства пустынь и солончаков, перерезанные горными хребтами. Вся эта область, как и прилегающая часть прибрежной равнины Мексиканского залива, была очень слабо населена. В основном здесь жили небольшие бродячие охотничьи племена, занимавшиеся также собирательством. Как редкое исключение у отдельных групп, осевших на более плодородных землях в долинах немногочисленных рек и около озер, существовала примитивная земледельческая культура. Языки индейцев, населявших эту огромную страну, в большинстве своем не были изучены, так как говорившие на них индейцы были истреблены еще в колониальный период. Принадлежность их к той или иной лингвистической группе может быть определена лишь по свидетельствам ранних испанских авторов, сообщения которых порой очень противоречивы.

К востоку от кончо и тарахумара была область расселения индейцев тобосо, говоривших на языке атапаскской группы. На юг от тобосо жили лагунеро, сакатеки и гуачичили, языки которых ряд ученых на основании косвенных данных, поскольку эти индейские народы также были истреблены, относят к юто-ацтекским. Низовья Рио-Гранде-дель-Норте населяли племена коахуилтеков¹², южнее по побережью обитали тамаулипеки, а несколько отступив от берега моря, в горах Восточной Сьерра-Мадре жили ханамбре, оливе и др. Есть основания предполагать, что языки этих рано исчезнувших народов принадлежали в группе сиу-хоканских.

Как уже указывалось выше, большинство племен северо-восточной Мексики были бродячими племенами охотников-собирателей. Численно каждое из этих племен было невелико. Социальная организация их не изучена.

Если большая часть Северной Мексики была относительно отсталым районом с редким населением и лишь на северо-западе развилась земледельческая культура ряда индейских племен, то Центральная Мексика была колыбелью одной из самых высоких цивилизаций доколумбовой Америки — ацтекской цивилизации, зоной наибольшей концентрации индейского населения.

Центральная область охватывает территории современных штатов Халиско, Агуаскалиентес, Гуанахуато, Идальго, Керетаро, Веракрус, Колима, Мичоакан, Мехико, территорию федерального округа, Морелос, Тласкала, Пуэбла.

Центральная Мексика представляет собой высокое нагорье, пересеченное большим числом горных хребтов. Долины находятся высоко над уровнем моря. Некоторые из них достигают значительных размеров и именно в них располагались основные сгустки населения этой области. Население размещалось по берегам озер, которыми изобиловали долины, а там, где большая площадь долин была занята болотистыми низинами, — на склонах и у подножья гор или на холмах. Через Центральную Мексику проходили с севера на юг десятки и сотни племен и народов, многие здесь оседали. Пришельцев привлекали плодородные земли, высокая культура обитателей этих мест. Приток населения из более северных районов продолжался почти до появления испанских завоевателей. Это и привело к большой пестроте этнического состава накануне завоевания. Население Центральной Мексики говорило на языках, принадлежавших к различным лингвистическим семьям: юто-ацтекской, сока-мике-тотонакской, отоми и др.

¹² Коахуилтеков называют также цакапан.

Северо-восток центральной области (север современных штатов Веракрус и Идальго, почти весь Сан-Луис-Потоси и юг Тамаулипаса)¹³ занимали хуастеки¹⁴, самая северная из индейских групп лингвистической семьи майя-киче. Изучение истории хуастеков представляет большой интерес, так как территориально они совершенно изолированы от близких им по языку индейских групп, и культура хуастеков существенно отличается от культуры других майязычных народов. Изучение этногенеза хуастеков является важным фактором в решении проблемы происхождения культуры майя.

К югу от хуастеков, по побережью Мексиканского залива, от р. Туспан на севере и почти до современного города Веракрус, тянулась страна тотонаков. Некогда они занимали все побережье вплоть до р. Папалоанан¹⁵, где соприкасались с майязычными народами. Но впоследствии в результате расселения нахуатланских племен, вышедших к морю, с севера и юга от их земель, тотонаки оказались отделенными от своих прежних соседей. Эти изменения в этнической карте побережья были затем закреплены завоевательной политикой ацтеков, которые покорили тотонаков и заставили их платить дань.

Таким образом, уже к приходу европейцев этническая территория тотонаков сильно сократилась. Большой интерес представляет язык тотонаков. Многие ученые указывали на наличие сходства между тотонакским языком и языками лингвистической семьи майя (Брассер де Гурбур, Спинден и др.)¹⁶. Однако в различных классификациях тотонакский язык чаще всего выделялся в самостоятельную лингвистическую семью. Новейшие исследования показали близость языка тотонаков к языкам индейцев Южной Мексики — соке и михе, поэтому в классификации Мендисабала и Хименеса-Морено они составляют единую языковую семью — соке-михе-тотонакскую, а наличие отдельных черт сходства языков, входящих в эту семью, с майяскими языками позволяет объединить эти две крупные лингвистические семьи в группу языковых семей соке-майя¹⁷.

К соке-михе-тотонакской семье относится также язык сравнительно небольшого племени топехуа, обитавшего в горах к северо-западу от основного ареала расселения тотонаков, по соседству с последними.

К западу от хуастеков и от узкой полосы нахуатланских племен, окружавших земли тотонаков, жили индейцы-отоми и родственные им племена. Предполагают, что отоми принадлежали к числу наиболее древних насельников Центральной Мексики¹⁸.

Отоми были очень многочисленны и занимали обширный горный район и в частности горы вокруг долины Анахуак — центра ацтекской цивилизации¹⁹. На север от области расселения собственно отоми жили родственные им племена паме (чичимеки-паме) и хона (чичимеки-хона), которые говорили на языках семьи отоми²⁰. Индейцы-хона в литературе также известны как мекс (например, у Пиментеля). К той же языковой семье относились масахуа и матлатцинки (пиринда)²¹, жившие южнее отоми.

¹³ С. Basauri. Указ. соч., т. I, стр. 75.

¹⁴ В литературе известны также как куэктски, пантеки, панотеки.

¹⁵ J. Melgarejo Vinango. Totonacapan. Халара, 1943, р. 11.

¹⁶ Пиментель даже утверждал, что язык тотонаков является результатом того смешения языков нахуа и майя.

¹⁷ Х. Виво. География Мексики. М., 1951, стр. 116.

¹⁸ С. Basauri. Указ. соч., т. III, стр. 273.

¹⁹ Там же, стр. 274.

²⁰ В классификации, приводимой в книге Басаури, хона — атапаски.

²¹ Пиментель и некоторые другие ученые выделяли язык матлатцинков в самостоятельную группу.

Одним из самых крупных народов, поселявших Центральную Мексику до испанского завоевания, были тараски (самоназвание пурéпча), занимавшие большую область в западной части Центральной Мексики, охватывавшую север современного штата Герреро, весь Мичоакан, большую часть Халиско и Найярита. В языковом отношении тараски составляют совершенно изолированную группу. Их язык стоит особняком среди других индейских языков Мексики. Тараски не были автохтонным населением этих мест. Они пришли сюда как завоеватели и обосновались на плоскогорье, теперь посящем их имя, вокруг озер Пацгуаро и Кусейто и др. и на близлежащих склонах гор.

И наконец, преобладающую часть Центральной Мексики (почти все тихоокеанское побережье, южные районы и частично побережье Мексиканского залива) занимали многочисленные группы, принадлежавшие к юто-ацтекской языковой семье. Они представляли собой продолжение широкой полосы юто-ацтекских племен, протянувшейся вдоль побережья Тихого океана через всю западную Мексику. Юто-ацтекские племена Центральной Мексики говорили на языке нахуа. Некоторые лингвисты (например, Хименес-Морено и Мендисабаль) выделяют, помимо различных мелких локальных говоров, два основных диалекта языка нахуа — нахуат и пахуатль.

Пахуатланские племена были одной из самых своеобразных групп Центральной Мексики. В их число наряду с мелкими изолированными группами, сохранившими типичные формы родовой организации (халиско), входили крупные этнические и политические объединения, в которых далеко зашел процесс разложения родового строя.

Наиболее известным и изученным является союз нахуатланских племен, возглавлявшийся теночками, так называемый ацтекский союз племен. Однако это объединение может быть названо «союзом племен» только очень условно, так как отдельные «племена», составлявшие этот союз, не были уже, строго говоря, племенами, хотя у них и сохранились сильнейшие пережитки родо-племенной организации.

Резкая имущественная дифференциация, выделение жречества и военной элиты, особенно усилившиеся в связи с грабительскими войнами, которые вел ацтекский союз, появление аппарата принуждения, появление зачатков частной собственности на землю в виде особых участков, выделяемых вождям и отличившимся воинам из земель покоренных племен, наследственная власть верховного вождя — все это говорит о том, что ацтекское общество было раннеклассовым обществом, с уже развивающейся государственностью. В пользу этого говорит также все возрастающее значение рабского труда в общественном производстве, в частности в строительстве огромных сооружений культового значения, которое вряд ли могло обходиться без использования труда рабов. Появление специальных воинских гарнизонов, размещенных на землях покоренных племен, свидетельствует по сути дела о возникновении постоянной армии.

К моменту прихода европейцев ацтекский союз собирал дань с населения огромной территории в Центральной и Южной Мексике, составлявшей приблизительно четверть современной мексиканской республики²².

Главный город теночков, самого могущественного «племени» ацтекского союза — Теночтитлан — в это время был крупным торговым центром всей долины Анахуак и далеко за ее пределами²³.

²² Х. Виво. Указ. соч., стр. 109.

²³ Об этом свидетельствует описание огромного базара в Теночтитлане у конкистадора Берналя Диаса, оставившего интересные воспоминания. (Diaz del Castillo

Все этнические группы, входившие в ацтекский союз (теночки, тескоканцы, тлакопанцы), говорили на языке нахуа, как и окружающее население долины Анахуак, исключая отоми. Здесь издавна, еще в период теотихуаканских тольтеков (VIII—IX вв.), сложилось определенное культурное единство.

Объединение под властью ацтекского союза и появление внутренних экономических связей указывает на начавшийся процесс слияния всех нахуатланских групп долины Анахуак. Процесс этот был прерван испанским завоеванием.

Из народов Центральной Мексики на подобной же стадии социально-экономического и этнического развития находились тараски и, возможно, тотонаки. Отоми и особенно близкие им по языку северные окраинные племена паме и хона в экономическом и культурном отношении сильно отставали от своих южных соседей, поэтому справедливо предположить, что они переживали в этот период эпоху развитого родового строя.

Южная Мексика вместе с п-вом Юкатан охватывает современные штаты Оахака, юг Веракрус, Герреро и Пуэблу, штаты Табаско, Чиapas, два юкатанских штата Кампече и Юкатан и территорию Кинтана Роо.

Как и Центральная Мексика, Южная Мексика до испанского завоевания была районом большой концентрации оседлого земледельческого населения, которое, однако, размещалось весьма неравномерно. В Южной Мексике население сосредотачивалось главным образом в небольших плодородных долинах между гор, пересекающих большую часть этой области. Население болотистого побережья Мексиканского залива было сравнительно велико. Равнинный ландшафт Юкатана и господствующая здесь система переложного земледелия способствовали распылению населения по всему полуострову, за исключением его южной части, покрытой огромными массивами почти безлюдных тропических лесов.

От западных районов Центральной Мексики на юг вплоть до Теуантепекского перешейка тянулась зона расселения народов миштеко-пополкокской и сапотекской языковых семей. Область вдоль побережья Мексиканского залива, включая север Теуантепекского перешейка, была к XVI в. заселена нахуатланскими племенами, продвигнувшимися из Центральной Мексики. Юг Теуантепека и территории современных штатов Чиapas и Табаско, а также п-ов Юкатан заселяли народы, говорившие на языках группы соке-майя.

Самой западной группой южно-мексиканских индейцев были миштеки и родственные им народы. Собственно миштеки занимали до испанского завоевания очень большую область от побережья Тихого океана до внутренних высокогорных районов Оахаки, Пуэблы и Герреро. Именно эти горные районы, так называемая *Mixteca Alta*²⁴, были центром, откуда шло расселение миштеков к тихоокеанскому побережью²⁵. К приходу испанских завоевателей миштеки уже заселяли значительную часть побережья в восточном Герреро и западной Оахаке. Но здесь же обитало еще несколько индейских племен, родственных по языку миштекам: на севере — пополока, чочо (чучоны) и масатеки (гуатимикамаме), в центральной части арсала расселения миштеков — трики и на побережье — амусго (мусго).

Во время испанского завоевания в область миштеков, спасаясь от испанцев, переселились с севера тлапанеки, которые говорили на языке хоканской лингвистической семьи (сиу-хоканские языки).

Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, 1939. Рус. изд.: Диас Берналь. *Записки солдата*, т. I—II. Л., 1924—1925).

²⁴ *Mixteca Alta* — высокая, горная страна миштеков.

²⁵ С. Васильев. Указ. соч., т. II, стр. 315.

Самой восточной группой, говорившей на языке миштекской лингвистической семьи, были чинантеки, жившие в горах, к востоку от масатеков.

В отношении индейцев тлапанексов, пополока и чочо и их лингвистической принадлежности среди ученых существуют большие разногласия. В сборнике Басаури приводится длинный список названий (15), под которым фигурируют в литературе и тлапанеки и пополока и чочо. Ороско-и-Берра утверждал, что пополока, тлапанеки и чочо — это всего лишь различные локальные наименования одного и того же народа (в Пуэбле — пополока, в Герреро — тлапанеки, в Оахаке — чочо)²⁶. О тождестве языков индейцев пополока и чочо говорил посетивший в конце XIX в. и тех и других английский ученый Старр.

Большая близость языка и культуры современных пополока и чочо является несомненным, так что вполне возможно, что в прошлом они действительно представляли единую этническую группу. Но тлапанеки отличаются от тех и других прежде всего по языку, относящемуся к совершенно иной лингвистической семье. Смешение тлапанексов с пополока и чочо учеными XIX в. (например, Ороско-и-Берра) было вызвано, вероятно, слабой изученностью их языка в тот период.

Следует упомянуть еще одно племя, говорившее на языке, родственном миштекскому, — куикатеков. Жили они на крайнем юго-западе Центральной Мексики. Они были отделены от родственных народов, так как между их землями и территориями других групп, говоривших на миштекских языках, жили индейцы куитлатеки, язык которых резко отличался от языков окружающего населения. Язык куитлатексов в классификации Мендисабаль и Хименеса-Морено выделяется как обособленный.

Почти весь восток Оахаки, включая юг Теуантепекского порешейка, населяли сапотекы, которые вместе с чатинами составляли вторую большую языковую семью Южной Мексики — сапотекскую.

Чатины занимали область между миштеками и сапотекками в Центральной Оахаке, частично выдвинувшись к самому побережью Тихого океана. Чатины были, вероятно, самым древним населением этой области и прежде расселялись значительно шире. В преданиях миштеков и сапотексов неоднократно говорится о столкновениях с чатинами при продвижении к побережью океана. По-видимому, увеличение этнической территории миштеков и сапотексов шло за счет чатинов.

Миштеки и сапотекы были численно наиболее значительными и экономически и культурно наиболее развитыми народами той части Южной Мексики, которая находилась к западу от Теуантепека. Великолепные и многочисленные археологические памятники этой области говорят о высокой самобытной культуре миштеков и сапотексов, развившейся до испанского завоевания и мало в чем уступавшей прославленной «культуре ацтеков», т. е. культуре пахуатланских групп долины Анахуак. вполне возможно поэтому, что и у миштеков и у сапотексов ко времени испанского завоевания уже довольно далеко зашел процесс этнической консолидации.

К востоку от сапотексов в северо-восточной Оахаке и в центральных районах Теуантепека жили два больших народа: соке и михе. Языки этих народов составляли, как уже указывалось выше, особую лингвистическую семью, родственную языковой семье майя.

Прошлое индейцев михе изучено мало. Однако некоторые данные свидетельствуют об относительной культурной отсталости михе по сравнению с их западными и восточными соседями сапотекками и соке.

²⁶ С. Basauri. Указ. соч., т. III, стр. 436, 441.

Отдельные группы михе в период испанского завоевания вели бродячую жизнь²⁷.

Мало исследована история другого индейского народа соке. Известно лишь, что испанцы столкнулись с четырьмя родственными племенами соке²⁸. Страна, издревле занимаемая соке, очень богата археологическими памятниками. Соке создали высокую культуру, вероятно, испытавшую сильное влияние культуры соседних майяязычных народов, древние центры которых располагались неподалеку от земель соке.

К этой же лингвистической семье соке — михе — тотонакской относился язык племени пополока, жившего в южных районах Веракрус. Это племя не имеет ничего общего с индейцами пополока Пуэблы. Совпадение названия этих двух групп объясняется тем, что оно было дано и тем и другим нахуатланскими завоевателями, на языке которых «popoloca» означало варвары²⁹.

Население тихоокеанского побережья Теуантепека было неоднородным. Здесь жили представители различных языковых семей. Берег океана и прибрежные острова заселяли индейцы хуаве (гуапонтеки), говорившие на языке, который в классификации Мендисабали и Хименеса-Морено выделяется как обособленный. Западными соседями хуаве были чонталы (тегислатеки); их язык принадлежал к хоканской семье сиу-хоканских языков. Кроме того, в этом районе жили крайние группы михе.

Север Теуантепекского перешейка ко времени испанского завоевания заселяли нахуатланские группы, продвигнувшиеся сюда из Центральной Мексики.

Все остальное население Южной Мексики, включая п-ов Юкатан, к востоку от области расселения соке, говорило на языках лингвистической семьи майя-кичэ.

Языки индейцев цельталь, цоциль и тохолабаль — очень близкие друг другу — образывали цельталь-цоцильскую ветвь языковой семьи майя-кичэ. Языки индейцев чоль и чонталь³⁰ принадлежали к ветви чоль-чорти той же языковой семьи. Однако основная масса населения, говорившего на языках чоль-чорти, жила вне пределов современной Мексики, в Гватемале и Никарагуа.

Кроме перечисленных выше групп, на крайнем юге Мексики жили тотики, макадопы, маме и др., также говорившие на языках семьи майя-кичэ. Единственной в этом районе группой, которая говорила на языке другой лингвистической семьи, были ччапа (чиапапеки), переселившиеся во внутренние долины Чиапаса возможно лишь в начале XVI в.³¹, т. е. буквально перед самым приходом испанских завоевателей.

Почти весь современный штат Табаско был заселен индейцами чонталь. Их южными соседями были жившие в северном Чиапасе соке (о которых уже говорилось выше), цельтали и чоли (моаны). Индейцы чоли, которые жили в северо-восточном Чиапасе, были небольшой частью крупного индейского народа Центральной Америки (главным образом Гватемалы), носившего то же название. Цельтали занимали долины, расположенные к западу от области северной (мексиканской) группы индейцев чоль. Южнее и выше в горах жили цоцили, известные также в литературе как

²⁷ С. Basauri. Указ. соч., т. III, стр. 416.

²⁸ J. Sanchez. Elementos de historia de Chiapas. México, 1915, p. 45. Цит. по кн.: D. B. Cordry and D. M. Cordry. Costume and weaving of the Zoque Indians. Los Angeles, 1941, p. 12.

²⁹ С. Basauri. Указ. соч., т. III, стр. 479.

³⁰ Следует отличать чонталей Табаско, о которых в данном случае идет речь, от чонталей Оахаки, которые говорят на языке сиу-хоканской группы.

³¹ С. Basauri. Указ. соч., т. II, стр. 108.

керсны или чамулы (самоназвание одной из групп). Целтали и цоццали были наиболее крупными индейскими народами Мексики к югу от Тсуантепекского перешейка, исключая, конечно, майя Юкатана.

Юг Чианаса населяли тотики, тохолабали (чаньябали), маме. Последние занимали также часть тихоокеанского побережья, но основная масса индейцев маме жила в Гватемале. К северу от маме по побережью вплоть до территории хуаве жили индейцы — шипиль, язык которых принадлежал к юто-ацтекской семье.

История отдельных народов Чианаса и Табаско, даже самых многочисленных из них целталей и цоццалей, мало изучена. Между тем вся та часть Южной Мексики, которую занимали народы языковой семьи майя-киче, изобилует бесчисленными археологическими памятниками, среди которых знаменитые руины Паленке и многие другие. Великолепные архитектурные сооружения, замечательные произведения скульптуры и настенной живописи свидетельствуют о высоких культурных достижениях их творцов. Трудно утверждать, были ли создателями упомянутых выше культурных ценностей именно те этнические группы, которых испанские завоеватели застали в этих местах. Многие ученые склонны считать их достоянием предков юкатанских майя. Но даже в этом случае несомненно, что в создании культуры так называемого «Древнего царства» майя, к которому относят большинство памятников, принимали участие предки народов, населявших впоследствии эту область и связанных к тому же с майя близким языковым родством.

И наконец, весь п-ов Юкатан к XVI в. был занят индейцами майя, создавшими наиболее высокую культуру Центральной Америки. И в области культурного развития и по степени развития общественных отношений майя намного обогнали другие народы Центральной Америки. Они создали собственную систему иероглифического письма, очень велики их достижения в области астрономических познаний, архитектуры, изобразительного искусства и т. п.

Согласно исследованиям советского ученого Ю. В. Кворозова, общество майя во многом походило на древневосточные общества Шумера и Египта на ранних этапах их развития. Имущественное расслоение внутри общины, оживленная меновая торговля, появление рабов и выделение военно-рабовладельческой знати, суровые законы, установленные для охраны частной собственности, формирование городов-государств — все это говорит о том, что общество майя было раннеклассовым обществом, с присущей ему примитивной формой государственности. К началу XVI в. на Юкатане уже в течение многих столетий существовало несколько независимых городов-государств³².

Как уже указывалось выше, на языке майя говорило все население п-ова Юкатан. Кроме того, на диалекте, очень мало отличавшемся от языка собственно майя, говорили лакацдоны, жившие по среднему течению р. Усумасинты.

Такова общая картина размещения и этнического состава населения Мексики до испанского завоевания. Территория современной Мексики была заселена многочисленным и разноязычным индейским населением, отдельные племена и народности которого стояли на разных ступенях социально-экономического развития. Наряду с высококультурными народами — майя, ацтеками, тарасками, сапотеками и другими — в Мексике в

³² Диего да Ланда. Сообщение о делах в Юкатане. Перевод со староиспанского, вводящая статья и примечания Ю. В. Кворозова. М.—Л., 1955, стр. 12 и стр. 34—47.

тот же период обитали культурно отсталые племена Нижней Калифорнии и северо-восточных областей Северной Мексики.

Области развитого земледелия являлись в то же время областями наибольшей концентрации населения. Это были некоторые районы северо-запада, большая часть Центральной Мексики и южно-мексиканского нагорья. В районах с преобладанием переложной системы земледелия (например, Юкатан) население было более распылено. Следует оговорить, что на Юкатане значительная часть населения сосредоточивалась вокруг отдельных городов-государств, представляющих собой экономические центры окружающей их территории. Нижняя Калифорния и огромные пространства Северной Мексики, занятые племенами бродячих охотников, рыболовов и собирателей, были заселены очень слабо.

Значительно сложнее вопрос о численности индейского населения. Данные различных источников крайне расходятся, точно так же, как и мнения ученых, занимавшихся этим вопросом. Исходя из данных, относящихся к последующему историческому периоду, наиболее вероятной представляется численность в 4,5 млн. человек³³.

* * *

Со второго десятилетия XVI в. началось испанское завоевание Мексики, круто повернувшее весь ход исторического развития этой страны. В Мексике появились совершенно новые этнические компоненты, а ее коренное население в значительной степени подверглось истреблению.

Завоевание страны испанцами началось в 1519 г., когда специально снаряженные отряды Эрнандо Кортеса отправились с Кубы к берегам Мексики.

Корабли Кортеса, подойдя к северным берегам Юкатана, обогнули полуостров и двинулись вдоль побережья Мексиканского залива. Высадившись в Габаско, испанцы подчинили себе прибрежные племена чонталь, а затем прошли дальше на север. Вскоре Кортес достиг о-ва Сан-Хуан де-Улоа, где впервые встретился с ацтеками.

Те сведения, которые получал Кортес от покоренных индейцев, и богатые дары, присланные правителем ацтеков Монтесумой, свидетельствовали о военном могуществе ацтеков, и Кортес не был твердо уверен в успехе. Поэтому, скрыв на время свои намерения, он вступает в переговоры с Монтесумой, прося у него разрешения посетить Тспочтитлан. Но вскоре обстоятельства пришли на помощь Кортесу.

Многие индейские племена, покоренные ацтекским союзом и платившие ему тяжелую дань, с нетерпением ожидали удобного случая избавиться от своей зависимости. Не подозревая последствий, к которым поведет их помощь испанцам, они сами предложили ее для разгрома ацтеков. Путем ловкого маневрирования Кортесу удалось частично силой, частично обещаниями добиться довольно прочной коалиции для борьбы с ацтеками. Кортеса поддерживали тотонаки, миттеки и даже некоторые нахуатланские группы (например, тласкалапцы), враждовавшие с ацтекским союзом.

Среди индейских правителей были и такие, которые понимали всю опасность разобщенных действий и пытались направить общие усилия на борьбу с главным врагом — чужеземцами-испанцами. Так, правитель та-расков пытался заключить с ацтеками союз против испанцев, но его попытки не увенчались успехом.

³³ G. Aguirre Beltrán. La población negra de México. México, 1940, p. 203.

После тяжелой и неравной борьбы ацтеки были разгромлены. С падением власти ацтекского союза испанцы приобрели господство над центральными районами Мексики.

С этих пор вся политика испанцев при завоевании Мексики строилась на принципе «divide et impera»; одни племена покорялись с помощью других, «союзных» племен, а затем подчинялись и бывшие союзники.

После разгрома ацтекского союза ряд племен Мексики направил к Кортесу своих послан, чтобы наладить с испанцами мирные отношения. Эти посольства, сопровождавшиеся богатыми подарками, подчас включавшими и золото, лишь раздражили конкистадоров. Последовал целый ряд жестоких кровопролитных войн.

Среди других народов Оахаки, принесших дары Кортесу, были индейцы-масатеки, недавние данники ацтеков. К несчастью, они преподнесли испанцам много золота, и Кортес поспешил направить в их страну испанского офицера и четырех солдат, в сопровождении двух проводников-ацтеков, для выяснения места добычи золота. Испанцами были обнаружены богатейшие золотые месторождения. Тогда Кортес снарядил целую экспедицию за золотом и направил ее к масатекам. Испанцы вели себя как захватчики, и первоначально мирно настроенные индейцы в конце концов напали на них и перебили весь отряд. Когда сведения об этом дошли до Кортеса, он организовал большую карательную экспедицию, которая состояла из нескольких конных испанских солдат и 20 тыс. индейцев — из различных нахуатланских групп³⁴.

Масатеки были разгромлены и подверглись массовому истреблению. Вся Южная Мексика, за исключением Юкатана, была вскоре подчинена Кортесу, который во время своего похода 1524 г. дошел через Табаско до Гондураса. Тихоокеанское побережье от области тарасков до Теуантепекского перешейка и далее к Гватемале было подчинено испанцами в 1521—1530 гг.

После расправы с масатеками большинство племен Оахаки, в том числе сапотекы и мистеки, напуганные силой и жестокостью испанцев, «добровольно» согласились стать подданными испанского короля. Однако это не спасло их от произвола завоевателей.

Целый ряд племен оказал испанцам ожесточенное сопротивление. Индейцы михе, твердо решив защитить свою свободу, разгромили отряд испанцев, заманив его в узкое ущелье. Лишь подкупив касиков (вождей) племени и заручившись поддержкой соседних индейских племен, испанцы вынудили михе подчиниться. Но вскоре михе подняли восстание. Первая карательная экспедиция, посланная Кортесом в 1523 г., была вынуждена вернуться ни с чем, так как михе укрылись в труднодоступных горных районах, предварительно уничтожив все запасы продовольствия в долинах. Тем временем к ним присоединилась часть сапотек и соке³⁵. Это было наиболее серьезное восстание периода завоевания Южной Мексики, тем более опасное, что силы Кортеса были заняты в это время в Чиапасе, Гондурасе и Гватемале. Обеспокоенные испанцы через год послали еще одну карательную экспедицию, снабдив ее четырьмя пушками. Был отдан приказ убивать всех, кто будет пойман с оружием в руках, прочих превращать в рабов. Но подавить сопротивление оставших удалось лишь через несколько лет.

Мужественно сопротивлялись испанцам индейцы чиапа. Испанский солдат Берналь Диас, участвовавший в 1524 г. в походе на чиапа и оставив-

³⁴ С. Basauri. Указ. соч., т. II, стр. 516.

³⁵ С. Basauri. Указ. соч., т. III, стр. 421.

ший очень интересные воспоминания, говорит об их замечательной храбрости. Как и михе, они немедленно восстали, едва оправившись от первого поражения, нанесенного им испанцами. После подавления восстания часть из них скрылась высоко в горах.

И некоторые другие племена, видя бесполезность сопротивления, избегали встреч с испанцами и уходили со своих земель в труднодоступные горные районы или в тропические леса. Так поступили амустро. Упорно уклоняясь от сражений, они уходили все глубже в горы, пока конкистадоры не оставили их в покое.

Одновременно с продвижением на юг испанцы распространили свое владычество и на племена, жившие к северу от долины Анахуак. В 1521 г. испанцы впервые появились в Тампико, области расселения хуастеков, но были изгнаны. Вторичная экспедиция под руководством самого Кортеса завершилась разгромом индейцев.

Совершенно иной политики придерживались испанцы по отношению к тараскам, самому могущественному после ацтеков народу Центральной Мексики. Вначале Кортес действовал исподволь, заманивая и подкупая правящую знать и обращая индейцев в христианство. Лишь после уничтожения могущества своего главного противника — ацтеков, Кортес стал действовать более решительно.

Вначале отношения между испанцами и тарасками носили внешне мирный характер. Тараски принимали их за сыновей богов и щедро одаривали.

Правитель тарасков Цинцича (Tzintzicha) посетил Мехико. Кортес принял его очень пышно, устроив даже военный парад, чтобы продемонстрировать свое могущество. Цинцича пришел к выводу, что для сохранения своей власти ему нужно во всем уступить испанцам; он пошел на все требования, которые предъявил ему Кортес. Он принял христианство и вернулся в страну в сопровождении монахов. Но после этой поездки правитель тарасков лишь номинально сохранил свои владения. Большая часть земель вскоре была распределена между конкистадорами³⁶. В первое время власть правителя также внешне была сохранена. Однако вскоре тараски были лишены даже этой призрачной независимости и подверглись всем ужасам испанского владычества.

Новый президент аудиенсии³⁷ Мехико Нуньо де Гусман, о котором писали, что «трудно найти в истории подобного ему в жестокости и бесчестии»³⁸, решил во что бы то ни стало вырвать из рук тарасканских правителей те сокровища, которые у них якобы сохранились, и прошел огнем и мечом всю страну, подвергая пыткам всех, кто по его мнению мог что-либо знать о сокровищах. Преступления Гусмана переполнили чашу терпения индейцев, и тараски, покинув свои селения, ушли с насиженных мест. Они вернулись к прежней вере, отвергнув христианство. И с тех пор стремились избегать всякого общения с испанцами.

Индейцы штата Найярита из племен кора и хуичоль сохранили независимость вплоть до 1720 г., когда они были покорены из-за предательства вождя хуичолой Тонати.

Завоевание северной Мексики затнулось почти на два столетия. Причиной этого было упорное сопротивление полуварварских племен Севера, а также сравнительная бедность этих районов, не привлекавших к себе алчных взглядов конкистадоров. Несколько неудачных походов на север

³⁶ С. Васауги. Указ. соч., т. I, стр. 525.

³⁷ Аудиенсия — административно-территориальная единица в период завоевания.

³⁸ С. Васауги. Указ. соч., т. I, стр. 525.

убедили испанцев, что там бесполезно искать сказочную страну золота — «Эльдорадо». Однако северная Мексика манила к себе католических патеров, стремившихся увеличить свою паству, а тем самым и доходы церкви.

Тем не менее многие мелкие племена сохранили свободу в течение всего колониального периода, скрываясь от испанцев в пустынях мексиканского плоскогорья и в высоких горах Восточной и Западной Сьерра-Мадре.

На юге Мексики на Юкатане внутренние районы полуострова оставались недоступными испанцам. Там в тропических лесах скрывались независимые группы индейцев майя. Лишь прибрежная полоса полуострова оказалась в полной власти завоевателей.

Но в основном завоевание Мексики закончилось в XVII в., хотя в различных уголках вице-королевства Новой Испании (в состав которой входила Мексика) еще существовали независимые индейские племена.

Непрерывные в течение целого столетия истребительные войны вызвали значительное сокращение численности индейского населения.

Лас Касас³⁹, лично наблюдавший истовства конкистадоров, рассказывает: «Когда испанцы вступали в индейские владения, жертвами их ярости становились старики, дети и женщины; они не щадили даже беременных, распарывая им живот копьем или пшпгой. Они загоняли индейцев как стадо баранов в огороженное пространство и соревновались друг с другом в том, кто ловчее разрубит индейца пополам с одного удара или выпустит наружу его внутренности. Они вырывали младенцев из материнских объятий и, схватив их за ножки, разбивали им головы о камень или швыряли их в ближайший поток... Подвесив в ряд тринадцать индейцев, они разжигали костер под их ногами и сжигали их живьем, объявляя, что приносят их в жертву богу, в честь Иисуса Христа и его двенадцати апостолов... Они отрубали руки тем, кого не убивали, и издевались над ними, говоря: «Отнесите теперь письма убежавшим от нас в горы и леса». Еще более жестокому обращению подвергались индейские старейшины, их распинали на деревянных решетках и затем поджаривали на медленном огне»⁴⁰.

Беспощадным террором конкистадоры стремились парализовать сопротивление индейцев. И в этой неравной борьбе гибли сотни людей.

Массы индейцев умирали от занесенных испанцами различных заболеваний, против которых у индейцев не было иммунитета. Первая большая эпидемия разразилась при осаде Теночтитлана, когда один из солдат Кортеса заболел оспой⁴¹. Болезнь перекинулась на туземное население и индейцы умирали тысячами.

Когда испанцы в поисках золота пришли в область чипантеков (северная Оахака), они принесли с собой сильную эпидемию оспы и какого-то горлового заболевания⁴². Жертвами страшной эпидемии 1545 г., длившейся шесть месяцев и охватившей всю страну, стало, по некоторым данным, около 1 млн. индейцев⁴³. В 1570 г. эпидемия какого-то неизвестного заболевания опустошила область индейцев отоми. В 1576 г. весной Мексика

³⁹ Бартоломе де Лас Касас (1474—1566), монах-доминиканец, проведший большую часть жизни в Америке, прибыл туда с третьей экспедицией Колумба. В ряде мемориалов, представленных испанскому правительству, обличал зверства конкистадоров и ходатайствовал об улучшении участи индейцев.

⁴⁰ Las Casas. Oeuvres, vol. I. Paris, 1822, pp. 12—13. Цит. по кн.: В. Миросhevский. Освободительные движения в америкапских колониях Испании (1492—1810). М.—Л., 1946, стр. 38—39.

⁴¹ Г. Паркс. История Мексики. М., 1949, стр. 69.

⁴² C. Basauri. Указ. соч., т. II, стр. 522.

⁴³ N. Leon. Compendio de la historia general de México. México, 1902, p. 303.

была охвачена эпидемией тифа, также вызвавшей очень высокую смертность⁴⁴. Здесь перечислены лишь самые опустошительные эпидемии периода завоевания. К жертвам этих эпидемий следует прибавить бесчисленные жертвы других, менее значительных эпидемий, вспыхивавших повсеместно, но оставшихся неизвестными испанцам.

Войны и эпидемии привели к катастрофическому снижению численности населения Мексики. Этому способствовали также некоторые экономические и политические причины.

Непрерывные войны периода конкисты и последующие восстания подрывали хозяйство индейского населения и приводили к периодическим неурожаям и голодовкам.

Одновременно с завоеванием шло постепенное обезземливание индейцев. Конкистадоры, чиновники административного аппарата и монастыри отбирали у индейцев обработанные участки земли. Тогда же в Мексике закладываются основы энкомьендарной системы, применившейся уже на островах Вест-Индии, где она привела к почти полному вымиранию местного населения. Ту же роль, хотя и не в таких масштабах, она сыграла и в Мексике. С конца XVI в. энкомьендарная система становится основной формой взаимоотношений между индейцами и завоевателями. Энкомьендарованные индейцы считались свободными людьми; индейские общины сохраняли право владения землей, а во главе общин остались индейские касики. Но «свободные» индейцы не имели права уходить из округов (*encomiendas*), к которым были приписаны, и находились под постоянным надзором белых колонистов, так называемых «попечителей» (*encomenderos*). «Попечители» были обязаны распространять среди индейцев христианство и следить за благочестием новообращенных. За это по закону испанские колонисты бесплатно пользовались трудом индейцев для обработки «своих» земель и имели право облагать индейцев оброком.

В начале пожизненные энкомьенды постепенно превратились в наследственные поместья аристократических королевских родов.

Будучи как правило, и алькальдами⁴⁵ своих округов, владельцы энкомьенд обладали по сути дела ничем неограниченной властью над индейским населением и жестоко его эксплуатировали.

Первыми были распределены среди энкомьендерос те индейские племена, которые «добровольно» приняли испанское подданство. Попытки сопротивления жестоко подавлялись, и непокорных индейцев обращали в рабство.

Энкомьенда была отменена лишь в 1720 г. Однако это не улучшило положения индейских масс, так как испанские колонизаторы возмещали утраченные преимущества захватом индейских земель. Безземельные индейцы вынуждены были идти батрачить в крупных поместьях, где они вскоре попадали в долговую кабалу. Энкомьендарная зависимость сменялась долговым рабством, «псопакем». Большинство безземельных индейцев превращалось в батраков — *пеонов*.

За время своего существования энкомьендарная система успела разрушить, даже по признанию буржуазных авторов, многое в культуре, ремесле и торговле индейцев⁴⁶, и в значительной мере способствовала сокращению индейцев Мексики.

Одновременно с энкомьендарной зависимостью в Мексике существовало рабство индейцев. Согласно королевскому эдикту, изданному еще в

⁴⁴ N. Leon. Указ. соч., стр. 314.

⁴⁵ Одна из низших должностей испанского колониального аппарата.

⁴⁶ См., например, C. Vassalli. Указ. соч., т. II, стр. 522.

1504 г., в рабство можно было обращать только людосдов («карибов»), взятых в плен на поле сражения. Однако в действительности это ограничение не соблюдалось, так как по произволу завоевателей любая группа индейцев могла быть объявлена «карибами». В самой Мексике чаще всего обращались в рабство индейцы тех племен или селений, которые восставали против испанцев, а так как в период завоевания восстания индейских племен буквально следовали одно за другим, то можно предполагать, что выгодное испанским завоевателям порабощение индейцев приобрело довольно большой размах. Достаточно указать, например, на продажу на Антильские острова 4 тыс. индейцев после разгрома восстания хуастеков в 1521 г.⁴⁷ Индейцев-рабов тысячами отправляли в Вест-Индию, где была потребность в рабочей силе, и они гибли там через два-три года от непосильного труда.

Открытие богатых месторождений серебра в Сакатекасе и Гуанахуато привело к быстрому развитию горного дела. Для работы на рудниках, где условия труда были крайне тяжелыми, требовались новые тысячи рабов. В поисках рабочей силы владельцы рудников организовывали специальные экспедиции охотников за рабами. Для обеспечения эксплуатации приисков, принадлежавших короле, была введена специальная повинность. Рудники превратились в места массового истребления индейского населения. Рабство, подневольный труд на рудниках и энкомэндо не в меньшей мере способствовали сокращению индейского населения, чем войны, неурожай и эпидемии.

Испанское правительство было встревожено угрозой полного истребления индейцев, однако отнюдь не из соображений гуманности: значительную долю доходов мадридской казны составляла подушная подать с индейского населения.

Этой причиной и было вызвано издание Карлом V в 1543 г. эдиктов, до некоторой степени ограждавших индейцев и ограничивавших права испанских колонистов. Яростное сопротивление конкистадоров и экомэндерос заставило короля пойти на значительные уступки. Но и сокращенная и урезанная программа реформ не была проведена в жизнь вследствие упорного противодействия со стороны помещиков-экомэндерос.

Политика королевского правительства в отношении индейцев поддерживалась влиятельными верхами католического духовенства, отдававшими себе отчет в том, что порабощение и истребление индейцев противоречат интересам церкви.

Свободные индейцы должны были платить духовную десятину, содержать церкви и монастыри. В некоторых районах, где различные монашеские ордена приобрели особенно сильное влияние, как, например, францисканцы, на Юкатане население облагалось дополнительными налогами в пользу церкви. На Юкатане все индейцы от 12 до 60 лет независимо от пола и возраста должны были платить францисканцам⁴⁸ ежегодно 12½ реалов помимо церковной десятины; кроме того, существовали бесчисленные поборы в честь различных католических святых. Индейцев стогнали на дорожные и различные другие работы для пущих монастырей.

В 1537 г. папа Шавел III обнародовал буллу, объявлявшую индейцев «настоящими людьми» и запрещавшую относиться к ним как к «бездушным существам, не способным воспринять христианство и самой природой обреченным на рабство»⁴⁹. Однако это не мешало католическому духовенству выступать в Мексике в роли одного из главных работодателей и

⁴⁷ С. Васауги. Указ. соч., т. II, стр. 76.

⁴⁸ Там же, стр. 30.

⁴⁹ В. Мирославский. Указ. соч., стр. 42.

эксплуататоров коренного населения. Папская булла вспоминалась только тогда, когда их интересы сталкивались с интересами другой группы эксплуататоров-энкамендерос или испанской администрации. И «человеколюбивое» послание папы служило достаточно надежной защитой церковных доходов.

Католическая церковь сыграла значительную роль и в обезземеливании индейского крестьянства. По подсчетам Лукаса Аламанга, мексиканского историка первой половины XIX в., более половины обрабатывавшейся в Мексике земли являлось в начале XIX г. собственностью духовенства⁵⁰. Не удивительно поэтому недоверие и ненависть к католической церкви у индейских масс. Многие индейские восстания колониального периода были непосредственно направлены против католических священников и монастырей.

В 1620 г. вспыхнуло восстание индейцев чоль. Причиной послужили жестокие притеснения католических священников. Восставшие сожгли католическую миссию и убили монахов; лакандоны на юге вели кровопролитные войны против монастырей, на севере индейцы сери убивали всех миссионеров, пытавшихся проникнуть на о-в Тибурон, принадлежавший им. Лишь в XVII в. здесь удалось обосноваться иезуитам, но убийства миссионеров продолжались⁵¹.

В 1712 г. восстали дельтали. Восстание было вызвано непомерными церковными поборами и различными повинностями в пользу церкви, разорившими даже наиболее обеспеченных индейцев. Первоначально восстание было направлено против местного епископа, но затем ненависть индейцев излилась и на колониальную администрацию и на помещиков-испанцев. Восстание приобрело необыкновенно широкий размах, к нему присоединились индейцы цоцили, мамс и другие племена тихоокеанского побережья. Повсюду в селениях, охваченных восстанием, первым делом повстанцы уничтожали церкви, убивали священников и знатных испанцев. Подавить это восстание испанцы сумели лишь через полгода, причем пришлось использовать войска соседнего с Мексикой гватемальского генерал-капитанства⁵².

Насколько губительными для индейцев были все вышеперечисленные экономические и политические факторы, видно из сопоставления следующих цифр. Численность индейцев, составлявшая в 1570 г. 3,3 млн. человек, снизилась к 1646 г. до 1,3 млн. человек⁵³. Сокращение индейского населения продолжалось в течение всей первой половины XVII в. и лишь со второй половины XVII в. численность индейцев начинает медленно возрастать.

Каковы же были причины начавшегося прироста индейского населения?

Их следует искать не только в прекращении истребительных войн против индейцев, но и в изменении экономических условий существования индейцев. В течение XVII в. постепенно восстанавливаются производительные силы страны, укрепляется поземная, феодальная экономика Мексики. От прямого грабежа и истребления туземного населения колонизаторы переходят к феодальной эксплуатации его труда. Несмотря на всю тяжесть этой эксплуатации, несмотря на экономический гнет метрополии, новые экономические условия были все же относительно более благоприятны для существовавших индейцев, чем полная хозяйственная разруха и военный произвол конкистадоров в кровавую эпоху завоевания.

⁵⁰ Г. Паркс. Указ. соч., стр. 114.

⁵¹ С. Васанги. Указ. соч., т. II, стр. 139; т. I, стр. 185.

⁵² Там же, стр. 190—194.

⁵³ С. Aguirre Beltrán. Указ. соч., стр. 205, 221.

К 1742 г. численность индейцев достигла 1,5 млн. человек, а к 1810 г. — 3,7 млн. человек, т. е. даже превысила уровень 1570 г. Однако теперь это уже составляло лишь 60% общей численности населения страны⁵⁴.

Помимо тех изменений, которые происходили в численном составе индейского населения Мексики, в течение всех трех столетий колониального господства Испании шло непрерывное сокращение этнических территорий отдельных индейских групп. Нет возможности за недостатком материала проследить подробно этот процесс во времени и для отдельных районов, но существующие разрозненные сведения о различных племенах и конечные результаты достаточно показательны.

В Центральной и Южной Мексике этот процесс наиболее интенсивно проходил в XVI в., когда индейское население здесь катастрофически сокращалось из-за непрерывных войн и под влиянием целого ряда причин, о которых уже говорилось выше. Помимо того, многие индейские группы уходили от испанцев в малодоступные, изолированные районы. Так поступили амусги. Переместились на юг тапанеки. Передвинулись выше в горы чипантеки, цоцили и многие другие⁵⁵.

Сокращение этнических территорий продолжалось и в последующий период. Большую роль сыграл захват наиболее пригодной для обработки земли у индейских общин. Часто, лишившись своих земель, индейские общины переселялись на новые места. Захват индейских общинных земель особенно усилился после отмены энкомьендарной системы в 1720 г.

Обширные пространства Северной Мексики и ее население долгое время оставались вне интересов испанских колонизаторов. Но с развитием пастбищного скотоводства и горного дела началось вытеснение многочисленных племен бродячих охотников-собираателей с их земель. Не выдержав привычных условий существования, индейцы этих племен медленно вымирали.

В несколько лучшем положении оказались земледельческие народы Северной Мексики, которые легче могли приспособиться к новым условиям, но и они вынуждены были уйти с давно освоенных земель. Большое племя земледельцев тарахумара, до 1612 г. занимавшее весь современный штат Чиуауа, с приходом испанцев все более и более оттеснилось в пустынные, неплодородные области. В результате область расселения тарахумара непрерывно сокращалась до тех пор, пока в их руках не остался узкий, вытянутый горный участок в Западной Сьерра-Мадре, так называемая Сьерра-Тараумара.

Изменение этнических границ и сокращение этнических территорий индейских групп Мексики продолжалось в течение всего колониального периода.

Вытеснение индейцев с их земель в XVI в. и особенно в XVII в. шло не только под давлением собственно испанской колонизации. В значительной мере оно происходило за счет расселения метисных групп испано-индейского населения смешанного индейско-испанского происхождения.

С течением времени все сильнее и сильнее проявляется стремление какой-то части индейцев к самоизоляции. Стараются сохранить привычный уклад жизни и осознав бесполезность прямого сопротивления, индейцы, как уже указывалось ранее, уходили в более отдаленные от центров испанской колонизации районы и старались избегать какого бы то ни было общения с колонизаторами.

Именно эта пассивная форма сопротивления колонизации в значитель-

⁵⁴ G. Aguirre Beltrán. Указ. соч., стр. 225.

⁵⁵ C. Basauri. Указ. соч., т. II, стр. 169 и 552.

ной мере способствовала появлению различия между индейцами, оказавшимися по каким-либо причинам оторванными от своих общин и втянутыми в новые, насаждаемые испанцами, экономические и общественные отношения, и теми индейцами, которые сохранили свою традиционную социальную организацию и некоторую культурную специфику. Решающим фактором в укреплении этих различий был постепенный переход первых на испанский язык, в то время как вторые сохраняли свои языки.

Изолированные индейские группы не испытывали почти никакого воздействия испанской культуры. Наоборот, испано-язычные группы, терявшие со временем сознание племенной принадлежности, воспринимали некоторые элементы испанской (европейской) культуры и этим еще более отдалялись от своих прежних соплеменников.

Самой привилегированной группой населения Мексики в течение всего колониального периода были потомки испанских завоевателей и испанцы, приехавшие из метрополии. Запрет на въезд европейцам в испанские колонии сохранял испанцам их исключительное положение в Мексике до начала войны за независимость, т. е. вплоть до первого десятилетия XIX в. Переселение испанцев в Мексику началось сразу же после ее открытия, но шло оно чрезвычайно медленно.

Первые испанцы, появившиеся в Мексике, не были колонистами-земледельцами. Это были банды конкистадоров. Из Испании они уезжали только с целью обогатиться и возможно скорее вернуться обратно. Лишь немногие оседали на вновь занятых землях. В 1570 г. в Мексике было всего около 6,5 тыс. испанцев, причем половина их жила в столице вице-королевства г. Мехико⁵⁶.

Но и в дальнейшем испанская иммиграция в Мексику была очень незначительна. Отсталая крепостная экономика Испании не способствовала переселению в колонии людей из народа — крестьян, ремесленников, мелких торговцев.

В 1584 г. было издано специальное постановление, по которому переселиться в любую из американских колоний можно было только с разрешения властей. Свободно могли переселяться только разорившиеся представители придворной и чиновной знати, но они редко приезжали в колонии на постоянное жительство. Таким образом, в Мексике, как и во всей Испанской Америке, постоянно существовал временно там находившийся контингент испанцев — уроженцев метрополии. Они занимали высшие посты в колониальной администрации и оставались в стране лишь на срок службы, после чего возвращались на родину.

В 1646 г. численность испанцев достигла 13 800 человек и в дальнейшем никогда не превышала этой цифры⁵⁷.

Однако часть испанцев все же оседала в Мексике навсегда. Их потомки, не смешавшиеся с «цветным» населением, назывались креолами. Численность креолов возрастала из года в год.

Не следует считать, что креолы действительно сохраняли «чистоту» испанской крови. В действительности среди многих претендовавших на принадлежность к креолам были люди, в жилах которых текла и индейская кровь.

Другой, численно незначительной группой населения колониальной Мексики были негры. Их появление в Мексике было вызвано острой нехваткой рабочей силы, явившейся следствием массового вымирания индейцев в начале колониального периода.

⁵⁶ G. Aguirre Beltrán. Указ. соч., стр. 207, 208, 213.

⁵⁷ Там же, стр. 227.

Ввоз негров-рабов в Испанскую Америку начался еще с 1515 г., и уже в составе экспедиции Кортеса в Мексику были негры-рабы. К 1570 г. число негров-рабов достигло 20 тыс. человек, а в XVII в. их численность доходила до 35 тыс. человек⁵⁸. При рассмотрении этих цифр не следует забывать, что смертность среди негров-рабов была очень высока, и средний срок жизни негра в неволе не превышал пяти — семи лет.

Большая часть негров завозилась в штаты Веракрус, Оахака, Герреро, Кампече и Табаско, где получило развитие плантационное хозяйство, а также в штаты Сан-Луис — Потоси, Керетаро, Дуранго и Сакатекас и др., где возникли важнейшие центры по добыче серебра. Эксплуатация негров-рабов была более выгодной для колонизаторов, чем эксплуатация индейцев. Негры в меньшей степени могли сопротивляться угнетению. Им было труднее объединиться для восстания: они были оторваны от своей родины, а часто даже не могли объясняться друг с другом, так как принадлежали к различным африканским племенам.

Однако негры, несмотря на сложность общения друг с другом, неоднократно организовывали заговоры и восставали.

Первый массовый заговор негров-рабов, подготавливавших вооруженное восстание, относится к 1537 г. Заговор был раскрыт благодаря предательству одного из участников. Вице-король жестоко расправился с главарями заговора: они были четвертованы. Для устрашения прочих публичные казни устраивали на рудниках и плантациях, где работали негры. Испанские власти были так напуганы, что вице-король Антонио де Мендоса обратился к королю с просьбой временно прекратить ввоз негров в Мексику⁵⁹.

В начале XVII в. восстали негры на плантациях в Веракрус, но и это восстание было жестоко подавлено⁶⁰.

Однако негритянские восстания не прекратили ввоза негров в Мексику, так как рабский труд в условиях Испанской Америки был экономически наиболее выгодным. В течение всего XVII столетия численность негритянского населения Мексики возрастала в основном за счет ввоза новых и новых партий рабов. Ввоз негров в Мексику начинает сокращаться лишь с первых десятилетий XVIII в., и соответственно сокращается численность негритянского населения Мексики и его процент к общей численности населения.

Если в 1646 г. в Мексике было более 35 тыс. негров, что составляло 2,1% от общего числа населения, то в 1742 г. их уже насчитывалось всего 20 тыс.⁶¹ Следовательно, ежегодный ввоз негров в Мексику за столетие значительно сократился.

Причину сокращения ввоза негров следует искать в начавшемся в это время приросте индейского населения, что уменьшило потребность в рабочей силе, ввозимой извне.

К 1793 г., когда по приказанию вице-короля Новой Испании Ревильяхи-хедо была проведена перепись населения, в Мексике насчитывалось всего около 6100 негров, т. е. примерно 0,1% к общей численности населения вместо 2,0% в 1646 г.⁶²

В колониальный период в Мексике активно протекал процесс смешения всех этих трех групп населения: индейцев, испанцев и негров.

Однако негритянские смешанные группы никогда не имели преобладающего значения. Они не распространялись за пределы тех районов, в

⁵⁸ G. Aguirre Beltrán. Указ. соч., стр. 213, 221.

⁵⁹ C. Basauri. Указ. соч., т. III, стр. 673.

⁶⁰ L. Leon. Указ. соч., стр. 324.

⁶¹ G. Aguirre Beltrán. Указ. соч., стр. 225.

⁶² Там же, стр. 233.

которые ввозились негры-рабы. Потомков от смешанных браков негров и индейцев называли самбо, потомков от смешанных браков белых и негров — мулатами. Общая численность этих двух метисных групп с примесью негритянской крови к 1646 г. достигла 168 тыс. человек и впоследствии непрерывно возрастала, дойдя в 1810 г. до 624 500 человек. Конечно, сюда входили также и потомки самбо и мулатов. Самбо, как и негры, были наиболее угнетаемой частью населения. Для них рабство сохранилось в течение всего колониального периода. Они даже формально не пользовались никакими гражданскими правами.

Другая группа смешанного по происхождению населения — индейско-испанские метисы — распространилась очень широко. И в первые десятилетия завоевания и в последующие годы в Мексику переселялось очень мало испанских женщин, и завоеватели брали себе жен и наложниц среди индианок. Процесс смешения шел очень интенсивно. Несмотря на то, что церковь противилась заключению законных браков между испанцами и индианками⁶³, они все же имели место.

По численности метисное население к концу колониального периода стояло на втором месте после индейцев. К 1810 г. число одних только индейско-испанских метисов приближалось к 2 млн. человек, и вместе с мулатами они составляли 39,5% от общей численности населения Мексики⁶⁴.

В течение всего колониального периода мадридское правительство при постоянной поддержке католической церкви настойчиво проводило политику разобщения различных групп мексиканского населения по расовому (если можно так выразиться) признаку. Подобная политика вызывалась стремлением парализовать возможность всякого выступления против колониального господства Испании.

Эта политика проводилась даже по отношению к креолам, которые принадлежали в основном к господствующему классу. Несмотря на то, что формально креолы и уроженцы метрополии имели равные права, фактически к высшим должностям колониальной администрации и военного аппарата креолов не допускали. Точно так же им были недоступны высшие церковные должности, во время религиозных процессий креолы шли на втором месте после «гачупинов» (так называли в американских колониях Испании уроженцев метрополии). Правительство всегда жертвовало интересами креолов в пользу испанцев. Помещики-креолы должны были терпеть различные ограничения в области развития сельского хозяйства и при сбыте продукции. Но эти ограничения были несравнимы с тем положением, в которое были поставлены метисы и индейцы.

Для этой части населения тяжелый колониальный гнет несоизмеримо более чем для креолов усугублялся национальной политикой Испании.

Светское и церковное законодательство строго разграничивало права испанцев (в эту категорию входили и креолы), метисов и индейцев⁶⁵. Охраняя привилегированное положение испанцев и отчасти креолов, правительство всеми мерами разжигало и поддерживало антагонизм между индейцами и метисами. Метисы считались свободными людьми, но никакими гражданскими правами они не пользовались. Все же по сравнению с индейцами, не говоря уже о неграх-рабах, их положение было несколько лучше.

⁶³ Официальные браки между белыми женщинами и индейцами вообще не известны.

⁶⁴ Х. В. в. о. География Мексики. М., 1951, стр. 125.

⁶⁵ Негры, как указывалось выше, вообще не пользовались никакими правами; для них вплоть до провозглашения независимости сохранялось рабство.

Они были освобождены от принудительных работ на рудниках, строительстве дорог и т. п., на которые сгонялись тысячи индейцев. Метисы никогда не знали энкомиссарной зависимости. Но им был совершенно недоступен любой сколько-нибудь значительный административный пост в правительственных органах, в армии они могли быть только солдатами. Более того, на метисов распространялся целый ряд уничижительных запретов, относившихся к покоренному индейскому населению: запрет пользоваться верховыми лошадьми и повозками, носить платье европейского покроя и т. п. В начале колониального периода в крупных испанских поселениях метисам запрещалось селиться в центре, поэтому метисное население сосредоточивалось главным образом на городских окраинах. В Мериде, например, это были предместья Сан-Кристобаль и Санта-Ана⁶⁶. Подобная картина наблюдалась почти повсеместно.

Церковь полностью поддерживала национальную политику правительства. В католических процессиях, которые вплоть до XIX в. проходили по улицам городов, метисы особой группой шли на третьем месте, после испанцев и креолов. В городах обычно были отдельные приходы для метисов и отдельные для индейцев. Священникам из испанско-креольских приходов запрещалось обслуживать метисов и индейцев.

Колониальные власти постоянно стремились противопоставить метисное население индейскому, изолировать метисов от индейцев. Этим были вызваны такие меры, как запрещение метисам жить в индейских деревнях. Кроме того, в городах метисы были непосредственно подчинены городским административным органам, в то время как индейцы имели отдельное управление, которое подчинялось испанским властям.

Ярким документом, изобличающим национальную политику испанского правительства, является проведенная в 1793 г. при вице-короле Ревильякхедо перепись, в которой, помимо четырех основных групп (индейцев, креолов, испанцев и негров), различалось 16 различных категорий метисов⁶⁷, каждая из которых имела особое название. Можно с уверенностью сказать, что часть этих названий бытовала в повседневном обиходе.

Национальная политика правительства Испании привела к тому, что термины «креол», «метис», «индеец» приобрели со временем определенное социальное содержание. Вместе с тем среди всех этих категорий имелись метисы в антропологическом смысле.

В числе креолов оказались потомки некоторых самых знатных индейских семей, которые получили испанское дворянство, а также потомки законных браков между испанцами и знатными индейскими женщинами.

Внутри индейских общин было, конечно, много потомков от смешанных браков. Но так как они получили имя с материнской стороны и оставались в индейской общине, то их считали индейцами.

Наиболее неоднородными в расовом отношении были, конечно, метисы (*mestizos*). Следует отметить, что в Мексике метисами называли главным образом людей смешанного испано-индейского происхождения, имеющих испанскую фамилию. Индейско-негритянские и испано-негритянские метисы имели особые названия, подчеркивающие их социальное неравенство: испано-индейские и испано-негритянские метисы были свободными людьми, а для индейско-негритянских метисов, как и для негров, рабство сохранялось вплоть до начала XIX в.

⁶⁶ «Encyclopedia Yucatanense», vol. II, México, 1946, p. 84.

⁶⁷ «México en cifras», México, 1934, примеч. к табл. 15.

Все три основные группы мексиканского населения — креолы, метисы, индейцы — в колониальное время в той или иной степени были в расовом отношении смешанными. Это лишний раз подтверждает положение о социальной сущности таких понятий, как креол, индеец, метис в Мексике в колониальный период.

Креолы почти целиком принадлежали к господствующему помещичьему классу. Буржуазная прослойка среди креолов была очень невелика. Вместе с укреплением своих экономических позиций в стране помещики-креолы все больше и больше тяготелись необходимостью делить свои доходы с метрополией. Некоторое неравноправие креолов по сравнению с испанцами еще более усиливалось недонольство в их среде и вело к нарастанию сепаратистских настроений. Из креольской среды вышла большая часть колониальной интеллигенции, ставшая выразительницей идей сепаратизма.

В созданной испанцами социальной иерархии метисы занимали промежуточное место между креолами и индейцами. Социальный состав метисов был очень неоднороден. В массе своей метисы принадлежали к эксплуатируемому классу. В первые десятилетия испанской колонизации это были главным образом ремесленники в испанских мастерских, управляющие в энкомиендах, солдаты, прислуга в испанских домах и т. п. Однако со временем непрерывно возрастало число метисов, занятых в сельском хозяйстве. Большинство крестьян-метисов, не имея собственных земельных участков, жестоко эксплуатировались помещиками. Только какая-то часть метисного крестьянства, владельцы небольших земледельческих или скотоводческих хозяйств, вместе с ремесленниками и розничными торговцами вошла в состав мелкой буржуазии. Уже с XVIII в. метисы стали проникать в ряды высшего духовенства, а некоторые из них, с трудом получив образование, вливались в ряды местной интеллигенции. С другой стороны, весьма многочисленный мексиканский люмпен-пролетариат — так называемый «леперос» — в основном также состоял из метисов. В одном лишь городе Мехико число «леперос» доходило до 15—20 тыс. человек.

Бесправное положение огромных масс метисного населения Мексики, составлявшего к концу колониального периода вторую по численности после индейцев группу, способствовало развитию в его среде оппозиционных Испании настроений. Ненавидевшие своих угнетателей, свободные от патриархальных пут общины, связанные общностью языка и социального положения, метисы образовали впоследствии основное ядро мексиканской нации.

Но к началу XIX в. многочисленные индейские группы все еще составляли большинство населения Мексики.

Индейское крестьянство находилось в еще более тяжелом положении, чем метисы. Индейцы несли дополнительное бремя налогов и феодальных повинностей, установленных испанцами для покоренного населения Мексики.

Только каски пользовались некоторыми незначительными привилегиями (например, освобождение от принудительных работ), которые представляла им колониальная администрация, пытавшаяся поставить касиков на службу интересам правительства. Со времени упразднения экономендарной системы в 1720 г. изменяется форма зависимости индейцев от испанских помещиков. Большая часть индейских крестьян, лишившись своих земель, превращается в батраков-пеонов. В течение всего колониального периода индейцы не переставали оказывать завоевателям упорное сопротивление. Истребительные войны, длившиеся более столетия, сильно

обескровили индейцев, но не сломили их. Индейцы никогда не мирились со своим положением. Индейские восстания вспыхивали на всем протяжении колониального периода.

Колониальный период XVI — начало XIX вв. коренным образом изменил этнический состав населения Мексики. Появление испанцев и интенсивный процесс смешения испанцев с индейцами вызвал быстрый рост метисного населения — совершенно нового этнического компонента. В то же время этнические территории и численность индейских групп резко сократились, а многие индейские группы исчезли с лица земли.

Несмотря на колониальный гнет, тормозивший развитие страны, в Мексике постепенно развивались внутренние экономические связи между отдельными районами страны. Косвенно этому способствовало административное единство — вся территория современной Мексики входила в вице-королевство Новой Испании. Дробность этнического состава доколумбова периода хотя и сохранилась, но отошла на второй план. Наряду с ней возникло новое этническое единство — огромные массы метисного и креольского населения, которые говорили на одном, испанском языке.

Таким образом, именно в колониальный период были заложены основы формирования мексиканской нации.

* * *

Основное содержание этнической истории Мексики с начала XIX в. и до наших дней составляют сложные процессы взаимодействия между развивающейся мексиканской нацией и многочисленными индейскими группами Мексики.

XIX век был решающим в формировании мексиканской нации. Национально-освободительная борьба против колониального гнета Испании, создание независимого национального государства, сравнительно быстрое развитие капитализма в стране — вот основные факторы, резко ускорившие процесс ее образования.

Индейцы, составлявшие к началу XIX в. 60% населения, естественно, не могли оставаться в стороне от этих крупных изменений в жизни страны, хотя для них изменились по сути дела лишь формы национального угнетения, ставшие более изощренными и завуалированными.

Решающую роль в освобождении страны от колониальной зависимости сыграло участие больших масс индейского и метисного крестьянства в борьбе за независимость. Активное участие мексиканских индейцев в этой борьбе является характерной особенностью борьбы за независимость в Мексике, по сравнению с другими испанскими колониями Америки.

В странах Андского нагорья подъем национально-освободительного движения индейских масс приходится на 80-е годы XVIII столетия — это так называемый революционный кризис 1780—1782 гг. Именно в это время происходит грандиозное восстание индейцев Перу под руководством Хосе Габриэля Кондоркапки, восстание в Новой Гренаде и ряд других более мелких восстаний. Испании удалось подавить движение индейских масс, и к началу войны за независимость народные массы в странах Андского нагорья не успели оправиться от серьезного поражения и поэтому не приняли в нем активного участия.

Революционный кризис 1780-х годов в испанских колониях Америки не затронул Мексики, хотя недовольство индейских масс непрерывно возрастало. В последнее десятилетие XVIII в. в Мексике неоднократно организовывались заговоры сепаратистов, главным образом в среде помещичьей креольской знати и мелкобуржуазной метисной интеллигенции. Однако

даже самые радикальные из заговорщиков боялись народных масс и не решались опереться на индейское и метисное крестьянство в борьбе против испанского владычества.

Эти два течения — сепаратизм креолов и метисов и национально-освободительное движение индейцев — развивались как бы параллельно, их интересы совпадали лишь в вопросе о низвержении господства Испании. На этой основе рано или поздно эти два движения должны были слиться в одно, что и случилось в 1810 г.

Разгром Испании Наполеоном и ее оккупация французами в 1808 г. подорвали авторитет испанских колониальных властей в Мексике и ускорили начало массового восстания против испанцев, начавшегося в сентябре 1810 г.

Во главе восстания стал один из наиболее решительных участников сепаратистского заговора в городе Керетаро приходской священник Мигель Идальго-и-Кастильо. Выдвинутые им требования национальной независимости и программа социальных преобразований и главным образом требование возвращения земель индейским общинам привели к тому, что по его призыву поднялись тысячи индейцев и метисов. Когда армия Идальго двинулась на столицу, по пути она непрерывно увеличивалась благодаря тому, что к ней присоединялись индейцы тех племен, через земли которых проходили отряды восставших. Так поддержали Идальго масахуа и целый ряд других племен⁶⁸. Восстание Идальго приобрело характер аграрной революции. Индейцы его армии истребляли помещиков и распределяли их земли среди индейских общин, у которых они были отобраны. Креолы, напуганные стихийной силой восстания, стали на сторону колониальных властей, забыв на время свои сепаратистские устремления. Одновременно церковь использовала все свое влияние, проповедуя верность испанской метрополии. В результате восстание Идальго было жестоко подавлено, а сам Идальго расстрелян.

Однако борьба не прекратилась. Повсюду возникло множество крупных и мелких отрядов, которые продолжали партизанскую войну против правительственных войск. Среди руководителей партизанских отрядов вскоре выдвинулся один из соратников Идальго, сельский священник Хосе Марии Морелос. Метис по происхождению, он до 25 лет был батраком на асиенде. Морелос действовал решительно и сумел собрать большую армию восставших. К концу 1812 г. весь юг Мексики, кроме городов Мехико, Пуэбла и Веракрус, находился в руках восставших. По инициативе Морелоса был создан Национальный конгресс, куда вошли представители революционных районов страны.

Национальный конгресс объявил Мексику республикой, декретировал рабство рас, запретил рабство, открыл индейцам доступ к гражданским и церковным должностям.

Морелос предлагал, кроме того, конфискацию земель у крупных помещиков и раздачу ее мелким крестьянским хозяйствам, а также отмену церковной десятины и захват церковных земель. Программа его была очень обширна и отвечала самым насущным требованиям народных масс. Поэтому Морелос и нашел такую широкую поддержку у народа и в особенности у индейцев. С 1812 г. в его войсках было, например, много индейцев-сантосков⁶⁹. Но против него, как и ранее против Идальго, объединились все силы реакции. Вице-король Кальеха предпринял рискованные меры для борьбы с Морелосом и партизанскими отрядами. Он вооружил все креоль-

⁶⁸ С. Vasauri. Указ. соч., т. III, стр. 355.

⁶⁹ Там же, т. II, стр. 382.

ское население и организовал из него милицию для борьбы с партизанами. Креолы опять всецело стали на сторону испанского правительства.

Вскоре армия Морелоса потерпела крупное поражение от испанских войск, а в 1815 г. Морелос был захвачен испанцами и казнен.

Борьба мелких разрозненных партизанских отрядов продолжалась и далее вплоть до 1821 года, года провозглашения независимости Мексики.

Следует особо подчеркнуть, что без освободительной борьбы индейских и метисных масс 1810—1815 гг., расшатавшей устои колониального господства испанцев в Мексике, не было бы возможно почти бескровное отложение от Испании в 1821 г. Однако освобождение Мексики от колониального гнета Испании мало что дало широким массам индейского и метисного крестьянства. Земли по-прежнему оставались в руках помещиков-креолов и церкви. Одним из самых существенных завоеваний было то, что борьба за независимость смела кастовые перегородки, искусственно насаждавшиеся испанским королевским правительством.

По конституции 1824 г. изменилось правовое положение индейцев: они даже получили право голоса при выборах в местные и федеральные органы управления. Но неграмотные индейцы не могли использовать свои права. Был отменен собиравшийся в течение всего колониального периода особый налог с индейского населения, но эта положительная мера вскоре была сведена на нет постоянным ростом других поборов и обложений. Основное требование индейского крестьянства о возврате общинных земель так и не было удовлетворено.

Первые десятилетия в истории независимой Мексики характеризуются очень неустойчивой политической обстановкой внутри страны. Шла ожесточенная борьба за политическое господство между различными группировками, отражавшими классовые интересы помещиц, преимущественно креольской, знати и растущей мексиканской буржуазии.

Частые перевороты не могли не ослабить власть центрального мексиканского правительства и вызвали рост сепаратизма отдельных областей Мексики. В этих условиях усилилось стремление отдельных индейских народов к национальной независимости. Этому способствовали также традиции национально-освободительной борьбы за независимость, в которой многие индейские группы активно участвовали.

Под лозунгом конфедерации индейских племен и их независимости проходили восстания индейцев яков и майо в 1826 и 1832 гг. на севере Мексики. В 1829 г. на юге вспыхнуло восстание одного из крупнейших индейских народов — сапотек. В 1840 г. началось восстание пима и папаго (северо-западная Мексика), провозгласивших независимость от федерального правительства. На подавление этого восстания правительство бросило большие военные силы. В 1842 г. вновь восстали яки.

Но самым мощным индейским движением этого периода была освободительная борьба юкатанских майя, начавшаяся в 1847 г. и продолжавшаяся вплоть до начала XX столетия.

В отдельные периоды в рядах повставших насчитывалось до 70 тыс. человек. Долгое время почти три четверти полуострова находилось в их руках. Но и тогда, когда правительственные войска захватили большую часть Юкатана, сопротивление продолжалось. В 1901 г. по приказу диктатора Порфирио Диаса (1876—1911 гг.) началось генеральное наступление федеральных войск. Однако окончательно подавить сопротивление майя карательная экспедиция смогла лишь в 1904 г.

С освободительным движением индейцев велась самая беспощадная борьба. Применялись варварские методы уничтожения индейцев. В штатах Дуранго и Чиуауа за каждого убитого индейца платили 20 песо, а за плен-

ных платили даже дороже, так как власти штатов перепродавали пленных индейцев в рабство на юг США. Юкатанские власти также стали продавать пленных майя на сахарные плантации Кубы⁷⁰.

Едва добившись самостоятельности и в значительной степени с помощью индейских масс, господствующие слои мексиканцев сразу же начали подавлять стремление индейских народов к независимости.

Эпоха непрерывных «пронунсиаменто» — военных переворотов — имели для Мексики тяжелые последствия. Экономическое развитие страны задерживалось, ее внешнеполитические позиции очень ослабли. Этим воспользовался северный сосед — США. В 1835 г. от Мексики при прямом содействии США отделился Техас, а в результате войны 1846—1848 гг. Мексика лишилась почти половины своей территории. По договору США получил Техас, Новую Мексику, часть Аризоны и Верхнюю Калифорнию.

В непрерывную борьбу различных партий вовлекались и более широкие массы, в том числе и индейские, которые постепенно втягивались таким путем в политическую жизнь. Это привело к выдвижению ряда политических деятелей, которые отличались искренним стремлением облегчить положение народа. Некоторые из них при поддержке народа приходили к власти, особенно после поражения Мексики в войне с Соединенными Штатами. В 1855 г. президентом республики стал один из старых партизанских вождей Хуан Альварес.

Но самым выдающимся демократическим деятелем этого периода, вождем народных масс, был Бенито Хуарес, индеец из племени сапотек, сын бедного крестьянина, до 12 лет не знавший даже испанского языка. В 1858—1872 гг. Хуарес непрерывно занимал пост президента и пользовался огромной популярностью. В 1857—1859 гг. конгрессе республики принял ряд демократических законов, в том числе против засилья попов и монахов; была проведена конфискация церковных земель, отделение церкви от государства.

Капиталистическое развитие Мексики, первоначально связанное главным образом с ростом плантационного и скотоводческого хозяйства, вело к обезземеливанию мексиканского крестьянства. Аграрная политика правительства была полностью подчинена интересам развития капиталистических отношений. Основную массу индейского населения составляло крестьянство. Поэтому индейцев очень близко касались различные аграрные мероприятия, проводившиеся мексиканскими правительствами.

Сильнейший удар индейскому общинному землевладению был нанесен принятым еще в 1856 г. так называемым законом Лердо.

Этот закон был направлен против церковного землевладения, но под понятие «корпораций», лишаемых права владеть землей, попадали и индейские общины. Хотя в последующих циркулярах разъяснялось, что земли индейских общин должны быть распределены в частную собственность между индейцами — это отнюдь не приостановило разрушения индейского землевладения, так как индейские земли стали за бесценок скушаться у поповых владельцев. Ответом на закон Лердо были многочисленные индейские восстания в центральных районах страны, где началось проведение в жизнь этого закона.

Но своего апогея обезземеливание индейцев достигло в период диктатуры Диаса. Диас проводил политику привлечения в страну иностранного капитала, для чего требовались большие фонды свободных, удобных для обработки земель. Создание фонда свободных земель было проведено за счет малоземельного крестьянства. Особенно тяжело пострадало индейское

⁷⁰ «Encyclopedia Yucatanense», vol. II, p. 85.

землевладения. «Межевые компании», которые должны были по приказу правительства проводить обмер и межевание так называемых заброшенных земель, отбирали у индейцев земли, испокон веков им принадлежавшие. Индейцы, не имея документов, не могли формально доказать своих прав на владение землей, их участки объявлялись «заброшенными» и продавались мексиканским и иностранным капиталистам. На индейских землях создавались крупные плантационные и скотоводческие хозяйства капиталистического типа, в некоторых районах началась разработка полезных ископаемых. Значительная часть индейских земель скупалась также крупными помещиками, чиновничеством и военной бюрократией.

Крайнее обнищание индейских масс приводило к неоднократным выступлениям индейцев. В 1869 г. восстали сельгаль-поцили в Чиалассе. В 1896 г. восстали сапотекы и родственные им чатины в Оахаке.

Начиная с 1863 г. шла непрерывная война яков с федеральным правительством. Руководил партизанской борьбой яков талантливый организатор Кахеме. После организованной правительством Диаса в 1900 г. карательной экспедиции большое число пленных яков и среди них много женщин и детей были вывезены на хенекеновые плантации Юкатана. Английский путешественник Тарнер, посетивший Юкатан в 1907 г., пишет, что на плантациях находилось до 8 тыс. яков. Переселенных индейцев правительство продавало владельцам плантаций по 65 долл. за человека. Тарнер сообщает, что с 1905 по 1907 гг. было переселено таким образом 15 700 яков. В пути умирало по 10—20 человек на каждые 100. Оставшиеся в живых недолго выдерживали жестокую эксплуатацию на плантациях⁷¹. Несмотря на такие террористические методы, освободительное движение яков было окончательно подавлено лишь в 1909 г.

Усиление процесса ассимиляции индейцев мексиканской нацией, характерное для этого периода, было тесно связано с почти полным уничтожением индейского общинного землевладения. Уже в колониальное время появилась, тогда еще небольшая, прослойка индейцев, которые ушли со своей этнической территории, утратили связь со своей этнической группой и перешли на испанский язык. Однако многие элементы культуры, быта и главным образом существовавшая социальная иерархия выделяли их из общей массы населения, не позволяли слиться с метисным населением, от беднейших слоев которого они фактически мало отличались. В новых условиях бурно развивающегося капитализма численность этой группы испано-индейского населения непрерывно возрастала.

В Южной Мексике безземельные индейцы большей частью не уходили со своих этнических территорий, а оставались здесь же, некоторые из них становились батраками в крупных плантационных хозяйствах, развивавшихся в пределах бывших общинных земель (например, плантации кофе во внутренних районах Чиаласа или хенекеновой плантации на Юкатане). В большинстве своем они превращались в мелких арендаторов в разросшихся помещичьих владениях. В крупных латифундиях и на плантациях сознательно сохранялись феодальные формы эксплуатации индейского крестьянства. Обычно на плантациях, например, в хенекеновой зоне, индеец вместо заработной платы получал в пользование небольшой участок земли⁷². И сельскохозяйственные рабочие и мелкие арендаторы через некоторое время оказывались крепко привязанными к помещичьим или капиталистическим хозяйствам долговой зависимостью и превращались в пеолов, которые уже не могли свободно уйти от своих хозяев. Подчас целые

⁷¹ С. Васаури. Указ. соч., т. II, стр. 31.

⁷² «Encyclopedia Yucatanense», vol. II, p. 81.

индейские общины оказывались закабаленными каким-либо латифундистом. В этих условиях индейское население все же продолжало сохранять традиционные формы культуры и быта, свой язык, а часто и прежние формы социальной организации, хотя и в измененном виде.

Обезземеливание индейцев в Южной Мексике в большинстве случаев не имело своим последствием изменения границ расселения отдельных индейских народов.

Как исключение, в Южной Мексике существовали независимые индейские группы: они жили в тропических лесах левобережья р. Усумасинты (лакандоны и некоторые другие).

В Центральной Мексике, где, помимо развития плантационного хозяйства, шло интенсивное развитие промышленности, судьба индейского крестьянства складывалась несколько иначе. Здесь наблюдается значительный приток мексиканского населения в новые промышленные районы, возникавшие на землях различных индейских народов. Этнические территории индейцев дробились районами сплошного испаноязычного населения. Обезземеленное индейское крестьянство частично уходило в промышленные центры. Черты традиционной культуры и быта сохранялись лишь в остаточных формах, эти индейцы постепенно переходили на испанский язык, который все прочнее и прочнее внедрялся в быт. Некоторые индейские группы совершенно теряли свой родной язык. Эта часть индейцев Мексики сближалась с остальным испаноязычным населением страны и через одно-два поколения полностью сливалась с ним. Однако сознание принадлежности к определенному индейскому народу сохранялось еще некоторое время. Постепенно испаноязычные индейцы начинали считать себя принадлежащими не к какому-либо индейскому племени или народу, а к индейцам вообще, к индейцам как к некоей социальной группе. Другие индейцы Центральной Мексики, жившие в глубинных, горных районах, сохраняли свои этнические территории, свой язык, свою культуру.

Северная Мексика всегда была слабо заселена и имела незначительное по сравнению с Центральной и Южной Мексикой индейское население. Большинство штатов Северной Мексики стало еще в колониальный период основными районами развития горного дела. Это вызвало огромный приток испаноязычного населения. Остатки примитивных индейских племен были полностью истреблены, и лишь земледельческие народы северо-западных районов сохранились до наших дней, хотя численность их резко сократилась и их этнические территории также значительно уменьшились.

Наиболее характерной чертой этнической истории Мексики в XIX в. можно считать наряду с процессом консолидации мексиканской нации появление значительной прослойки индейского населения, которое перешло на испанский язык, хотя и сохранило определенную специфику культуры и продолжало сознавать себя индейцами. Согнанные со своих земель, многие индейцы были вынуждены искать новые источники существования, они стали поселиться сельскохозяйственными рабочими на плантациях, уходили в город. Связь с этнической территорией своего народа, старинный общинный уклад и традиционные социальные отношения безвозвратно уходили в прошлое. Их собственный язык в новых условиях становился бесполезным и они были вынуждены овладеть общенациональным испанским языком. Но по своему самосознанию они все еще оставались индейцами.

К сожалению, невозможно подробно проследить процесс роста испаноязычных индейских групп, так как даже в переписях, которые стали регулярно проводиться по всей стране лишь с 1895 г., невозможно выделить

испаноязычные группы индейцев из общей массы индейского населения.

Как мы уже отмечали выше, наряду с этой группой индейского населения к началу буржуазно-демократической революции 1910—1917 гг. в Мексике оставались еще большие массы индейского населения, которые продолжали жить на местах первоначального расселения, сохраняли свои языки и традиционные формы культуры и быта.

* * *

Антинародная политика Порфирио Диаса, его прислужничество североамериканскому капиталу вызвали в конце концов взрыв народного возмущения.

Низвержение Диаса открыло эпоху буржуазно-демократической революции. В основе своей это была аграрная революция, и главной ее движущей силой было малоземельное крестьянство.

Революция всколыхнула огромные массы крестьянства, привлекла их к активной политической жизни. Борьба за землю была близка и понятна любому крестьянину Мексики, говорил ли он по-испански или на одном из индейских языков. Пробудилось классовое сознание, сознание единства целей. Шире стал мир. Борьба за землю уводила подчас крестьян далеко за пределы родного округа. Крестьяне самых захолустных деревень, вступив в революционные армии, убеждались, что те же тяготы и беды заставляют страдать все мексиканское крестьянство.

В мексиканской революции 1910—1917 гг. миллионные массы индейского крестьянства приняли активное участие благодаря аграрному характеру этой революции.

Индийское крестьянство поддерживало тех революционных деятелей, которые выдвигали наиболее радикальные программы аграрных преобразований.

Выразителем крестьянских интересов в период мексиканской революции был вождь партизанских отрядов юга крестьянин-метис из штата Морелос Эмилиано Сапата (1869—1919 гг.). Его аграрная программа заключалась в призыве к немедленному возвращению всех незаконно конфискованных земель и конфискации одной трети помещичьих земель. Сапата призывал крестьянство с оружием в руках отстаивать свои права. Ему принадлежат слова: «Лучше умереть стоя, чем жить на коленях».

Сапату и руководители партизанского движения в Северной Мексике Панчо Вилью широко поддерживало индейское крестьянство. В отрядах Сапаты сражались даже уроженцы далекого Юкатапа — индейцы майя. В отрядах Вилью боролось много индейцев яков.

В 1917 г. была провозглашена новая конституция мексиканской республики, в целом носившая прогрессивный, антиимпериалистический характер. Прогрессивным было в ней и разрешение аграрного вопроса: предусматривалось возвращение мелким собственникам и общинам всех земель, незаконно присвоенных помещиками после 1856 г., более того, ставился вопрос о разделе крупных поместий. Однако все эти постановления были декларативными, и за их осуществление необходимо было бороться дальше, так как буржуазные правительства Мексики всячески тормозили проведение аграрной реформы.

Борьба за демократические преобразования в родной стране, ее антиимпериалистическая направленность, активное участие в ней подавляющего большинства населения, в том числе и индейского, дали мощный тол-

чок развитию патриотизма мексиканцев, способствовали их национальной консолидации.

Национальные отношения в стране после революции 1910—1917 г. приобрели некоторые новые черты. Возросший интерес к национальной истории, национальной культуре породил потребность тщательного изучения сначала древней, а позднее и современной культуры индейцев Мексики, которая неотъемлемой составной частью вошла в общенациональную мексиканскую культуру. С 1920-х годов начинается систематическое изучение культурных ценностей, которые создали индейцы, их языков. И эти начинания находят известную поддержку у правительства. Впервые широко ставится вопрос о необходимости включения всего индейского населения в национальную жизнь страны. Но в то же время официальная доктрина отказывается индейским народам в самостоятельном национальном развитии в будущем и видит единственный путь в ассимиляции индейцев. Как основная задача выдвигается «национализация» тех групп, которые сохранили языковую обособленность и культурную специфику.

Именно поэтому в течение последних десятилетий в Мексике создавались различные специализированные органы, которые должны были помочь разрешению «индейской проблемы». Оставляя в стороне аграрную реформу, освещение которой составляет особую и очень важную тему, можно указать на ряд экономических и просветительных мер. Первоначально предполагалось, что задачу «национализации» индейцев в состоянии разрешить сельские школы. В 1923 г. Министерство народного просвещения организовало систему «культурных миссий», которые должны были направлять экономическое, общественное и культурное развитие сельских общин и обеспечить подготовку учителей для сельских школ. Часть этих миссий работала в районах сплошного индейского населения. Но число их было очень невелико: в 1951 г. в таких районах работало только 18 миссий. В 1940 г., помимо уже существовавшего специального Управления по индейским вопросам, было создано Управление по просвещению индейцев. В связи с общенациональной правительственной программой по борьбе с неграмотностью Министерство народного просвещения ввело с 1944 г. более обширную программу обучения индейских детей. В индейских начальных школах первый год или первые два года обучение ведется на родном языке.

Введено обучение грамоте и на языках нахуатль, отоми, майя, тарасков и цельталь и некоторых других. Для некоторых индейских языков была введена письменность на основе латинского алфавита, были изданы двуязычные буквари (майя-испанский, тараско-испанский, отоми-испанский, нахуатль-испанский и др.), а также специальные книги для чтения. С 1949 г. начал функционировать Национальный индейский институт, который объединил усилия большинства мексиканских ученых, занимающихся различными сторонами индейского вопроса. При непосредственном участии Института в ряде индейских районов Мексики, у индейцев цельталь-поциль, тарахумара, миштеков и др., были созданы специальные Координационные Центры, которые должны были согласовать меры различных просветительных организаций в пределах определенного района.

В настоящее время ассимиляция несомненно является основным направлением этнического развития индейского населения Мексики, но также несомненно и то, что наряду с ней существуют и обратные процессы, которые необходимо изучать. Большинство же современных мексиканских ученых-этнографов, следуя официальной установке, принятой в индейском вопросе, молчаливо исходит из предположения о невозможности самостоятельного развития даже для самых крупных развитых групп мекси-

канских индейцев. Поэтому они совершенно не занимаются вопросами этнической консолидации отдельных индейских народов Мексики.

Эту официальную точку зрения отражают и регулярно проводимые с 1895 г. переписи населения страны. Если в переписи 1895 г. принадлежность к индейцам определялась «по расе», т. е. учитывалось и самосознание, и язык, и целый ряд других факторов без специального разделения, то уже в первой послереволюционной переписи 1921 г., помимо критерия «расы» вводится отдельно критерий языка. В переписи 1930 г. уже единственным признаком для отнесения к индейскому населению является язык. Учитывается также и то, говорит ли человек только на одном из индейских языков или владеет также и испанским — общенациональным языком. То же повторяется в переписи 1940 г. Но уже в переписи 1950 г. перестают учитывать двуязычное (испанский + какой-либо индейский язык) население.

Изучение изменений численности отдельных индейских народов является нерасторжимым в исследовании процессов этнического развития, наряду с изучением истории, языковых связей, материальной и духовной культуры, демографии. Но, к сожалению, материалами мексиканской официальной статистики можно пользоваться лишь с очень серьезными оговорками. Численность индейского населения постоянно преуменьшается, как, например, в 1950 г., когда был прекращен учет так называемых двуязычных. В переписях 1930 и 1940 гг. численность двуязычных преувеличена: в эту категорию попадали люди, знавшие лишь несколько слов по-испански или с трудом понимавшие этот язык, так как все зависело от субъективной оценки производившего перепись должностного лица. Многие мексиканские ученые отмечали, что в большинстве случаев указанные в переписи двуязычные индейцы в действительности, как правило, говорили лишь на одном из индейских языков.

На цифровые оценки последних десятилетий повлияло также то, что испаноязычное индейское население страны, т. е. такое индейское население, которое утратило один из основных этнических признаков — свой язык и перешло на общенациональный, не учитывалось. Однако по другим культурным и социальным признакам они могли быть отнесены к индейцам. Само существование подобной группы свидетельствует об активном процессе ассимиляции, протекающем в стране. По мнению некоторых мексиканских ученых (А. Касо, К. Басаури, М. Герман Парра и др.), испаноязычные индейцы составляют около половины всего индейского населения Мексики. Однако даже мнение столь авторитетных специалистов еще не дает нам права просто удалять переписные данные для каждой индейской группы, поскольку определение численности каждой из них зависит от конкретных условий, в которых существует та или иная группа, от путей их национального развития и требует непосредственного изучения на месте.

В нашей работе в большинстве случаев приняты численные оценки мексиканского ученого Х. Виво, как наиболее близкие к действительно существующей численности.

Наиболее полные материалы, которыми мы располагали при написании этой работы, относились к переписи 1940 г., поэтому общая характеристика расселения индейцев дается по этой переписи.

В 1940 г. индейцы составляли около 25% всего населения, которое, согласно переписи 1940 г., насчитывало 19 653 552 человека. Несмотря на то, что перепись 1940 г. учитывала индейское население лишь по языковому принципу, все же на основании ее материалов можно дать общую картину размещения и определить районы наибольшей концентрации ин-

дейского населения, которые, несомненно, совпадают с теми районами, где чаще всего слышится индейская речь. Однако преобладают некоторые коррективы, особенно в отношении Центральной Мексики, где сосредоточены большие массы индейского населения, перешедшего на испанский язык и поэтому не учитываемого переписью как индейское население⁷³.

В вопросе о размещении индейского населения немаловажную роль играет соотношение мексиканского и индейского населения в отдельных районах страны. Поскольку единственным источником может служить перепись 1940 г., в которой учет индейского населения велся только по признаку знания или незнания испанского языка, то приходится довольствоваться выяснением соотношения между испаноязычным населением и населением, говорящим на индейских языках, так как это позволит все же выделить районы преобладания индейцев.

В Северной Мексике абсолютная численность населения, сохранившего индейские языки, очень невелика, и подавляющее большинство населения составляют мексиканцы. Выделить районы преобладания индейских языков по тем материалам, которыми мы располагаем, невозможно. Если эти районы и существуют, то они очень невелики и расположены в малонаселенных горных областях.

С точки зрения соотношения между испаноязычным населением и населением, говорящим на индейских языках, наибольший интерес представляют штаты Пуэбла, Идальго, Мехико и север штата Веракрус Центральной Мексики; штаты Оахака, Юкатан, Чиapas, Герреро — в Южной. Все эти штаты принадлежат к категории самых населенных в Мексике. Каждый из них имеет большое испаноязычное население.

Из четырех центрально-мексиканских штатов, где сосредоточено большое количество населения, сохраняющего индейские языки, в Пуэбле оно составляет около трети населения всего штата. То же соотношение и в Идальго. На севере Веракрус оно составляет 27%, в штате Мехико — 21%. Но это население распределяется не по всей территории. Внутри ее выделяются районы, где оно преобладает и даже составляет до 80—100% всего населения данного района. Один из таких районов, самый крупный в Центральной Мексике, находится на стыке трех штатов: Веракрус, Идальго и Сан-Луис-Потоси, а также захватывает север штата Пуэбла. Два других района преобладания индейского населения находятся в центральных областях Идальго (до 100%) и на севере штата Мехико (до 80%), но территория их сравнительно невелика.

При этом следует помнить, что именно для Центральной Мексики характерно наличие довольно многочисленного индейского населения, которое в настоящее время говорит уже на испанском языке и поэтому в переписи не выделяется. Следовательно, фактическая численность индейского населения Центральной Мексики значительно больше.

В Южной Мексике в большей степени сохранилось население, говорящее на индейских языках. Здесь находятся самые крупные в Мексике районы, где большинство населения составляют индейцы. В Оахаке это 55% населения штата, а в центральной Оахаке, на востоке Герреро и в районах, примыкающих к крайнему юго-востоку Пуэблы, от 80 до 100% населения.

⁷³ Следует оговорить, что в основу подавляющего большинства расчетов, приведенных в разделе о размещении современного индейского населения, положены обобщенные данные по переписи 1940 г. из статьи М. Г. Парра («Densidad de la población de habla indígena en la república Mexicana». Introducción de M. G. Parra. «Memorias del Instituto Nacional Indigenista», vol. I, № 1, México, 1950).

Штат Оахака вместе с прилегающими районами восточного Герреро и южной Пуэблы является самой большой областью в Мексике, где преобладают индейские языки.

Вторая большая область преобладания индейских языков в Южной Мексике находится на северо-востоке штата Чиapas. В целом по штату лишь 33% населения говорит на индейских языках, но основная масса этого населения сконцентрирована на северо-востоке Чиapasа, где оно составляет от 80 до 100% населения по мелким административным единицам — муниципиям.

Очень интересен третий крупный район преобладания индейских языков в Южной Мексике, охватывающий значительную часть полуострова Юкатан. Единственным индейским языком этого района является язык майя. В штате Юкатан, занимающем север полуострова, для 7¼% населения этот язык является родным. В этом штате сосредоточено более 1/10 от общего числа населения страны, говорящего на индейских языках. Абсолютная численность населения, сохранившего язык майя, в другом штате — о-ва Кампече и на территории Кинтана-Роо невелика. Но все же она составляет в Кампече 42%, а в Кинтана-Роо 43% населения. Местные жители, говорящие по-испански, сосредоточены главным образом в прибрежных районах полуострова и в крупных городах. Во внутренних районах подавляющее большинство населения говорит на языке майя.

Какова же численность индейцев в каждом районе страны?

Прежде чем перейти к рассмотрению этого вопроса, следует оговорить, что для большей краткости изложения в этом разделе та часть индейского населения, которая говорит на индейских языках, будет называться индейцами, индейским населением, в отличие от испаноязычного индейского населения.

Индейское население размещается таким образом: 94% его сосредоточено в Центральной и Южной Мексике, остальные 6% приходится на громадные пространства Северной Мексики.

Но если рассмотреть каждую из этих больших областей отдельно, то получится, что внутри них лишь некоторые штаты имеют высокую степень концентрации индейского населения. Более того, индейское население не распределяется равномерно по всей территории даже самых «индейских» штатов. Внутри некоторых из них существуют довольно большие районы, где индейцы почти полностью отсутствуют. Это особенно характерно для Северной Мексики, где индейцы занимают лишь незначительную часть территории штатов. В Центральной и даже Южной Мексике тоже существуют районы, где почти все население говорит по-испански. Такие районы располагаются обычно вблизи крупных городов, промышленных районов, вдоль железных и шоссежных дорог и т. п. Даже в Оахаке, где живет 22% всего населения, говорящего на индейских языках, 64 муниципальных округа из 573 имеют только испаноязычное население.

Для Мексики в целом характерна концентрация населения, которое говорит на индейских языках, в глухих, изолированных, местностях.

В Северной Мексике (штаты Сонора, Чиуауа, Коahuила, Нуэво-Леон, Тамаулипас, Синалоа, Найярит, Дуранго, Сакатекас, Сан-Луис-Потоси и территория Нижняя Калифорния) индейцев очень мало. Большая часть Северной Мексики вообще не имеет индейского населения (см. карту). 5% из 6 от общего числа индейцев, которое приходится на долю Северной Мексики, сосредоточены в трех районах. Первый район находится на юго-востоке Сан-Луис-Потоси (2%), во второй входят юг Соноры, юго-запад Чиуауа и север Синалоа — 2%, третий — север и восток Найярита и прилегающие районы Дуранго, Халиско и Сакатекаса (1%) (см. карту).

Это немногочисленное индейское население занимает преимущественно бесплодные горные районы или пустынные плоскогорья, мало пригодные для существования человека. В промышленных районах индейцев почти нет. Северная Мексика не имеет крупных центров этнической консолидации индейских народов. Как известно, многие из некогда многочисленных самостоятельных индейских племен этой части страны теперь полностью вымерли (гуачичиль, тобосо на центральном плато, ряд племен Нижней Калифорнии и др.). Маленькие островки индейского населения совершенно подавляются территориями, заселенными мексиканцами (см. карту). Сохранились лишь небольшие по численности индейские группы.

Некоторые из этих групп насчитывают всего по несколько десятков человек и находятся на грани полного исчезновения. К таким относятся, например, остатки индейцев кочими, килуи, кукапа, живущие в северных районах Нижней Калифорнии, которых теперь насчитывается едва около 300 человек⁷⁴.

Такие разобщенные малочисленные индейские группы есть и в других штатах Северной Мексики. Так, в штате Коауила расселены единственные представители алгонкипских народов в Мексике — индейцы кикапу. Они появились здесь в 1849 г. после войны с США, когда переселились из Техаса по приглашению мексиканского правительства, выдвинувшего им земельные участки при условии, что они будут отражать набеги кочевников-команчей. Сейчас сохранилось всего около 500 индейцев кикапу⁷⁵. По культуре, быту, внешнему облику они резко отличаются от других индейцев Мексики, и там, где они живут, составляют очень незначительное меньшинство населения.

Но в основном мелкие индейские племена в Северной Мексике размещаются вдоль тихоокеанского побережья и в горах Западной Сьерра-Мадре.

Особого внимания заслуживает небольшое племя сери (в 1955 г. оно насчитывало 215 человек)⁷⁶. Сери, как и в годы испанской колонизации, пасут о-в Тибурон, лишь время от времени появляясь на близлежащем побережье. Они почти не знают земледелия и живут главным образом рыбной ловлей и морским собирательством.

Сохранение такой группы объясняется тем, что о-в Тибурон по своим природным условиям и местоположению не представляет пока никакого интереса для капиталистического предпринимательства.

Крайний северо-запад штата Сонора является этнической территорией папаго, которая рассечена государственной границей Мексики с США. По языку папаго относятся к юто-ацтекской семье. Численность папаго в Мексике невелика и составляет примерно 500 человек⁷⁷. Помимо указанного выше основного района расселения, небольшое число папаго живет несколько восточнее у города Ногалес по границе с США.

Этническая территория родственных папаго индейцев пима состоит из двух обособленных районов в штате Сонора, разделенных сплошной массой мексиканского населения. Это так называемая Pimeria Alta (область горных пима) — бассейн р. Мадалепа и Pimeria Baja (область низовых пима) — бассейн р. Матапе и центральные районы бассейна р. Яки. Чис-

⁷⁴ «Memorias del Instituto Nacional Indigenista», vol. I, № 1, México, 1950, p. 47.

⁷⁵ Х. Виво. Указ. соч., стр. 115.

⁷⁶ А. Маггокин. La población seri. «Acción Indigenista», № 36, México, junio de 1956.

⁷⁷ Х. Виво. Указ. соч., стр. 114.

ленность пима очень невелика (около 800—1000 человек для обоих районов вместе взятых).

Большинство индейцев крайнего северо-запада Мексики двуязычны и составляют очень незначительный процент в тех районах, которые населяют. Такие малочисленные группы не имеют, по-видимому, перспектив самостоятельного национального развития, хотя и сохраняют до сих пор свои языки и этническое своеобразие.

Как уже отмечалось выше, в Северной Мексике, помимо таких разбросанных мелких групп, есть и области сравнительно большой концентрации индейского населения. Одна из них располагается в сопредельных районах четырех штатов — Сонора, Синалоа, Чиуауа и Дураngo, где живет большинство индейцев севера страны. Все индейцы этой области говорят, как уже отмечалось ранее, на языках юто-ацтекской семьи. Наиболее многочисленны среди них тарахумара. Численность их, по различным данным, колеблется от 26 тыс. до 44 тыс. человек (на 1945 г.). Последнюю цифру, как нам кажется, следует считать более достоверной, так как она приводится в фундаментальной работе одного из крупнейших знатоков индейцев-тарахумара профессора Ф. Плакарте⁷⁸. До завоевания они занимали почти всю территорию современного штата Чиуауа. Но в колониальный период и в период независимости Мексики их этническая территория неуклонно сокращалась. Сейчас тарахумара загнаны в малодоступный высокогорный массив — Сьерра Тарахумара. Хотя этот район относительно велик по площади, населен он слабо. В этих местах большинство семей тарахумара живет на большом расстоянии друг от друга подле своих крошечных участков, которые они обрабатывают самым примитивным способом. Хозяйство их носит натуральный характер. Глубоко в горах, главным образом на юге штата Чиуауа, тарахумара составляют до 50% жителей⁷⁹. Но так как живут они крайне распыленно и постоянные экономические связи между отдельными хозяйствами слабы, дальнейшие пути их этнического развития не ясны.

Два других крупных земледельческих народа этого района — яки и майо, занимающие западные склоны Западной Сьерра-Мадре до тихоокеанского побережья. Они очень близки друг к другу и по языку и культуре. Связывают их также давние традиции совместной борьбы за национальную независимость. Численность майо около 27 тыс. человек, яков — около 7 тыс. До начала XX в. яков было значительно больше. Мы уже упоминали, что резкое сокращение их численности было вызвано продажей тысяч пленных индейцев после подавления их долголетней освободительной борьбы на хенексовые плантации на Юкатане. Особенно жестокие репрессии по отношению к якам объяснялись тем, что именно они выступали инициаторами в восстаниях индейцев.

И яки и майо занимают сейчас компактные территории, но и там они составляют менее 20% населения. Лишь на крайнем юге Соноры есть районы, где индейцы майо составляют свыше 40% населения⁸⁰. Пример яков и майо убедительно показывает, каким сильнейшим стимулом для развития национального самосознания является длительная освободительная борьба, в которой неоднократно выдвигался лозунг независимого автономного существования. Это привело к тому, что, несмотря на заимствование ими многих элементов европейской культуры в значительно большей сте-

⁷⁸ Fr. Plancarte. El problema indígena tarahumara. México, 1954, p. 17; X. Вильо. Указ. соч., стр. 114.

⁷⁹ «Memorias del Instituto Nacional Indigenista», vol. I, № 1, México, 1950, p. 49.

⁸⁰ Там же, стр. 71.

пени, чем другими индейцами Северной Мексики, и несмотря на то, что теперь на своих исконных землях они составляют меньшинство населения, яки и майо наиболее стойко из всех индейцев северо-запада страны сохраняют национальное самосознание.

Второй район Северной Мексики, где располагается более или менее значительное индейское население, охватывает северо-восток штата Найрит и юг Дурапго, а также соседние районы штатов Халиско и Сакатекас (см. карту). Здесь живут индейцы кора, хуичоли и тепехуаны, говорящие на родственных языках юто-ацтекской семьи. Численность тепехуанов около 5 тыс., кора — 2,5 тыс.⁸¹, хуичолей — 7 тыс. человек⁸². Этническая территория тепехуанов занимает север описываемой области, центр ее — индейцы кора, а на юге живут хуичоли. Из этих трех групп наибольшее число двуязычных среди тепехуанов. Кора и хуичоли в большей степени сохранили свои языки. В местностях, где они обитают, индейцы тепехуаны, кора и хуичоли составляют примерно от 30 до 50% населения. Жизнь высоко в горах и в изолированных от внешнего мира маленьких долинах мешает развитию постоянных экономических связей, поэтому вряд ли можно говорить о существовании единого центра этнической консолидации для этого района, несмотря на то, что все живущие здесь индейцы близки друг другу и по языку и по культуре.

Третий выделяемый нами район концентрации индейского населения расположен в штате Сан-Луис-Потоси и будет рассматриваться ниже, так как это окраинные области расселения одного из крупнейших народов Центральной Мексики — отоми и родственных ему групп.

Таким образом, как уже отмечалось, для Северной Мексики характерно наличие довольно большого числа различных индейских народов, имеющих, как правило, компактную территорию расселения, но численность каждого из них в отдельных случаях невелика и на той территории, на которой они расселены, эти индейские группы составляют меньшинство населения. Здесь в настоящее время крупных центров этнической консолидации индейцев.

Основная масса индейского населения сосредоточена в Центральной и Южной Мексике, где до испанского завоевания были расселены наиболее развитые земледельческие народы.

В центральных штатах живет 44,5% населения, говорящего на индейских языках. Численность мексикапцев здесь также очень высока. Это экономически наиболее развитые штаты, где наряду с сельским хозяйством большую роль играет и промышленность. Вместе с тем это районы наибольшей плотности населения во всей стране. Индейское население этой зоны располагается в основном в сельских местностях, и индейцы расселены, в отличие от Северной Мексики и тем более Южной части страны, крайне чересполосно (см. карту).

В Центральной Мексике (штаты Агуаскалиентес, Гуанахуато, Идальго, Халиско, Колима, Мичоакан, Мехико, Морелос, Пуэбла, Керетаро, Тласкала, федеральный округ и север штата Веракрус) сосредоточено, как уже указывалось выше, 44,5% всего индейского населения Мексики. Однако 38,5% всех индейцев падает на долю всего лишь четырех штатов. Это Пуэбла — 13%, Идальго — 9%, север штата Веракрус — 8,5% и Мехико — 8%. На остальные девять штатов приходится 6%, из них половина на Мичоакан. Штаты Гуанахуато, Халиско, Агуаскалиентес и Колима почти не имеют населения, сохранившего индейские языки. В Гуанахуато такого

⁸¹ X. Виво. Указ. соч., стр. 714.

⁸² A. Fabila. Los huicholes de Jalisco. México, 1959, p. 75.

поселения всего около 6,5 тыс. человек, в Халиско около 1,5 тыс., а в Агуаскалиентес и Колима оно исчисляется несколькими десятками человек.

В Центральной Мексике живет самый крупный индейский народ современной Мексики — ацтеки. Ацтеки одними из первых подверглись завоеванию, их территория стала базой для дальнейшего продвижения конкистадоров. На месте столицы ацтеков — Теночтитлана — была построена столица вице-королевства Новая Испания — город Мехико. Они ранее других народов были подчинены юрисдикции колониальных властей. Благодаря близости столицы и других крупных испанских городов они в значительной степени оказались под воздействием испанской культуры и языка. Во время завоевания были истреблены многие тысячи индейцев-ацтеков, а в колониальный период они подвергались сильному смешению с испанцами. Все это привело к значительному сокращению численности ацтеков, о размерах которого можно судить, впрочем, лишь по резкому сокращению их этнической территории. В настоящее время они живут очень разбросанно. Наиболее крупные территории, заселенные ацтеками, находятся в штатах Веракрус, Морелос, Герреро и Мехико. Отдельные более мелкие группы встречаются в штатах Табаско, Тласкала, Халиско и на побережье Мичоакана. Разбросанность ацтекских групп на таком большом пространстве объясняется их распространением в XIV—XV вв., когда они основали многочисленные поселения на землях покоренных ими племен. Сейчас отдельные группы индейцев-ацтеков оказались разобщенными большими массивами мексиканцев. Это произошло благодаря тому, что главная область расселения ацтеков не только стала административным центром колониальной и современной Мексики, но в то же время является крупным промышленным районом.

Язык ацтеков — нахуатль или мекхикано — распространен широко. В XVI в. на нем было написано много исторических, философских трудов, а также учебников грамматики и книг религиозного содержания. В настоящее время он подвергся влиянию испанского языка — в нем много слов испанского происхождения.

Основная масса ацтеков населяет экономически передовые районы страны, утратила своеобразие культуры и быта, тем более, что в отношении них политика ассимиляции проводится исключительно интенсивно. Лишь отдельные группы ацтеков благодаря природной изолированности их территории и удаленности от современных культурных центров, как например, тлахуика в Морелосе, сохранили чистоту языка и обычаев⁸³.

Ацтеки более других индейских групп оказались втянутыми в экономическую и общественную жизнь страны. Значительная часть из них перешла на испанский язык.

В 1930 г. на ацтекском языке (нахуа) говорило свыше 700 тыс. человек.

Вопрос о путях их этнического развития очень сложен, так как большинство и особенно в тех районах, где наиболее интенсивно идет процесс перехода на испанский язык, сливается с мексиканцами.

Другой большой индейский народ, населяющий Центральную Мексику, — отоми (около 200 тыс. человек). Отоми расселены в штатах Гуанахуато, Керетаро, западной части Идальго, на северо-западе штата Мехико, небольшие группы отоми разбросаны в Сан-Луис-Потоси, Пуэбле и Мичоакане.

В лингвистическом отношении очень близки к отоми масахуа — большое племя (около 60 тыс.) в штате Мехико и чичимеки-паме в штате Гуанахуато и части Керетаро. Отоми давно привлекали к себе внимание этно-

⁸³ С. Vasauri. Указ. соч., т. III, стр. 114.

графов. Довольно многочисленные, живущие крайне замкнуто, они во многом сохранили традиции доиспанского периода. Отоми почти не подверглись смешению. Метисное население, которое встречается в их районах, как правило, ацтеко-европейского происхождения⁸⁴. Современная карта расселения отоми по разбросанности и лоскутности напоминает расселение современных ацтеков, с той лишь разницей, что отдельные группы отоми сосредоточены на более ограниченной территории в целом (см. карту). Масахуа и сейчас занимают компактную территорию и живут в непосредственной близости от отоми. Чичимеки-паме плохо изучены, однако, по свидетельству очевидцев, в обычаях имеют много сходного с отоми. Тем не менее вряд ли можно говорить о существовании здесь центра этнической консолидации индейцев. Процессу национальной консолидации собственно отоми препятствует низкий уровень развития их культуры и экономики, что при политике ассимиляции тормозит самостоятельное этническое развитие, и такая группа не может, несмотря на свою многочисленность, объединить вокруг себя родственные ей и живущие в непосредственной близости от нее народы.

Древние могущественные соперники ацтеков индейцы тараски также сохранили часть своей этнической территории (см. карту). Длительное время сопротивляясь испанизации, они до наших дней сохранили и свою самобытную культуру, хотя и оказались под сильнейшим воздействием испанцев. Значительное большинство их сейчас знает и испанский язык.

На 1930 г. из 44 351 человек, говорящих на языке тарасков, 29 128 говорили также и по-испански⁸⁵. В настоящее время их около 45 тыс. человек. Тараски, как уже отмечалось выше, имели стойкую этническую общность еще до испанского завоевания. Можно думать, что это и было одной из причин, которая помогла им сохранить эту общность до наших дней. Этническая история тарасков особенно интересна в сопоставлении с этнической историей ацтеков. В истории того и другого народов много общего: высокая культура в древности, размещение на их землях опорных центров испанской колонизации и т. п. И в то же время судьбы этих народов сложились по-разному, так как тараски в отличие от ацтеков до сих пор являются одной из наиболее стойких к ассимиляции индейских групп центральной Мексики. К этой мысли приводит ознакомление с современным положением тарасков, насколько о нем можно судить по данным, приводимым мексиканскими этнографами, а также по другим источникам.

До наших дней сохранилась этническая обособленность тотонаков (около 100 тыс. человек) и хуастеков (около 50 тыс. человек). Этнические взаимоотношения в районе их обитания (см. карту) изучены плохо.

Таким образом, в центральных штатах страны живут крупные индейские народы, пути национального развития которых в каждом отдельном случае очень своеобразны и требуют тщательного специального изучения. Некоторые из этих индейских народов, как, например, тараски, имеют все предпосылки для самостоятельного национального развития.

Наиболее «индейскими» областями Мексики являются Южная Мексика и Юкатан. Это аграрные районы и индейцы живут здесь повсеместно. В некоторых районах до 90% населения говорит на индейских языках.

Почти половина (49,5%) всего населения, говорящего на индейских языках, живет в Южной Мексике (штаты Герреро, Оахака, Чиapas, Табаско, Кампече, Юкатан, юг штата Веракрус и территория Киптана — Роо).

⁸⁴ С. Васанги. Указ. соч., т. III, стр. 294.

⁸⁵ Там же, стр. 585.

Во всех штатах Южной Мексики, за исключением Табаско и Кампече, число индейцев, сохранивших свои языки, очень велико, размещение же их по территории Южной Мексики неравномерно. Особенно выделяется большой численностью такого населения штат Оахака. Здесь живет 22% всего индейского населения страны. На втором месте стоит штат Юкатан, где живет более $\frac{1}{5}$ индейцев Южной Мексики или 11% от их общей численности. Чиapas и Герреро также имеют довольно большое индейское население. В Чиapasе — 8%, а в Герреро — 5% всех индейцев Мексики. В этих же штатах выделяются четыре большие зоны абсолютного преобладания индейцев. Две из них располагаются в Оахаке, одна — на западе, другая — на востоке, третья — в северо-восточном Чиapasе и последняя — на Юкатане.

Даже по предварительным данным можно говорить о четырех крупных центрах этнической консолидации Южной Мексики, причем они совпадают с выделенными выше областями преобладания индейского населения.

В Южной Мексике живет второй по численности после ацтеков индейский народ страны — майя (около 300 тыс. человек), которые занимают полуостров Юкатан. Вне хеспекеповой зоны и вдали от железных дорог на языке майя говорит 100% жителей. Однако примерно половина этих людей знает в той или иной степени и испанский язык. Интересно отметить, что язык майя оказал сильное влияние на лексику и фонетику испанского языка на Юкатане.

Материальная и духовная культура современных майя едина, хотя и существуют незначительные локальные варианты. Общность материальной культуры проявляется прежде всего в способах обработки земли, сохранившихся с доиспанских времен, форме жилища, домашней утвари, в национальном женском костюме. У всех майя сохранились сходные обычаи заключения брака, одинаковы по всему Юкатану погребальные обряды и т. п.

Единство языка, общность материальной и духовной культуры, высоко развитое чувство национального самосознания, традиции национально-освободительной борьбы, о которой уже было сказано ранее, — все это делает правомерной и исторически обоснованной постановку вопроса о национальной консолидации майя.

Как известно, майя принадлежат к большой языковой семье майя-киче, которая распространена далеко за пределами Мексики в Гватемале, Гондурасе и т. д. В самой Мексике, помимо майя, к этой лингвистической группе относятся еще целый ряд племен. Из них самые многочисленные цельталь-цоцилы (свыше 150 тыс. человек), занимающие и сейчас свою исконную территорию в штате Чиapas.

Исследователи, занимавшиеся изучением современных цельталь-цоцилов (К. Басаури, Ф. Блом, О. Ла-Фарж, Р. Редфилд, А. Вилья-Рохас), рассматривают их как две самостоятельные группы. Однако при ближайшем ознакомлении выявляется очень большая близость цельталей и цоцилов. Этиогенез их изучен слабо, но все же большинство ученых считает их автохтонным населением района. Более того, существует мнение о едином происхождении цельталей и цоцилов. Различия между их языками сводятся главным образом к фонетическим особенностям. Разнообразные этнографические данные так же указывают на этническую общность цельталей и цоцилов. Почти все основные элементы их культуры обнаруживают большое сходство; имеющиеся различия обусловлены, как нам представляется, географическими факторами, так как часть этих индейцев живет в теплых долинах, часть в горах в зоне умеренного климата. Большая близость цельталей и цоцилов наблюдается и в пережиточных формах со-

циональной организации, семейных отношениях и религиозных верованиях.

Цоцили (чамулы) живут преимущественно в горах, цельтали разделяются на горных и долинных.

Особенно велика культурная общность цоцилей и горных цельталей. Этническое единство горных и долинных цельталей — давно установленный факт. Напрашивается вывод об этническом единстве обоих народов. Однако удаленность цельталь-цоцилей от культурных центров страны, их территориальная разобщенность, вызванная условиями жизни в горной местности, отсталость экономической и культурной жизни замедляют национальное развитие цельталь-цоцилей как единого народа.

В южных штатах Мексики живет еще целая группа более мелких народов, родственных майя: чоли, тотики, тохолабали, маме, лакапдоны. Последние живут очень изолированно и не поддерживают никаких отношений не только с «белыми», но и с соседними индейскими селениями.

Область расселения майяязычных народов, является областью, где крайне интенсивно протекают процессы этнического взаимодействия.

Два других крупнейших народа Южной Мексики — миштеки (более 200 тыс. человек) и сапотекки (свыше 250 тыс. человек) — народы очень древней культуры. Издавна занимая территории, на которых они живут и по сей день, они составляют там подавляющее большинство населения.

Миштеки расселяются в Западной Оахаке — районе экономически бедном и труднодоступном. Сапотекки занимают территорию к югу от них в горах и долинах восточной Оахаки. Кроме того, значительная группа сапотекков заселяет тихоокеанское побережье Теуаптепекского перешейка. Они, так же как и миштеки, в малой степени подверглись ассимиляции и сохранили традиционную культуру. Оба эти народа являются, по-видимому, как бы центрами этнического притяжения для соседних родственных индейских групп: здесь живут куйкатеки (10 тыс. человек), амусги (8 тыс. человек), попомоки (17 тыс. человек), по языку родственные миштекам; другое племя — чатины (около 15 тыс. человек) близки сапотеккам.

Можно предполагать, что штат Оахака и прилегающие районы штата Герреро являются областью, где существуют два крупных центра этнической консолидации индейцев: миштекский и сапотекский. Однако сложность этно-лингвистических связей у индейских групп этого района не дает возможности определить пути национального развития миштеков и сапотекков, до того времени, когда будут проведены дополнительные исследования как лингвистические, так и этнографические.

В Южной Мексике живет еще целый ряд индейских народов: соке, михе, чапанеки, хуаве и др. Из них самые многочисленные — михе (свыше 32 тыс. человек) и соке (свыше 20 тыс. человек). Но говорить о путях их этнического развития пока что не представляется возможным.

* * *

Таким образом, при обзоре размещения индейского населения по Мексике в целом выделяются следующие основные районы преобладания индейского населения (см. карту):

- 1) север штата Веракрус, запад штатов Сан-Луис-Потоси и Керетаро и штат Идальго. Из наиболее крупных индейских народов здесь живут тотонаки, хуастеки, отоми и значительная часть ацтеков;
- 2) в штате Мичоакан — ареал расселения тарасков;
- 3) самый большой район преобладания индейского населения — штаты

Герреро, Оахака и юг штата Веракрус. Это территория двух крупнейших индейских народов миштеков и сапотеков;

4) север и северо-восток штата Чиapas, где живут цельталь-цоцили и другие родственные им народы;

5) п-ов Юкатан — исконная этническая территория майя.

Чаще всего районы преобладания индейского населения совпадают с ареалами расселения крупнейших современных индейских народов Мексики. Именно здесь необходимо исследовать этнические процессы, протекающие *внутри* этих крупных этнических групп. Их этническое развитие крайне интересно и идет различными путями. Так, о майя Юкатана можно говорить, как об определенном этническом единстве, которое начало складываться еще до испанского завоевания и существует до сих пор. В то время как все увеличивающиеся расхождения в языке, материальной культуре и т. п., например, у горных миштеков и миштеков побережья, возможно, со временем дадут основание говорить о них, как о двух самостоятельных этнических группах.

Непосредственными соседями крупных индейских народов часто являются более мелкие родственные им по языку группы. Например, рядом с отоми живут чичимеки-хона и памс; в непосредственной близости от миштеков — амусго и куикатеки, а области расселения триков и чочо как бы вкраплены в этнический ареал миштеков; к территории, заселенной сапотеками, с запада примыкает область чатинов и т. п.

Такое близкое соседство в современных условиях неизбежно приводит к установлению определенных контактов. Поэтому в таких районах интересные результаты может дать изучение конкретных культурных, экономических и языковых связей между различными родственными группами. И может быть традиционные представления о пестроты этнического состава, например, на северо-востоке Чиapasа будут опровергнуты и можно будет говорить о единстве цельталей и цоцилей. Это, по-видимому, районы, где протекают процессы взаимодействия между родственными по языку индейскими группами, конкретные же исследования покажут, в каких именно случаях можно говорить о поглощении одной индейской группы другою, т. е. о центрах этнической консолидации индейских народов Мексики.

Таким образом, как в районах, где живут крупные индейские народы, так и в некоторых районах, где сосредоточены мелкие индейские группы, существуют в настоящее время значительно более широкие, чем, например, племенные этно-лингвистические общности коренного населения. Формирование многих из них началось, как уже говорилось выше, в доколониальный период. Некоторые из них, по-видимому, продолжают развиваться (например, у сапотеков и майя), другие — разрушаются (у ацтеков и, может быть, у миштеков).

Изучение этнических процессов, протекающих внутри и между индейскими группами, поможет уяснить причины, по которым в одних районах процесс ассимиляции протекает более ускоренно, в других — более медленными темпами.

В настоящее время уже накоплен и непрерывно пополняется материал по культуре, экономике, социальной структуре различных индейских групп. Эти данные позволят подробно исследовать этнические отношения как внутри отдельных индейских групп, так и между ними. Это покажет, какие из групп ассимилируются испаноязычным населением, а какие сами ассимилируют родственные им группы, доказывая тем самым свою этническую жизнеспособность.

* * *

Прилагаясь к тексту «Карта расселения народов Мексики» (стр. 192—193) показывает, что основным этническим процессом, характерным для современной Мексики, является ассимиляция разноязычного индейского населения испаноязычным населением страны. При картографировании, помимо районов, где абсолютно господствует испанский язык, хорошо выделяются районы с различной степенью преобладания испанского языка. Следует заметить, что большинство таких районов являются, по-видимому, районами, где существует определенная прослойка испаноязычных индейцев. Тем не менее показать их на карте очень трудно, так как, уже указываясь выше, последние переписи не выделяют эти индейские группы из остального испаноязычного населения.

Основным источником при составлении этнической карты Мексики послужили материалы переписи 1940 г. Использовать более поздние данные переписи 1950 г. оказалось невозможно, так как развернутые материалы этой последней переписи в то время, когда велась работа над статьей, еще не были получены.

Очень облегчила составление карты крайне интересная работа в первом томе серии «Memorias del Instituto Nacional Indigenista» («Записки национального индейского института») под названием «Densidad de la población de habla indigena en la República Mexicana» («Плотность населения, говорящего на индейских языках в Мексиканской республике»), вышедшая в свет в Мехико в 1950 г. и основанная на материалах переписи 1940 г. Она включает в себя очень содержательную вступительную статью крупнейшего мексиканского этнографа А. Касо, а также любопытное введение, написанное М. Г. Парра, в котором дан развернутый анализ материалов переписи 1940 г., серию таблиц и три схематические карты. Одна из этих таблиц, а именно таблица географического размещения населения, говорящего на индейских языках, представляла особый интерес при составлении карты. Очень существенно, что конкретный материал переписи дан в ней по мелким административным единицам — муниципальным округам — муниципиям (municipio). Это позволило с большой достоверностью выделить районы со смешанным населением и указать соотношение в них мексиканского и индейского населения. Очень важными также являются содержащиеся в этих таблицах данные об относительной и абсолютной численности двуязычных групп (испанский язык + какой-либо из индейских языков). Прилагаемые к таблицам схематические карты очень тщательно разработаны. В одной из них дано размещение населения, говорящего только на одном из индейских языков, в другой — размещение двуязычного населения, третья обобщает данные первых двух.

При несомненно большой ценности этой публикации у нее имеется ряд существенных недостатков. Некоторые из них, как, например, преувеличение численности двуязычного населения, не записали от авторов, вынужденных пользоваться тенденциозными материалами переписи. Однако самый серьезный недостаток не может быть оправдан объективными причинами. Речь идет о приятии авторами принципа объединения всего индейского населения по признаку знания или незнания испанского языка, без определения языковой принадлежности каждой из индейских групп. В результате приятия такого принципа на картах совершенно стираются границы этнических территорий отдельных индейских народов.

В стремлении авторов работы рассматривать индейское население Мексики как одну однородную массу сказалось отрицательное отношение к вопросу о самостоятельном национальном развитии индейских народов Мексики.

В других публикациях, относящихся к переписи 1940 г., имеются данные об абсолютной численности населения, говорящего на каждом из индейских языков, но эти данные обобщены в пределах целых штатов и потому во многих случаях не могут быть использованы.

Этим была вызвана необходимость определить границы этнических территорий по другим картографическим и литературным источникам.

Была использована этнографическая карта Мексики, опубликованная в атласе Тамайо⁸⁶. По выполнению эта схематическая карта очень примитивна. Отсутствует какой бы то ни было комментарий, допущены серьезные ошибки (например, район расселения ацтеков по тихоокеанскому побережью в Мичоакане отcutился значительно южнее, в штате Герреро и т. п.). Границы этнических территорий во многих случаях обозначены очень условно: по административным границам штатов. Тем не менее эта карта представляет определенный интерес, так как она дает общую картину размещения различных индейских групп.

Уточнение границ этнических территорий приходилось проводить по данным этнографической литературы. Наиболее ценным в этом отношении оказалось трехтом-

⁸⁶ J. T a m a y o. Atlas geografico general de México. México, 1949.

ное издание под редакцией К. Басаури «Индийское население Мексики»⁸⁷, где имеются сведения по расселению почти всех современных индейских групп Мексики, в некоторых случаях очень подробные. Несмотря на то, что эта работа основана на материалах переписи 1930 г., сведения, приводимые в ней, можно использовать, так как в течение одного десятилетия, без особых на то причин, не могло произойти значительных изменений этнических границ отдельных индейских групп.

Сопоставление разпородных данных позволяет составить карту, довольно точно отражающую расселение индейских народов Мексики и наглядно показывающую районы, где наиболее интенсивно протекают процессы этнического взаимодействия.

Для изучения этнических процессов более наглядны карты, составленные по методу сочетания показа этнического состава и относительной численности отдельных групп. Это объясняется тем, что при этом методе наиболее отчетливо видно соотношение различных этнических групп в районах смешанного этнического состава, которые при изучении этнических процессов представляют особый интерес.

Этот метод и был применен нами при составлении этнической карты Мексики.

Как уже указывалось выше, карта составлена по данным переписи 1940 г., в которой единственным критерием этнической принадлежности был языковой признак, поэтому и на карте население Мексики классифицируется по языковому принципу. Для классификации индейских языков принята схема Мендисабаль и Хименеса-Морено. Каждая этническая группа имеет свой определенный цвет.

Пряпный метод показа состава индейского населения — единая цветовая гамма для родственных языков (например, различные оттенки зеленого цвета — для языковой семьи майя) позволяет выделить на карте такие районы, где в непосредственной близости обитают различные этнические группы, говорящие на родственных языках.

Для показа этнического состава в районах смешанного населения используется шесть различных типов штриховки, каждый из которых соответствует определенному проценту населения, говорящего на одном из индейских языков, и населения, говорящего на испанском языке.

⁸⁷ C. Basauri. La población indígena de México, t. I—III. México, 1940.

ПЕРЕЧЕНЬ ИЛЛЮСТРАЦИИ

Расселение племен северо-западного побережья Северной Америки (P. E. Goddard, <i>Indians of the Northwest Coast</i> , N.-Y., 1945)	7
Тляшкитка с рабыней (A. Krause, <i>Die Tlinkit Indianer</i> , Jena, 1885, p. 213).	11
Тляшкитские жилища подле Ново-Архангельского порта. (Рисунок И. Г. Вознесенского. Сборник МАЭ, XIII, стр. 281)	22
Похороны тляшкитского вождя (Рисунок И. Г. Вознесенского. Там же, стр. 291, рис. 37)	51
Специальный нож для закалывания рабов (Сборник МАЭ, VIII, табл. IV, между стр. 300—301)	57
Скидсгэйт, селение хайда (D. Jenness, <i>Indians of Canada</i> , Ottawa, 1934, p. 96).	76
Интерьер общинного дома хайда (P. Goddard. Указ. соч., стр. 32)	77
Тотемный столб хайда (там же, стр. 149)	87
Медная пластика тымшиян (F. Boas, <i>Tsimshian mythology</i> , 31st Annual Report Bureau of American Ethnology, Washington, 1916, p. 52)	107
Делупика из зажиточной семьи тымшиян (D. Jenness. Указ. соч., стр. 336)	109
Современные индейские племена внутренних областей Южной Америки в первой половине XX в. (Карта составлена М. Н. Берзиной «Народы Америки», ч. II. Москва, 1959)	128—129
Размещение индейских народов накануне испанского завоевания	161
Расселение народов Мексики (карта составлена И. Ф. Хорошаевой)	192

СОДЕРЖАНИЕ

Ю. П. Лверкиева. Из истории общественного строя индейцев Северо-западного побережья Северной Америки (род и потлач у тлинкитов, хайда и цимшия к середине XIX в.)	5
Л. А. Файнберг. О формах социальной организации у индейцев северо-западной части бассейна Амазонки в конце XIX — начале XX в.	127
И. Ф. Хорошавина. Современное индейское население Мексики	158

Американский этнографический сборник

I

Утверждено к печати Институтом этнографии им. Н. П. Миклухо-Маклая

Редактор издательства И. А. Золотаревская Технический редактор Л. А. Сушкова

РИСО АН СССР № 96-93В. Сдано в набор 8/1 1960 г. Подписано к печати 31/III 1960 г. Формат бумаги 70×108¹/₁₆. Печ. л. 12,75+2 вкл.=17,46 усл. печ. л. Уч.-издат. л. 18,7. Тираж 2000 экз.

Т-03059 Изд. № 4213. Тип. зап. № 24

Цена 13 руб. 30 коп.

Издательство Академии наук СССР. Москва Б-62, Подсосенский пер., 21

2-я типография Издательства АН СССР. Москва Г-99, Пшубянский пер., 10

ОПЕЧАТКИ И ИСПРАВЛЕНИЯ

Стр.	Строка	Напечатано	Должно быть
8	26—27 св.	тробриадцев	тробриапцев
12	15 св., 3 кол.	Кайганское	—
20	27 св.	«тснеди»	«танеди»
27	12 св.	Копакадет	Гонакадет
33	17 св.	тактлавади	дактлавади
56	18 св.	из пих	из пих
73	6 св.	1943	1843
84	28 св.	мессет	массет
85	25 св.	рыбы	рабы
151	2 св.	родпой	родовой
160	4 св.	тстуина	тегуина
169	23 св.	Габаско	Табаско
190	13 св.	перестают учи- тывать	не указывают
190	21 св.	был прекращен учет	перестали указывать

Американский этнографический сборник.