

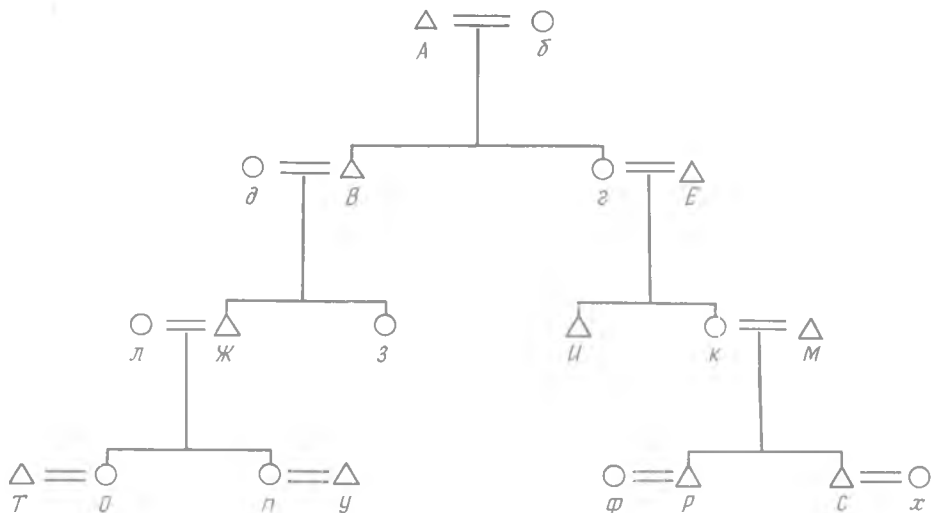
- <sup>32</sup> Рабинович Е. Г. Середина мира // МНМ. Т. 2. С. 428—429; Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь (исследование магии и религии). М., 1986. С. 17—18; Бойко Ю. Н. Отражение социальной структуры в идеологии и культурной практике населения Ворсклинского региона скифского времени // Всесоюз. конф. «Религиозные представления в первобытном обществе». Тез. докл. М., 1987. С. 179.
- <sup>33</sup> Топоров В. Н. Квадрат // МНМ. Т. 1. С. 630; *его же*. Числа С. 630.
- <sup>34</sup> Вертоградова В. В. Указ. раб. С. 300.
- <sup>35</sup> Там же. С. 296; Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен (опыт реконструкции скифской мифологии). М., 1977. С. 105; Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. раб. С. 531.
- <sup>36</sup> *Hdt.* IV. 62, 101; Раевский Д. С. Указ. раб. С. 84.
- <sup>37</sup> Литература Древнего Востока... С. 7—8.
- <sup>38</sup> См. также: Лелеков Л. А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине I тыс. до н. э. // История и культура народов Средней Азии (древность и средневековье). М., 1976. С. 14—17; *его же*. Йима // МНМ. Т. 1. С. 599.
- <sup>39</sup> *Hdt.* IV, 5, 7; Раевский Д. С. Указ. раб. С. 54 и сл.; *его же*. Скифо-сарматская мифология // МНМ. Т. 2. С. 447; Маразов И. К толкованию изображения на арибале из кургана Куль-Оба // Вестн. древ. истории. 1988. № 4. С. 103—109.
- <sup>40</sup> Топоров В. Н. Квадрат. С. 361; Каллистов Д. П. Указ. раб. С. 26; Михайлов Б. П. Указ. раб. С. 74; Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. раб. С. 531.
- <sup>41</sup> Топоров В. Н. Мандала // МНМ. Т. 2. С. 100—101.
- <sup>42</sup> *Его же*. Древо мировое // Там же. Т. 1. С. 398—406.
- <sup>43</sup> Алпатов М. В. Художественные проблемы Древней Греции. М., 1987. С. 51—56.
- <sup>44</sup> Фрэзер Дж. Дж. Указ. раб. С. 363.
- <sup>45</sup> Шрамко Б. А. Культовые скульптуры Гелона // Археологические памятники Юго-Восточной Европы. Курск, 1985. С. 10—11, рис. 3, 15, 16, 18; *его же*. Бельское городище... С. 128, 129, 131. Рис. 62, 7, 8.
- <sup>46</sup> Топоров В. Н. Мандала. С. 101.
- <sup>47</sup> Никулицэ И. Т. Указ. раб. С. 74—76; Гусаков М. Г. Святилище — языческий храм (к постановке проблемы) // Всесоюз. конф. «Религиозные представления в первобытном обществе». С. 23—27.
- <sup>48</sup> Vitruv. V. 6, 1.
- <sup>49</sup> Хокинс Дж., Уайт Дж. Разгадка тайны Стоунхенджа. М., 1984. С. 146—184; Климишин И. А. Календарь и хронология. М., 1985. С. 53.
- <sup>50</sup> *Hdt.* I. 32; II. 4; Климишин И. А. Указ. раб. С. 125—126.
- <sup>51</sup> *Hdt.* IV. 108.
- <sup>52</sup> Климишин И. А. Указ. раб. С. 49, 125.
- <sup>53</sup> Топоров В. Н. Космогонические мифы // МНМ. Т. 2. С. 7.
- <sup>54</sup> *Его же*. Месяцы // Там же. Т. 2. С. 145; Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 76—77; Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М., 1987. С. 234, 327; Златковская Т. Д. Ранние монеты южнофракийских племен // Нумизматика и эпиграфика. Т. 7. М., 1968. С. 18.
- <sup>55</sup> Раевский Д. С. Очерки идеологии... С. 110—118.
- <sup>56</sup> Топоров В. Н. Древо мировое. С. 405.
- <sup>57</sup> Казанскене В. П., Казанский Н. Н. Предметно-понятийный словарь греческого языка: крито-микенский период. Л., 1986. С. 142, 157.
- <sup>58</sup> Лосев А. Ф. Античная мифология... С. 143—160; *его же*. Дионис // МНМ. Т. 1. С. 380; *его же*. Аполлон // Там же. Т. 1. С. 92—94; Златковская Т. Д. Указ. раб. С. 14—15, 18, 21; Кобылина М. М. Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н. э. М., 1978. С. 19; Русяева А. С. Указ. раб. С. 16—17, 72—76.
- <sup>59</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. раб. С. 532; Топоров В. Н. Пуруша // МНМ. Т. 2. С. 351; Чмыхов Н. А., Довженко Н. Д. О древнейшем компоненте в сложении скифской материальной культуры // Древнейшие скотоводы Юга Украины. Киев, 1987. С. 136—137.
- <sup>60</sup> Русяева А. С. Указ. раб. С. 35, 80—81, 89—91.
- <sup>61</sup> Шрамко Б. А. Бельское городище... С. 127, 131. Рис. 62, 6, 7.
- <sup>62</sup> Там же. С. 161—162. Рис. 74 нижн.
- <sup>63</sup> Яценко И. В. Крепость и сельские усадьбы херсонесцев на окраине современной Евпатории (IV—II вв. до н. э.) // Путешествие в древность. М., 1984. С. 201. Рис. 5.

© 1990 г.

Н. А. Бутинов

## К ВОПРОСУ О КОНЦЕПЦИИ РОДСТВА

Родство — факт биологический или социальный? Этот вопрос ставился в науке много раз. Обычно, чтобы ответить на него, мы делим родство на две части: 1) родство само по себе; 2) права и обязанности, существующие между род-



Родство по крови п р я м о е: А и В — отец и сын; б и г — мать и дочь; А и Ж — дед и внук;  
 б и к — мать и внучка  
 Родство по крови б о к о в о е: В и г — брат и сестра; Ж и И — двоюродные братья; Р и л —  
 троюродные брат и сестра; В и Р — двоюродный дед и внучатый племянник  
 Родство по браку (с в о й с т в о): А и д — свекор и сноха; А и Е — тесть и зять; б и д — све-  
 кровь и сноха; б и Е — теща и зять; л и з — невестка и золовка; И и М — шурин и зять; Т  
 и У — свояки; Т и л — зять и свояченица; Ф и х — невестки; Р и х — деверь и невестка

ственниками. Родство само по себе — результат рождения ребенка, процесса биологического, и на первый взгляд факт биологический. Права и обязанности, связанные с родством, — факт социальный.

Рассмотрим родство само по себе. От одного человека происходит другой (от родителя — сын, дочь; от деда — внук, внучка) — такое кровное родство мы называем прямым. Два человека происходят от одного (от родителя — брат, сестра; от деда — двоюродный брат и сестра) — такое кровное родство (между братьями и сестрами, родными, двоюродными и т. д.) мы обозначим как боковое. Таким образом, у кровного родства есть две разновидности — прямое и боковое родство, или (как иногда их называют) вертикальное и горизонтальное. Кроме родства по крови существует еще родство по браку — свойство (тесть и зять, свекор и сноха, и т. д.). Кровное родство возникает раз и навсегда (родителей, братьев, сестер не выбирают); свойство более «пластично» (мужей и жен, а иногда и самих свойственников выбирают). В совокупности кровное родство и свойство образуют сложную сеть родственных связей.

В приведенной выше довольно сложной схеме не все родственные связи и термины учтены. Так, детей мужчины от разных жен мы называем «единокровными»; этот термин введен для того, чтобы отделить их от детей женщины (от разных мужей) — «единоутробных». Термин «единоутробные» в его противопоставлении «единокровным» (если понимать буквально) отрицает боковое родство по крови (единоутробные братья и сестры, следовательно, не должны считать себя кровными родственниками) и даже прямое родство по крови (мать в таком случае тоже не связана со своими детьми, как от одного мужа, так и от разных, родством по крови). Не будем, однако, придирааться к терминам — было время, когда они точно выражали представления о родстве (в том числе и термин «родство по крови»). В подобных ситуациях полезно обратиться к истории и выяснить, когда и в силу каких причин родство по отцу стало признаваться кровным, а по матери — утробным. Произошло это вместе с возникновением частной собственности и моногамной семьи, когда у глав семей появилась потребность в передаче имущества своим детям.

Тогда и была создана концепция, согласно которой мужчине была отведена главная роль в процессе формирования эмбриона, а женщине — вспомогатель-

ная, второстепенная. Мужское семя, писал Аристотель, это то, что порождает. Из мужского семени в утробе женщины формируется сердце, потом появляются голова, головной мозг, после чего — мясо, кости, кожа и т. д. Из женщин при половом акте тоже исходит влага, но она, по Аристотелю, не семенная. Он сравнивал мужчину (в процессе формирования зародыша) с плотником или горшечником, а женщину — с деревом или глиной<sup>1</sup>. Так сложилось представление о двух видах родства — кровном, между отцом и его детьми (семенная влага, писал Аристотель, это кровь), и утробном, между матерью и ее детьми, и соответственно разграничение единокровных и единоутробных сиблингов.

Таким образом, со времен античности мы находимся под влиянием этого понимания родства, хотя и полагаем, что кровь передается не только по мужской, но и по женской линии (что тоже не ново, как будет показано ниже), но на этом развитие наших представлений о родстве остановилось. Как и в античности, мы уверены в том, что родство формируется раз и навсегда в момент зачатия (родство по крови) или в момент рождения (родство по рождению). В терминах «родство», «родители» уже содержится ссылка на рождение. Мы говорим о «кровной мести», о «кровосмесительных браках» и т. п. В науке широко бытуют термины «материнский род», «отцовский род», причем под «матерью» и «отцом» понимаются родители, а родовая принадлежность определяется происхождением от одного из них по рождению. Таким образом, представление о родстве, возникшее в классовом обществе, мы приписываем также и людям общинно-родового строя.

Перенос в доклассовое общество наше понимание родства, мы одновременно правы и неправы. Правы потому, что у людей общинно-родового строя, действительно, есть представление о родстве по крови. И неправы потому, что в отличие от нас они полагают, во-первых, что кровь передается только по женской линии и, во-вторых, придают родству по рождению второстепенное значение. Первое (и главное) место у них занимает другое, нам несвойственное родство, которое формируется не до, а после рождения, совершенно независимо от него, к тому же, как и свойство, часто в зрелом возрасте.

У многих племен, живших в условиях общинно-родового строя, зафиксированы весьма сходные представления о том, как эмбрион формируется, развивается в утробе матери и как человек появляется на свет. Суть этой концепции в следующем: менструальная кровь женщины — это потенциальный зародыш; выйдя из женщины во время менструаций, он превращается в злого духа; мужчина во время полового акта своей спермой преграждает путь для выхода менструальной крови; менструации прекращаются, начинается беременность; зародыш развивается, питаясь грудным молоком матери (оно в этот период течет внутрь) и спермой отца («молоком пениса»); на языке племени тангу слово *геумо* означает одновременно мужское семя и грудное молоко матери<sup>2</sup>. Считается, что роды происходят через 10 месяцев после последней менструации; появляется на свет новый человек, в котором, как полагают, возвращается из мира мертвых в мир живых один из недавно умерших предков.

Для формирования эмбриона, согласно этой теории, необходим не один, а много половых актов; муж и жена делают ребенка по частям: туловище, руки, ноги, голову, внутренние органы. Папуасы племени арапеш полагают, например, что один половой акт — это «игра»; муж и жена делают ребенка долго, заранее поставив перед собой такую цель; первые несколько недель после прекращения менструаций от мужа требуется повышенная половая активность; когда соски женщины свидетельствуют о начале беременности (меняется их цвет), считается, что ребенок сделан, и половые акты прекращаются<sup>3</sup>. Таких же взглядов на необходимость множества половых актов придерживаются многие другие папуасские племена, а также меланезийцы о-вов Вогео, Манам, Гуденоф и многих других<sup>4</sup>. При этом якобы существует «разделение труда»: мужчина делает одни органы, женщина — другие (см. таблицу).

Представления различных племен о создании эмбриона

Племя	Создает мать	Создает отец	Источник
Папуасы дарибри (Новая Гвинея)	Кости, кровь, печень, легкие, сердце, желудок, и другие внутренние органы	Кожа, мускулы, зубы, глаза, волосы, ногти на пальцах рук и ног и т. д.	<i>R. Wagner. The Curse of Sopa.</i> Chicago, 1967. P. 64.
Папуасы бинандере (Новая Гвинея)	Кости	Плоть	<i>Д. Войко. Я и балус // Новые рассказы Южных морей. М., 1980. С. 187.</i>
Папуасы мае (Новая Гвинея)	Кости, плоть	Дух	<i>M. J. Meggitt. The Lineage System of the Mae-Enga of New Guinea. L., 1965. P. 163.</i>
Меланезийцы каока (о-в Гуадалканал)	Плоть	Кости	<i>J. Hogbin. A Guadalcanal Society. N. Y., 1964. P. 11.</i>

Относительно того, какие части тела ребенок получает от отца и какие от матери, мнения бывают разными. Папуасы бинандере и мелпа, например, полагают, что плоть — от отца, а меланезийцы каока думают, что от матери. Но независимо от того, каковы эти части тела, их источник у отца — семя, у матери — кровь. Родство по отцу, как говорят меланезийцы о-ва Вогео, — «родство по семени» (*dan*), а родство по матери — «родство по крови» (*daŋa*)<sup>5</sup>. Точно так же представляют себе родство по семени и по крови папуасы племени сиане<sup>6</sup>. Иногда океанийцы различают родство по крови и по кости (кровное и костное). Любопытную параллель океанийской классификации родства мы находим у монголов: *ясун-торол*, родство по кости (по отцу), и *чисун-торол*, родство по крови (по матери)<sup>7</sup>.

Если женщина имела связи с многими мужчинами, то ребенок, как полагали, может получить одну черту от одного из них, другую — от другого, третью — от третьего и т. д. Представление о наследовании человеком физических черт от многих отцов получило в науке название телегонии. Меланезийцы о-ва Вогео говорили, например, что у ребенка, рожденного одной из женщин, рот от Кумуна, лоб от Вакалу, уши от Какамари, глаза от Кабуба<sup>8</sup>. Лишь в середине прошлого века было точно установлено, что отец ребенка (генитор) — только один. Этнографы того времени приписали знание индивидуального отцовства первобытным людям: они якобы тоже знали, что генитор один, только не знали, кто именно.

Так, по мнению океанийцев, начинается (а не заканчивается, как мы себе представляем) формирование семейного родства. Кроме семейного, океанийцы знают родство, не связанное с рождением. У папуасов бонгу такое родство называется *нгама* (братство по еде)<sup>9</sup>, у папуасов форе — *кагиса*. Термин «кагиса», пишет Р. Глесси, указывает на источник родства, «на общий обед, на котором это родство основано»<sup>10</sup>. Кагиса — буквально «полдень», время, когда люди форе готовят общую трапезу. «Мы родственники по пище», — говорят папуасы племени мелпа, а Э. Стразерн, проводивший среди них полевую работу, поясняет: люди делятся пищей, и это создает родство. Пища — мера всех вещей, пишет М. Юнг о меланезийцах о-ва Гуденоф; община, престиж, родство — все это осмысливается и выражается через пищу<sup>11</sup>.

Известны обычаи, когда люди, нанеся себе легкие порезы, пьют кровь друг у друга с целью создать между собой родство по крови. Папуасы бонгу и мелпа создают между собой родство по пище: двое, стоя рядом, едят одну и ту же пищу, скажем, плод с дерева *огаль* (бонгу) или банан (*мелпа*); после чего каждый называет другого «огаль» или «банан»<sup>12</sup>.

Таким образом, общинное родство можно назвать родством по пище, по еде, во всяком случае, люди общинно-родового строя именно так его называют. Э. Стразерн с таким названием вполне согласен: пища, по его мнению, «отличный символ» для обозначения подобного родства. «Пища, — пишет он, — создает их тела и дает им субстанцию»<sup>13</sup>.

Термин «родство по еде, по пище» не следует понимать буквально. Подобно тому как мы наше «родство по крови» не понимаем буквально и часто предпочитаем более точный термин — «родство по рождению», так и вместо «родства по еде, по пище» можно говорить о «родстве по взрослению». Ведь пища фигурирует здесь как символ взросления человека — из младенцев благодаря пище вырастают взрослые мужчины и женщины. Одна и та же пища дает людям одинаковую «субстанцию» — мелпа называют ее *копонг*. Плоды, из которых готовят пищу, растут на общинной земле, в которой, говорят мелпа, находится *копонг*. Люди, живущие на этой земле, буквально впитывают (вместе с пищей) его в себя, что по мере их роста и создает между ними общинное родство, родство по взрослению («по еде, по пище»).

Недаром Э. Стразерн уточняет: родство создает не сама пища, а ее субстанция (и добавляет: надо учитывать пищу и взросление). Эта субстанция включает в себя общинную землю. «Люди живут там не обязательно потому, что они родственники; скорее они стали родственниками потому, что они там живут», — пишет Л. Лангнес о папуасах племени бенабена<sup>14</sup>. Папуасы племени бусама, согласно Я. Хогбину, если они регулярно совместно трудятся и едят, — братья и сестры. Правда, Я. Хогбин пишет: «...смотрят на себя в результате этого как на братьев и сестер»<sup>15</sup>, но, как видно из приводимых им самим фактов, они я в л я ю т с я в результате этого братьями и сестрами. *Копонг* включает совместный труд, взаимную помощь, совместное прохождение обрядов инициации, партнерство по обмену и т. д. — в общем все, что связывает, сближает людей.

В Меланезии, пишет Р. Глесси, «родство в конечном итоге покоится на принципе взаимности», добавляя: точно так же обстоит дело во многих других частях света<sup>16</sup>. У папуасов племени бусама люди, сотрудничающие друг с другом, — родственники (*нгаленг*); переставшие сотрудничать — чужаки (*лаудунг*)<sup>17</sup>. Приведем примеры из другой части света. «Те, кто помогает друг другу определенным образом, — родственники, — пишет об африканцах ватонга Э. Колсон, — кто не помогает друг другу — не родственники»<sup>18</sup>. У африканцев тив община — люди, которые «едят вместе»; это — «один человек», потому что они совместно трудятся. В противном случае (даже, добавляет Л. Боханнан, если они связаны друг с другом кровным родством) они не рассматриваются как «один человек»<sup>19</sup>. Почти буквально слова тив повторяют папуасы племени дариби: мы (т. е. родственники) — это те, «кто вместе ест мясо»; жен мы берем себе от тех, «с кем мы не едим вместе мясо»<sup>20</sup>.

Э. Стразерн был тоже включен в цепь местных родственных связей. Он был удивлен — он же родился в Англии (родство по рождению!). Вождь объяснил ему: «Да, ты родился в Англии, и там твои родители, но теперь ты живешь на нашей земле, вырос на нашей пище, и поэтому ты принадлежишь к нам»<sup>21</sup>.

Общинное и семейное родство соотносятся примерно так же, как соотносятся община и семья. Мужчина является одновременно членом общины и главой семьи. Каждый день он вынужден решать вопрос, на кого он сегодня будет работать — на общину или на семью. Противоречие между общинным коллективизмом и семейным сепаратизмом выступает на поверхности как противоречие между полами. Мужчина — носитель общинного начала, живет в общинном (мужском) доме. Его жена — носитель семейного начала, живет в семейной хижине. Там, где нет раздельного проживания, противоречие иногда решается в пользу семьи. В папуасском племени орокаива, где нет мужских домов, мужчина в тех случаях, когда интересы семьи и общины не совпадают, встает на сторону жены, выступая против родового ядра общины<sup>22</sup>. Однако в пользу общины действует ряд факторов, воздвигающих социальный барьер между общинником и его женой (экзогамия, раздельное проживание, раздельные трапезы, половые запреты перед охотой). Тем не менее общинники нередко жалуются на то, что контакты с женщинами вредно сказываются на их здоровье, подрывают принцип мужского коллективизма. Женщины в свою очередь недовольны тем, что их мужья уделяют мало внимания семейным делам и заботам. Многие исследователи говорят о «половом антагонизме» в папуасских и меланезийских общинах.

Термин «антагонизм» в данном случае вряд ли оправдан — община и семья в равной мере необходимы; здесь правильнее говорить о противоречии между общиной и семьей, причем первая, как правило, берет верх над последней. Точно так же и общинное родство берет верх над семейным. Во-первых, оно считается важнее родства по рождению. Во-вторых, оно преобразует родство по рождению по своему образу и подобию, т. е. в родство по еде, по пище, по взрослению.

Половой акт, согласно представлениям океанийцев, заключается в приеме пищи. В их фольклоре существует параллелизм эротического и пищевого кодов. Еда для них — метафора полового акта. Понятия «есть» и «совокупляться» часто обозначаются одним и тем же словом. Половой акт с неродственником — это поедание хорошей пищи, с родственником — самой плохой пищи<sup>23</sup>. Инцест на о-вах Яп, Токелау и многих других приравнивается к людоедству, т. е. опять же связан с едой. Д. Шнейдер жалуется, что это «не имеет никакого смысла»<sup>24</sup>.

Стоит, однако, признать наличие родства по еде, по пище, по взрослению, как все получает смысл. Родство по еде оттесняет роль родителей в создании эмбриона на второй план. На первом оказывается кормление эмбриона. Женщина кормит эмбрион грудным молоком, которое в период беременности течет внутрь; мужчина кормит эмбрион «копонгом» пениса<sup>25</sup>. После рождения ребенка женщина кормит его грудным молоком, которое течет наружу; мужчины папуасских племен это ро и калули продолжают кормить «молоком пениса», вводя его младенцу в рот<sup>26</sup>. Чаще, однако, отец кормит ребенка «через мать»; он добывает для матери пищу, пища в ее теле превращается в грудное молоко.

В результате отец воспринимается не как родитель, внесший вклад в создание эмбриона (об этом знают, но не придают значения), а как кормилец. Папуас племени арацеш, желая подчеркнуть свое отцовство, не скажет сыну: я тебя породил; он говорит: «Я тебя вырастил... Я добывал пищу, которая создала твое тело»<sup>27</sup>.

Что происходит, когда сын вырастает и начинает кормить престарелого отца? Иногда меняется и терминология родства: отец называет сына «отцом», а сын отца — «сыном»<sup>28</sup>. Если отец и сын вместе трудятся, то отец называет сына «младшим братом», а сын отца — «старшим братом»<sup>29</sup>. Третье лицо может сказать о них — «два отца»<sup>30</sup>.

Мать-кормилица важнее, чем мать-родительница. На о-ве Манус две женщины спорили о том, кто из них мать девочки. Одна говорила: «Я — ее мать, я ее родила». Другая возражала: «Я — ее мать, я ее удочерила и с тех пор кормлю и воспитываю». Присутствующие при споре вынесли решение в пользу второй женщины: мать — та женщина, которая кормит и воспитывает<sup>31</sup>.

Кстати, хотя туземец и называет термином «мать» многих женщин, но мать-кормилица у него одна. На о-ве Вогео мать-родительница отдала своего ребенка в другую семью. Мальчик часто приходил к своей бывшей матери, и она, будучи не в состоянии сама прогнать его, просила своего старшего сына сделать это, говоря: «Он не должен иметь двух матерей»<sup>32</sup>.

Отец-кормилец тоже важнее, чем отец-родитель. Н. Н. Миклухо-Маклай, путешествуя по берегу Папуа-Ковиай, видел у мужа-папуаса и жены-папуаски детей с ярко выраженными малайскими чертами (этот берег часто посещали малайские торговцы). «Бывает так, — отметил Н. Н. Миклухо-Маклай, — что у одного отца, настоящего папуаса, одни дети с мелкими курчавыми волосами, другие с крупными кудрями, и всех их добродушный папаша считает своими». И в другом месте, в аналогичной ситуации: «Меня уверяла мать ребенка, что отец его — ее муж... не следует особенно доверять этим рассказам»<sup>33</sup>. Это действительно так, и вовсе не потому, что муж добродушен, а жена хочет скрыть свои внебрачные связи. Они — отец и мать ребенка, потому что они его выкормили и вырастили. Если бы малаец, родитель ребенка, приехал сюда вновь и предъявил свои родительские (не говоря уж об отцовских) права, он бы ни в ком не встретил понимания и поддержки. Даже если папуас женился на беременной не от него женщине, все равно он считается отцом ребенка.

Принцип «отец тот, кто кормит», «сын — тот, кого кормят» своеобразно проявляется в отношениях между общинами. На о-ве Гуденоф одна деревня приглашает к себе другую — хозяева фигурируют как «отцы» и «матери», а жители второй деревни — их «дети». Потом вторая деревня приглашает первую, все повторяется в обратном порядке<sup>34</sup>.

Коснемся вкратце проблемы родовой идеологии. Род — это группа лиц, ведущих свое происхождение по мужской или женской линии от общего предка. Но не следует подходить к родовой генеалогии как к биологическому факту. Родовая генеалогия — это, как справедливо подчеркивает В. Шефлер, не биологический, а социальный документ<sup>35</sup>. Члены рода не помнят, как правило, своих прадедов, не говоря уже о прапрадедах, и не могут поэтому установить генеалогически свое происхождение от общего предка. Не надо также подходить к родовой генеалогии с позиций нашего родства по крови. Среди членов рода много (до 50%) мужчин, недавно влившихся в него извне, «инородцев». Этнограф легко может доказать, что у членов рода — разные предки (разные — с позиций нашего родства по крови). М. Рэй, обнаружив этот факт в племени кума, несмотря на заверения, что у всех членов рода один предок, возмутилась: папуасы, пишет она, обманывают, скрывая наличие инородцев<sup>36</sup>. Л. Лангнес, услышав версию об общем предке, тоже обвинил папуасов бенабена в обмане и добавил: «Если на них поднажать, они согласятся, что это не так»<sup>37</sup>. Я. Поувер не может понять, откуда взялась идея об общем предке, если в реальной жизни у членов рода они разные<sup>38</sup>. М. Стразерн полагает, что папуасы представляют себе идеальный род, хотя реальная жизнь этот идеал все время разрушает<sup>39</sup>.

Для какой цели членам рода нужен «идеальный» род, этот социальный документ, удостоверяющий их мнимое (с точки зрения нашего родства по крови) происхождение от общего предка? Члены рода связаны общинным родством по еде, по пище, по взрослению. Для доказательств такого родства, принадлежности к одному роду, генеалогия не нужна: мы живем на общей земле, совместно трудимся, вместе едим, значит, мы — родичи. Исходным и главным является здесь не вертикальное родство, восходящее к общему предку, а горизонтальное, объединяющее сиблингов. Главный структурообразующий фактор в общине — группа сиблингов. С этим положением согласен даже такой толкователь родства по еде в качестве кровного (в нашем понимании), как М. Форте<sup>40</sup>. Такое положение подтверждается многими фактами. Главный структурообразующий принцип, пишет Я. Поувер о папуасах Звездных Гор, — группа сиблингов<sup>41</sup>. Не будем приводить других фактов, напомним лишь о том, что у южных славян род назывался «братством»<sup>42</sup>. Кстати, точка отсчета (сиблинги) определяет и тот факт, что в качестве общего предка часто выступает «группа братьев». Конечно, речь идет о братьях по еде, по пище, по взрослению, хотя этнографы нередко стремятся выдать их за братьев по рождению, опять-таки хотя бы «в идеале». Вот что пишут, например, Э. Чоунинг, и У. Гуденоф о группе сиблингов в племени лакалаи (Новая Британия): «В идеале группа сиблингов состоит из единоутробных сиблингов, но практические потребности часто ведут к тому, что в группу сиблингов входят и более отдаленные кровные родственники, которых обозначают теми же терминами родства, что и единоутробных сиблингов; создается тем самым широкая группа сиблингов, в которой более отдаленные кровные родственники ведут себя так, как если бы они были единоутробными сиблингами»<sup>43</sup>. Между тем это действительно сиблинги, только не по рождению (у лакалаи род матрилинейный, поэтому речь идет о сиблингах единоутробных), а по еде, по пище, по взрослению, что для лакалаи гораздо важнее.

Общий предок (или группа братьев) нужен членам рода для того, чтобы доказать свое право на владение общинной землей и ее ресурсами. Ныне живущие члены рода унаследовали эту землю от своих предыдущих поколений и передадут ее последующим. Главное — связь родичей не с предком, а с землей, с таро и ямсом, которые растут на земле и создают их тела. Люди племени ндуиндуи (о-в Аоба, архипелаг Новые Гебриды), желая подчеркнуть свое родовое единство, говорят: «Мы — клубни от одного ямса». Давным-давно, рассказывают

они (по мнению М. Аллена, записавшего их слова, четыре — шесть поколений назад), на нашей земле был посажен (кем — не уточняется) ямс. От него все клубни ямса, растущего ныне на наших огородах, — ведь каждый новый урожай ямса происходит от клубней предыдущего урожая. Ямс имеет кроме клубней стебель с семенами. Клубни — это мужчины, семена — это женщины. Семена разносятся ветром, и женщины тоже «разносятся ветром»: после замужества они покидают нашу землю и уходят к мужьям, на другие земли. К нам приходят женщины извне, они рожают сыновей и дочерей; «сыновья остаются в группе отцов, а дочери опять разносятся ветром»<sup>44</sup>.

Для папуаса племени мелпа принадлежность к роду — это связь с клановой землей. «Люди мелпа связаны с землей, — пишет Э. Стразерн, — потому что часть их посажена там». После рождения ребенка плаценту закапывают в землю и тут же сажают растение, скажем, кордилину или банан. Земля кормит дерево и ребенка «копонгом». Дерево растет, растет и ребенок. Члены одного рода — «мбо тенда», т. е. происходят от одного ростка (*мбо*), посаженного теми, кто первыми пришли на эту землю<sup>45</sup>. Папуасы племени мбовамб делают то же самое: отец ребенка копает яму, окружает ее забором, закапывает плаценту и над нею сажает кордилину. Новый член рода — росток, посаженный на клановой земле. Члены рода — *тепа ронди вамб* — посаженные и выросшие на одной земле люди, они верят в связь между их жизнями и посаженными растениями<sup>46</sup>.

В заключение несколько фактов, свидетельствующих о том, что и в нашей жизни бывают отступления от концепции родства по рождению и переходы на позиции родства по еде, по пище, по взрослению. Можно родить ребенка и не стать матерью — для этого, как известно, достаточно оставить ребенка в родильном доме. Родство по рождению при этом ликвидируется. Можно не родить ребенка и стать матерью. Арина Родионовна, няня А. С. Пушкина, стала для поэта матерью — он называл ее «мамой» и пояснял: «Мать — не та, что родила, а та, что молоком вскормила». Нгаронго-ки-туа стала матерью Те Ранги Хироа (Питера Бака), хотя родила его другая женщина, по имени Рина. «Моя мать, — пишет Те Ранги Хироа, — была чистокровной маорийкой из племени нгати-мутунга в Северном Таранаки на Новой Зеландии. У нее было необычайное имя — Нгаронго-ки-туа (т. е. «Вести, которые уходят в далекие края»)... от нее я научился гордиться своей расой... Отец мой принадлежал к семье происходившей из Северной Ирландии и жившей в Армаге. Я двуязычен, ношу два имени, в моих жилах текут две крови... Кровь моей матери помогает мне понять культуру моих предков, а язык отца дает мне возможность передать ее словами, доступными для людей другой расы»<sup>47</sup>. Те Ранги Хироа, хотя и воспринял наше понимание родства по крови, считает Нгаронго матерью — она его выкормила, вырастила и научила гордиться культурой предков.

Можно стать матерью и отцом ребенка, не будучи его родителями. Группа французских ученых, прибыв в Южную Америку, приблизилась к стойбищу бродячих индейцев. Индейцы, имевшие печальный опыт встреч с европейцами, бежали, забыв в панике и спешке спавшую девочку-младенца. Член группы, этнограф, взял девочку с собой во Францию. Она выросла, окончила школу, институт, стала ученым. Ее родной язык — французский, ее отец — француз, мать — его жена, француженка<sup>48</sup>.

Ребенок может иметь двух матерей. В 1943 г. в белорусское село Лешня нагрянул отряд немецких карателей. Жителей села, оставшихся в живых, в том числе бабушку с внуком, затолкали в эшелон и повезли в Германию. На литовской станции Алитус к вагону подошли Иозас Бурявичус и его жена Изабелла. Бабушка попросила их: «Спасите хоть мальчишку». Иозас и Изабелла взяли мальчика, а спросить имя не успели. Назвали его Валентинас Ивановас. Мальчик окончил литовскую школу. Его родной язык — литовский, отец — Иозас, мать — Изабелла. Мальчик вырос, стал лучшим механизатором в колхозе. В 1983 г. белорусское телевидение вело передачу о соревновании хлеборобов Литвы и Белоруссии. В передаче участвовал Валентинас Ивановас, а смотрела



ее родившая его женщина, Валентина Игнатьевна. Она узнала своего сына и приехала в литовскую деревню. Корреспондент, пишущий об этом событии, заканчивает свою заметку словами: «Низко поклонилась белорусская мать матери литовской»<sup>49</sup>. Мы полностью согласны с корреспондентом — у Николая-Валентина не одна, а две матери.

У человека может быть не один, а два отца. Правда, у заведующего службой знакомств в Новосибирске сложилось (вероятно, на основании опыта) иное мнение. Молодая женщина с ребенком хочет вступить в повторный брак, уверяя, что если новый муж будет любить ее, то он полюбит и ее ребенка. Заведущий службой знакомств с ней не согласен. В статье «Чужой ребенок» он пишет: «А ребенка-то с какой стати? Они ведь чужие люди». Мало того, добавляет он, этот ребенок постоянно напоминает о мужчине, которого женщина любила прежде. «И за это напоминание — любить?» Далее он продолжает: «Кстати, в газетах часто встречаются статьи об отчимах — этакие доброжелательные советы, как стать хорошим папой для детишек, у которых где-то есть родной отец. Советы дельные, умные, но опять же задаю вопрос: с какой стати чужой дядя должен кормить, обувать, одевать чужое чадо? И вообще, думаю, вряд ли найдется мужчина, который будет искренне любить чужих детей. Ведь они, эти дети, в любой момент могут сказать: „Ты мне чужой дядя!..“ Даже самый хороший отчим не заменит, по-моему, родного отца»<sup>50</sup>.

Заведущий службой знакомств, вероятно, в известной мере прав — в новой семье возможны сложные отношения. Однако, если новый муж, приглушив в себе «голос крови», начнет кормить, одевать и обувать «чужое чадо», то он постепенно перестанет быть для него чужим, а он сам перестанет быть для него «чужим дядей». Современная наука приходит к выводу, что родство — это результат не рождения, а поведения. Полуторамесячный ребенок улыбается всем (на островах Самоа — даже человеку в маске), но потому, что он пока плохо видит. Его улыбка — генетический запрограммированный механизм, нейроанатомический базис которого заложен уже в 14-недельном эмбрионе. Но в возрасте 9—10 месяцев ребенок улыбается главным образом своей матери — она всегда с ним, между ними создается чувство привязанности. Ребенок крикнет — мать узнает этот крик в любой обстановке. Мать подойдет к ребенку — ребенок улыбнется, он видит, что мать рядом и ему не грозит опасность. Так после рождения возникает родство между матерью и ее ребенком<sup>51</sup>. Еще позднее возникает привязанность между отцом и ребенком. У папуасов племени бонгу слово *амтар* означает быть матерью, не будучи родительницей; *мемтар* — быть отцом, не будучи родителем<sup>52</sup>. Меланезец о-ва Нукуоро скажет: «Она — моя мать, хотя и не она меня родила»<sup>53</sup>. Отец в племени ифугао (Филиппины) скажет: «Хоть и не я посадил это дерево, но оно выросло в моем саду»<sup>54</sup>.

Мы можем мысленно представить беседу упомянутого заведующего службой знакомств с группой океанийских мужчин и женщин. Женщины напомнили бы ему, что ребенка родил не родитель. Участие родителя в этом событии не стоило ему большого труда и поэтому невысоко ценится. «Мужчины играют на флейтах, — сказали бы они, — а женщины рожают детей» — и в шутку добавили бы, что если бы детей рожали мужчины, то мир давно бы обезлюдел»<sup>55</sup>. А мужчины сказали бы, что отец ребенка не тот, кто находится «где-то», а тот, кто кормит ребенка, одевает, обувает, растит и воспитывает.

Из года в год растет число детей, именуемых в официальных документах лишившимися родительского обеспечения. В наших условиях такой ребенок на другой же день попадает в детский дом или в школу-интернат. В Польше для него находят «заместительную» семью. Это самая обыкновенная семья; просто люди готовы принять ребенка, оказавшегося по тем или иным причинам без родителей (умерли, лишены родительских прав). Государство оплачивает расходы на содержание ребенка из расчета его средних потребностей. Часто после нескольких лет общей жизни «заместительные» отец и мать усыновляют или удочеряют ребенка, хорошо зная, кого они решились назвать сыном или дочерью.

В Польше 169 семейных домов. Чтобы получить подобный статус, надо взять в семью не менее пяти детей. Такой семье государство дает квартиру, мебель, телевизор, холодильник, стиральную машину. Семья получает на каждого ребенка ту же сумму, какую расходовало бы государственное учреждение, а хозяйка — заработную плату. Мама-воспитательница зарабатывает стаж и, значит, будущую пенсию. В данном случае мама — это профессия. В одном из таких семейных домов трое своих детей и еще шестеро, которые тоже свои. У детей есть отец, мать, бабушка (мать отца). На стене гравюра, на которой изображена вся семья: папа, мама, девять братьев и сестер, да еще собака Миша. «Согласитесь, — замечает корреспондент „Известий“, — есть разница между этой гравюрой и групповой фотографией, которую хранит воспитанник детского дома, пусть даже с любимой и любящей воспитательницей в центре»<sup>56</sup>.

### Примечания

- <sup>1</sup> Аристотель. О возникновении животных. М.; Л., 1940. С. 16—17, 77—79, 83, 117, 119.
- <sup>2</sup> Burridge K. Tangu Traditions. Oxford, 1969. P. 84.
- <sup>3</sup> Mead M. Sex and Temperament in Three Primitive Societies. N. Y., 1935. P. 31.
- <sup>4</sup> Hogbin J. A New Guinea Infancy: from Conception to Weaning in Wogeo // Oceania. 1943. V. 13. № 4. P. 286; Wedgwood C. H. The Life of Children in Manam // Ibid. 1938. V. 9. № 1. P. 27; Young M. W. Fighting with Food. Cambridge, 1971. P. 40.
- <sup>5</sup> Hogbin J. A. New Guinea Infancy. P. 286—287.
- <sup>6</sup> Salisbury R. F. The Siame of the Eastern Highlands // Gods, Ghosts and Men in Melanesia / Eds. Lawrence P. and Meggit J. M. Melbourne, 1965. P. 59—60.
- <sup>7</sup> Викторова Л. Л. Система социализации детей и подростков у монголов // Этнография детства. М., 1983. С. 60.
- <sup>8</sup> Hogbin J. A New Guinea Childhood: from Conception to Weaning in Wogeo // Oceania. 1946. V. 16. № 3. P. 208.
- <sup>9</sup> Hanke A. Grammatik und Vocabularum der Bongu-Sprache. B., 1909. P. 195.
- <sup>10</sup> Glasse R. Marriage in South Fore // Pigs, Pearlschells and Women / Eds. Glasse R. M. and Meggitt M. J. New Jersey, 1969. P. 31.
- <sup>11</sup> Strathern A. Melpa Food-Names as an Expression of Ideas on Identity and Substance // J. Polynesian Society. 1977. V. 86. № 4. P. 508; Young M. W. Op. cit. P. 146.
- <sup>12</sup> Hanke A. Op. cit. P. 195; Strathern A. Op. cit. P. 508.
- <sup>13</sup> Strathern A. Kinship, Descent and Locality // The Character of Kinship / Ed. Goody J. Cambridge, 1975. P. 29.
- <sup>14</sup> Langness L. L. Some Problems in the Conceptualization of Highlands Social Structure // American Anthropologist. 1964. V. 66. № 4. Pt. 2. P. 172.
- <sup>15</sup> Hogbin J. Kinship and Marriage in a New Guinea Village. L., 1963. P. 14.
- <sup>16</sup> Glasse R. Op. cit. P. 37.
- <sup>17</sup> Hogbin J. Kinship and Marriage in a New Guinea Village. P. 14.
- <sup>18</sup> Colson E. Marriage and Family among the Plateau Tonga. Manchester, 1958. P. 20.
- <sup>19</sup> Bohannan L. Political Aspects of Tiv Social Organization // Tribes Without Rulers / Eds. Middleton J., Tait D. L., 1958. P. 42.
- <sup>20</sup> Wagner R. The Curse of Souw. Chicago, 1967. P. 145, 168.
- <sup>21</sup> Strathern A. Kinship, Descent and Locality. P. 53.
- <sup>22</sup> Williams F. E. Orokaiva Society. L., 1930. P. 106.
- <sup>23</sup> См. Бугинов Н. А. Пища, родство, инцест // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 39. Л., 1984. С. 99—112.
- <sup>24</sup> Schneider D. The Meaning of Incest // J. Polynesian Society. 1976. V. 85. № 2. P. 163.
- <sup>25</sup> Strathern A. Melpa Food-names as an Expression of Ideas on Identity and Substance. P. 504.
- <sup>26</sup> Schneider D. M. Op. cit. P. 151.
- <sup>27</sup> Mead M. Op. cit. P. 77.
- <sup>28</sup> Ravuvu A. Dependency as a Determinant of Kinship Terminology // J. Polynesian Society. 1971. V. 80. № 4. P. 480.
- <sup>29</sup> Писарчик А. К. О некоторых терминах родства таджиков // Сборник статей по истории и филологии народов Средней Азии. Сталинабад, 1953. С. 184.
- <sup>30</sup> Geerts P. Are-Are Dictionary. Canberra, 1976. P. 60.
- <sup>31</sup> Mead M. Growing up in New Guinea. P. 61.
- <sup>32</sup> Hogbin J. Adoption in Wogeo // J. Polynesian Society. 1936. V. 45. № 1. P. 31.
- <sup>33</sup> Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 2. М.; Л., 1950. С. 53, 86.
- <sup>34</sup> Young M. W. Op. cit. P. 191.
- <sup>35</sup> Sheffler W. Choiseul Island Social Structure. Los Angeles, 1965. P. 135.
- <sup>36</sup> Reay M. The Kuma. Melbourne. 1959. P. 36.
- <sup>37</sup> Langness L. L. Op. cit. P. 172.
- <sup>38</sup> Poulter J. A Social System in the Star Mountains // American Anthropologist. 1964. V. 66. № 4. P. 138.

- <sup>39</sup> *Strathern M.* The Achievement of Sex: Paradoxes in Hagen Gender-Thinking // The Yearbook of Symbolic Anthropology. London, Montreal, 1978. P. 172.
- <sup>40</sup> *Fortes M.* Kinship and the Social Order. L., 1971. P. 76; *idem:* Time and Social Structure. L., 1970. P. 51, 84, 91.
- <sup>41</sup> *Pouwer J.* Op. cit. P. 135.
- <sup>42</sup> *Ковалевский М. М.* Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом. С. 21.
- <sup>43</sup> *Chowning A. and Goodenough W. H.* Lakalai Political Organization // Politics in New Guinea / Eds *Berndt R. M., Lawrence P.* Nedland, 1971. P. 118.
- <sup>44</sup> *Allen M.* Male Cults and Secret Initiations in Melanesia. Melbourne, 1967. P. 110—111.
- <sup>45</sup> *Strathern A.* Melpa Food-Names as an Expression of Ideas on Identity and Substance. P. 505—506.
- <sup>46</sup> *Strauss H.* Die Mi-Kultur der Hagenberge Stämme. Hamburg, 1962. S. 291.
- <sup>47</sup> *Те Ранги Хироа (П. Бак).* Мореплаватели солнечного восхода. М., 1950. С. 218.
- <sup>48</sup> *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. М., 1972. С. 407.
- <sup>49</sup> Правда, 3 июня 1983 г.
- <sup>50</sup> *Терентьев О.* Чужой ребенок // Неделя. 1987. № 1. С. 17.
- <sup>51</sup> *Freeman D.* Kinship, Attachment and the Primary Bond // The Character of Kinship. P. 110—118.
- <sup>52</sup> *Hanke A.* Op. cit. S. 125, 185.
- <sup>53</sup> *Carroll V.* (ed.) Adoption in the Eastern Oceania. Honolulu, 1970. P. 147.
- <sup>54</sup> *Станюкович М. В.* Социализация детей и подростков у ифугао (Филиппины) // Этнография детства. С. 219.
- <sup>55</sup> *Hogbin J.* The Island of Menstruating Men. Stranton, 1970. P. 29, 101.
- <sup>56</sup> *Овчинникова И.* Просто дом. О помощи семьям, где растут дети, лишившиеся родителей // Известия. 28 января 1988.