

**INSTITUT SOCIOLOGIQUE UKRAINIEN**

---

**Les Origines de la Société, par M. Hruchevsky**

Sommaire du livre en français voir à la dernière page.

---

---

**Мих. Грушевський**

**ПОЧАТКИ ГРОМАДЯНСТВА**

**(ґенетична соціолоґія)**

**1921**

## **Publications de l'Institut**

(sous la direction du Prof. M. Hruchevsky).

### **Série internationale (en français):**

Anthologie de la littérature ukrainienne jusqu'au milieu du XIX siècle, avec une préface de M. Antoine Meillet, Prof. au Collège de France.

Abrégé de l'histoire de l'Ukraine, par Michel Hruchevsky, Prof. à l'Université.

Géographie économique de l'Ukraine, par Jean Fechtchenko-Tchopivsky, Prof. à l'École Polytechnique (en préparation).

Histoire abrégée de la littérature ukrainienne (en préparation).

### **Série ukrainienne (en ukrainien):**

Les origines de la société, par M. Hruchevsky.

L'état dans le passé et l'évolution du droit constitutionnel dans l'avenir socialiste, par N. Chrague (en préparation).

Théorie de la nation, par V. Starossolsky (en préparation).

Le problème agraire en Ukraine, par N. Chapoval (en préparation).

### **Études et documents:**

Documents pour servir à l'histoire du mouvement social en Ukraine: M. Dragomanov et le groupe socialiste de Genève.

Études et documents relatifs à l'histoire de la révolution en Ukraine par Paul Chrystiuk, vol. I, II et III (vol. IV en préparation).

La Galicie en 1918—1920, par Michel Lozynsky.

Bibliographie ukrainienne sociologique et socialiste, 1870—1920, par J. Kalynovytsch (en préparation).

---

## Переднє слово.

Книга ся, в доповненім і переробленім виді, містить у собі виклади, які я читав зимою 1920—1 р. від Українського Соціологічного Інституту. В нормальних обставинах я мабуть продовжив би роботу над сею темою на довші часи, щоб дати своїй праці більші розміри и повнійше використати нові матеріяли, котрі після воєнної перерви все ще так трудно зібрати. Але в теперішніх умовах небезпечно відкладати публікацію того, що може бути опубліковане — в тім я вже нераз за останні роки гірко переконав ся. Думаю, і що в такій популярній і короткій формі ся книжка може теж принести свою користь, знайомлячи ширші верстви нашого громадянства з новітніми течіями в сій сфері, з фактами і поміченнями, поробленими спільною працею цивілізованих народів. Свідомо я ввів багато ширших цитат або переказів поглядів визначніших дослідників, щоб дати понятє про способи викладу, характер наукового методу і соціологічного мышлення. Люде, обзнайомлені з соціологічною літературою, помітять не в однім місці і мої самостійні підходи до розв'язання деяких питань, піддані мині чи то моїми близшими студіями в мпнувшині Східної Европи, чи то поміченнями з останньої великої кризи людства. Осібну главу я присвятив соціологічним дослідам, які так гарно були почали ся в українській науковій літературі, чи в українознавстві — буде краще сказати, але потім припинились і заглохли під натиском иньших інтересів. Я був би дуже рад, як би ся книга причинилась до відродження у нас інтересів до соціологічних дослідів і інтересів. Читач побачить, що я пишучи її мав на меті не стільки дати певні конкретні вислїди, готові формули, чи непохитні закони соціального розвоку — такі соціологія не дуже то й може вказати, — скільки розбудити цікавість до сих питань і заохотити до дальших, самостійніших занять у сій сфері. Тим наміром водив ся я також, укладаючи показьчки важнійшої літератури, описової, аналітичної і синтетичної, подані в кінці книги. Може вони придадуть ся бодай декотрим моїм читачам, щоб увійти, розглянути ся ширше і розгостити ся в сій науці — найбільш універсальній, найбільш інтернаціональній, найбільш соціально виховуючій з усіх.

Доба, котру переживаємо, стоїть під знаком реакції против індивідуалізму і клясовости новішого „цивілізованого ладу“ та повороту до колективизму і солідарности. Стоїмо, очевидно, перед одним з тих великих переломів в провідних мотивах людства, котрі воно не раз переживало. Все яснійше се стає мені всякий раз, коли від біжучих фактів перехожу до студій соціальної еволюції в минулому. Все більш укріплюю ся в переконанню про рішачую ролю в вічних змінах людського життя сеї неустанної конкуренції індивідуалістичних і колективістичних тенденцій і періодичного чергування переваги то одних то других. В результаті моїх зайнять і міркувань се чергування мені уявляєть ся як основа того ритму соціальної еволюції, котрий розслідує соціологія і всі соціальні науки разом з нею. Се її лягло провідною ідеєю сеї праці в її останнім обробленню. Вона ставить своїм завданням висвітлити процес переходу людського життя до організованого колективу — родово-племінного, розклад сього колективу під натиском індивідуалістичних тенденцій, які приводять до клясового устрою, на котрім впросло соціальне жите „цивілізованої доби“, і переход до сеї стадії суспільного життя. Дві праці повинні були б продовжити сю студию, одна — се огляд еволюції клясового укладу громадянства до того нового натиску колективизму, котрий ми нині переживаємо, а друга — огляд колективістичних тенденцій в їх свідоміших, теоретичніших формах на протягу людської історії. Се зістаєть ся побажаннем і для мене особисто, і для Українського Соціологічного Інституту як інституції.

1 мая 1921.

ВВ. Читачам, які в перше беруть ся до сих питань, добре буде почати читати сю книгу відразу з другої частини (стор. 56) і потім по скінченню книги, прочитати частину першу (стор. 5—55).

## Загальне.

**Вступні замітки.** Саме тепер, більш ніж коли небудь, не тільки в нашій письменстві, але і в великих світових літературах відчувається потреба в книгах, які можливо безсторонно і об'єктивно, а при тім в формі як коротшій і приступнішій знайомили б широкі круги громадянства з основними питаннями розвою людського громадського життя — тим що в науці зветься „генетичною соціологією“.

В тій великій кризі, котру переживаємо ми, переживає весь світ, — коли паде старе і в тяжких муках і зусиллях родить ся нове — котрого образу і вигляду людство ще не може відгадати, — більш ніж коли небудь, кажу, культурна людина відчуває потребу вяснити собі ті дороги, котрими людство прийшло до нинішніх форм громадського життя, і ті що лежать перед ним. В ту пору коли одні пророчать повну руїну, цілковите заникання не тільки теперішніх форм політики й економіки, але й культури, соціального ладу, всього дотеперішнього укладу життя, — а другі, навпаки, розпучливо чіпляють ся за ці форми життя та спілюють ся, так-би сказати — замовити їх, зачарувати й охоронити від злих духів руїни, проголошуючи ці форми чимсь святим, недотикальним, незмінним, що мусить істнувати як вічна приналежність і прикмета людського життя, — в такий момент, дійсно, особливо цінно і корисно для кожної свідомої людини завдати собі труда познайомити ся з історією розвою тих форм, тих перво-основ соціального, політичного і культурного укладу, на яких він спираєть ся.

Се була причина, котра понудила й мене з різних давно задуманих курсів перед усім узятись до сього курсу про початки суспільного життя. Не тільки для своїх читачів, але перед усім і для самого себе, хотів я проробити роботу, котра стояла передо мною протягом довгих літ, ще від тих часів, коли я укладав свій перший унів. курс і потім писав І т. своєї Історії України, і передо мною стояло се питання, яке трактуєть ся в останнім розділі сеї книги: які сліди й пережитки примітивних соціальних форм заховали ся в українськім житю, в історичних відомостях про нього з давніших часів, в літературних і етно-

графічних пам'ятках. Тоді се було чисто наукове, „академічне“ питання, яке можна собі було свobodно відкладати до кращої нагоди. Але тепер воно виплило вплетене в загальніше, пекуче, невідкладне питання: що в нашій, не тільки спеціально українській, а взагалі сучасній людській життю є найбільш основного, твердого, нескороминущого, на що треба найбільш наполягати, а що треба вважати змінним, засудженням на відмерте в нинішній кризі. Я віддав своє дозвілля на студювання новішого матеріалу і наукової літератури цих питань, і не претендуючи, розуміть ся, на розв'язання цих проблем генетичної соціології, які ще довго займатимуть дослідників, хочу поділитися своїми поміченнями в сій сфері, які зібрані у мене з студій дотичної літератури і матеріалу — котрі мені довелося тепер відсвіжити, підпрацюючи соціологічну та етнологічну літературу для бібліотеки Укр. Соціологічного Інституту. Що висвітлено дотеперішніми дослідженнями над початками і розвитком суспільності, що зістається спірним і неясним, та в якім напрямі належить шукати розв'язання питань тим, які б поінтересувались самі зайнятіся тими питаннями? Думаю, що таке висвітлення може бути тим кориснішим, що ні в нашій науковій літературі — ні і в науковій літературі взагалі, нема властиво таких підручників, які б могли заспокоїти інтерес до цих питань. А те що ціркулює у нас в ролі таких підручників — не відповідає сьому завданню.

Властиво, для цілого ряду поколінь була для сього одна книжка — мабуть усім читачам так добре відома, що її не треба й називати. В таких невеликих літературах як наша вона довго була такій її одиноким підручником, з котрого зачерпувались відомости про початки й розвій громадського життя людей та головніших його форм і установ.

Я говорю, розуміть ся, про славу книжку Фрідріха Енгельса „Початок родини, власності й держави“ (*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*), котрої перше видання вийшло 1884 р. Славне ім'я автора, що сею публікацією — як сам він зазначив, сповняв заповіт свого приятеля Маркса, використовуючи його замітки на сю тему. Талановитий, живий виклад, який свої антикварні теми тримав в безпосереднім зв'язку з сучасним життям і переплітав гострими, дотешними вихватками против сучасної буржуазної морали, лицемірства в шлюбних і родинних відносинах, і всяких їх хиб. Соціалістична точка погляду, з якої освітлювались ці питання, і сама обґрунтовувалась висвітленням початків людського життя — так що книжка ся вважалась обов'язковою для кожного скільки небудь освіченого соціаліста, — все се дало їй незвичайний розголос і популярність. Вона

мала до двох десятків німецьких видань, переведена була на всі культурні мови — в тим числі й на українську, двадцять літ тому, і ще раз була передрукована останніми роками,\*) — і без сумніву буде ще довго заховувати свою популярність.

Вона повинна, і буде читатись, як оден з клясичних творів соціалістичної літератури. Але не повинна служити головним чи виключним джерелом для знайомости широких кругів громадянства з сими незвичайно важними для кожної свідомої людини питаннями. І коли в українським письменстві досі не було пньшого підручника на сю тему, то про се тільки можна пожалувати. Бо при всіх тих визначних прикметах, які досі надають книжці Енгельса таке поважне місце навіть в німецькій популярній літературі, — незвичайно багатій всякими писаннями на сю тему, ся книжка навіть в момент своєї появи не вповні надавалась на свою роль підручника по сям питанням, а тепер, по стількох літах, і поготів.

Перед усім, з великої, поставленої собі темп, вона спиняеть ся тільки на деяких питаннях: властиво тільки подруже і рід досить докладно в ній обговорені, і то в досить тісних межах (напр. про словянське жите в сій книжці нема нічого). Далі, як автор сам зазначив на титулі своєї книги, він в основу її положив „досліди Люїса Морґана“, головню його капітальну працю про „старинну суспільність“ (Ancient Society). Властиво спопуляризував її, доповнивши відомостями про Кельтів і Германців, і поставив в тіснійшій звязок з Марксовою і своєю системою „матеріалістичного розуміння історії“. Власне сям „матеріалістичним розуміннем історії“, котре Морґан виявив в розсліді розвою людської громади, він і викликав в Марксі та Енгельсі бажання використати результати його розсліду і ввести їх в перспективу суспільної еволюції, подану в їх працях, — зробити з неї першу, вступну частину історії людського громадянства з матеріалістичного, економічного становища. Се завдання Енгельс і виконав своєю книжкою по смерти свого великого товариша.

Тим часом Морґанова система, хоч як талановито сконструована, в тій часті, де вона давала образ загальної еволюції громадянства, була не більше як гіпотезою, цінною і користою в розвою науки — те що називаеть ся „робочою гіпотезою“, яка помагає розібрати ся в зі-

---

\*) „Фрідріх Енгельс, Початок родини, приватної власности і держави, на підставі дослідів Л. Г. Морґана“, видання Українсько-руської Видавничої Спілки у Львові, 1899 (Літ-Наукова Бібліот. ч. 275). Передрук, під таким самим заголовком, вийшов накладом „української федерації американської соціалістичної партії“, Нью-Йорк, 1919.

бранім науковім матеріалі й намічає дорогу дальшому дослідю --- і передає ся згодом в науковий архив, коли в дальній стадії наукової роботи зібраний і систематизований матеріал переростає сю гіпотезу і дає можливість поставити нову теорію, більш відповідну до призбираного матеріалу. І в тім була хіба книги Енгельса, що вона популяризувала гіпотези Морґана як певні, нехитні виводи науки, і власне в сій сфері, де тоді, та і досі, все ще тільки рух, допитування, вишукування дороги до певних і тріvkих виводів. Вона піддавала свому читачеві хібноу гадку, що в поданій йому книзі він має вже остаточне, певне розв'язанне сих питань, має на них тверді відповіді, які йому тільки треба добре запам'ятати, і більше до сих питань уже не вертатись. Коли зважити, яке величезне значінне в загальнім світогляді людини мають понятя про такі основні явища громадського життя, як подруже, родина, рід, власність, кляс, власть, держава, то пригасити в широкіх кругах інтерес до них, до праці над в'ясненнем сих питань, давши якісь ніби то тверді й непохитні формули, замість побудки до дальшої неустанної мисли в сім напрямі, — се дуже некористно з погляду культурного і суспільного розвою сих широких верств.

А формули розвою громадянства, взяті Енгельсом у Морґана, були, на правду, зовсім ані тверді ані певні.

Поодинокі помічення, зроблені в сій сфері Морґаном, були незвичайно цінні, влучні, подекуди ґеніяльні; але те, що він подавав як певну і непохитну, єдину для всіх галузей людства схему суспільного розвитку, було почасти одностороннє, почасти натягнене, і зовсім не витримувало критики. Се ясно було вже чверть віка тому, коли я мусів ближше застановитись над сими питаннями, систематизуючи матеріали про початки українського і взагалі — слов'янського життя і переходячи ріжні пояснення, які давали сьому матеріалюви з становища Морґана і його школи ріжні наші й чужі дослідники. Я дав вплив сьому скептичному вражінню тоді ж, у I томі Історії України (ст. 212 і прим.), і потім, коли я наново вернув ся до сеї справи кілька літ пізнійше, перероблюючи сеї том для нового видання, нова соціолоґична і етнолоґична література, яка швидко прибувала в тім часі, ще більше скріпила мене в переконанню, що схема, дана Морґаном і широко розвинена в ряді праць по соціолоґії й етнолоґії, не відповідає фактичному матеріалюви і в кождім разі не може бути прийнята як обовязкова для всіх рас і народів (див. Історію України-Руси I т. 2 видання с. 300 і д.). Величезний же етнолоґичний і соціолоґичний матеріал, нагромаджений і перестудований з того часу, протягом останніх двадцяти літ, звів ще до більш скрозного значіння не тільки ті спостереження, ко-



тримп оперували Морґан та його наступники, а й усю ту тісну сферу соціального життя — сексуально-родинних відносин, де вони товклись і вишукували творчі сили людського соціального розвою. Круг спостережень поширив ся, розсунули ся рамці, в котрих обертались гадки дослідників, а останні великі зміни в людському життю, великий соціологічний досвід, пережитий всім громадянством, навчив ширше задивляти ся, глибше заглядати в глибини людського життя. Думаю, ми стоїмо на порозі нового, сміливого і багатого наслідками руху в сфері соціальних наук, і з окрема — соціології теоретичної і генетичної. Усвідомлюючи собі, в світлі пережитого, здобутки дотеперішніх спостережень і дослідів, будемо готовитись прийняти нові слова, принесені великими змінами в людському життю.

**Розвій соціологічної науки і генетичної соціології з окрема.**  
Як я уже сказав, вияснення початків соціального (громадського) життя людства та його розвою вважаєть ся ділом соціології, а саме тої частини її, яка зветься соціологією генетичною, або дінамичною, — а могла б звати ся й просто соціологією історичною,\*) бо узагальнює явища історії людства, шукаючи в ній певних загальних прикмет, більш або меньше спільних всьому людству. Тільки ж з історією звичайно звязуєть ся понятє того, що зветь ся „історичними часами“ в життю народів: коли вони дійшли вже такого соціального і культурного розвитку, що у них появляють ся „історичні памятки“, тягла і неперервана історична традиція. Тям часом генетична соціологія займаєть ся найбільше часами ранішними, „перед-історичними“, стараєть ся розслідити завязки сусіпного життя і розвиток його форм, починаючи від найбільш простих і примітивних, та висвітлити ті дороги, якими воно приходить до тих складніших форм, в яких різні народи виступають на початках доби, що зветь ся „історичною“ та служить предметом історичних дослідів. В тім ген. соціологія приподоблюєть ся до иньшої такої „перед-історичної“ науки, археології, яка так таки й зветь ся инакше „перед-історією“ („преісторією“). Тільки та ставить своїм головним завданням висвітлення початків матеріальної культури (їжі, одежі, житла, господарства і зноши) і студіює для сього матеріальні останки і памятки сеї культури (струмент, посуду, останки їжі, одежі, житла, похоронів). А генетична соціологія, розслідуючи початки соціальної організації, звертаєть ся до старинних літературних памяток, а ще більше (останніми часами особливо) — до матеріалів етнологічних: до студій над народами, які зістались на низших, так би сказати — перед-історичних ступенях культури і соціального життя. Широко переведені протягом останнього століття досліді й описи побуту

\*) Так дехто і пробував її називати — див. показчик літератури.

таких народів виказали, що майже всі ступени культури і громадського життя можна бачити на яв, перед собою, у сих народів, і коли їх уміючи підібрати і поставити поруч себе, очистивши від ріжних сторонніх додатків, за помічю порівняних етнологічних студій, то ми дістаємо перспективу соціального розвою, дуже ріжнородну, з масою варіантів, яких даремно б ми шукали в історичних наших відомостях.

Трохи, правда, запізно наука взялась до студіювання сих пасербів історії: деякі встигли вже й вигинути під натиском на них європейської „цивілізації“, поки діждались сеї ласкавої уваги. Але все ж таки сі досліді, переведені протягом особливо останнього півстоліття перед війною, уратували, для науки бодай, дуже багато. Заразом вказали вони шлях, котрим належить іти, щоб дійти ясного розуміння доріг, якими вищі культурою народи, так звані історичні, виїшли на ті вищі ступені культурного життя, де вже починаєть ся їх історичне існування, котрим займаєть ся історія, а так звана „філософія історії“ стараєть ся звести до більш менш одностайних, смільних моментів безконечне багатство фактів і подробиць сього історичного життя. Генетична соціологія таким чином пророблює немов вступні розвіді до сеї науки, яка розвинулась півстолітєм раніше, головню під впливами німецької ідеалістичної філософії. Деякі дослідники навіть дивлять ся на соціологію взагалі, як на те саме, чим мала бути та „філософія історії“\*). Але глибока відмінність напрямів новітньої соціології від тої старої, ідеалістичної історії філософії, робить таки з соціології не по назві тільки, а по самому духу і змісту науку глибоко відмінну. В своїх початках (у Конта особливо) соціологія стояла дуже близько до тої ідеалістичної філософії історії — але потім відійшла далеко й пішла нившою дорогою.

Поява і розвиток соціології як науки се діло останнього століття. Правда, коли її починають просто з „Курса позитивної філософії“ Конта, котрий руба поставив питання про неминучість утворення сеї науки (котрий він перший і дав її нинішню назву — „соціологію“), то се виходить трохи занадто формально. Не казати вже, що ідея науки про людське громадянство, як таке, носила ся в гадках учених, які інтересували ся соціальними відносинами, дуже здавна: стара „політика“, що веде свої початки від Плятона і Аристотеля, була властиво вже такою наукою про громадянство, тільки все збивалась на науку про державу, і питання про відносини між громадянством і державою було

---

\*) Особливо замітна, написана з сього становища цікава і цінна книга проф. Павла Барта, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*. З старших дослідників напр. Міль уживав без ріжниці, як ту саму назву, „соціологію“ і „філософію історії“.

для неї центральним. Один з визначних представників цієї дисципліни, англійський філософ Гоббс (1588—1679) висунув і дуже значущий термін для цієї науки — „соціальна філософія“. Але XVIII вік не оцінив відповідно цієї ідеї. У Монтеск'є і Кондорсе, котрих Конт уважав своїми попередниками, знаходимо не багато нового в порівнянні з попередніми „політиками“, і тільки велика революція та викликані нею глибокі політичні й соціальні зміни змусили глибше застановитись над соціальним ладом і основними факторами його розвитку.

„Великий зачинатель ідей“, насичений вражіннями епохи, ґр. Сен-Сімон (1760—1825) в своїх безконечних, безсистемних, часом навіть суперечних з собою писаннях, написаних під вражіннями наполеонівської і реставраційної реакції, доходить до глибоких висновків, які відіграли велику роль в розвитку європейської мисл. \*) Переходячи історію Франції, — ті умови, які привели до утворення феодального режиму, потім його розкладу і організації необмеженої королівської монархії, до революційного вибуху і реставрації, він порівнює її з історією Англії, з англійською революцією і реставрацією, і констатує повну аналогічність розвитку цих двох країв, поставлених, на перший погляд, в такі глибоко відмінні обставини. Це вказує йому на спільність основних сил, які керують історією народів. Форми державної організації, політичні зміни — котрі так швидко проходили в останніх десятиліттях — мають другорядне значіння. Основу становить економічна організація громадянства: право власності, поділ праці, форми продукції і організація суспільних класів, яка з того витікає. „Парламентарне правління тільки форма, а власність — це ґрунт; закон про права і форми правління не мають такого значіння як ті, що утворюють права власності і регулюють їх користання; їх обґрунтування це правдива підстава соціальної будови.“ Поруч цих економічних підстав відіграють в політичних змінах велику роль також ідеї — моральні, релігійні, філософські. Кожда політична система має своє обґрунтування в системі філософській. Політична організація середньовіччя була ділом середньовічних мислителів — духовенства, а розвій позитивного знання, принесеного Арабами до Європи, не менше послужив розкладови феодалізму, ніж визволення міських комун. Про взаємовідносини цих двох категорій сил — економічних і духових, Сен-Сімон не висловлює ся виразно, але часами у нього впривають ся замітки, які признають першнство за факторами економічними: „поступи індустрії мають найбільш позитивний характер“, велика революція мала своєю

\*) Ця духова спадщина Сен-Сімона, незвичайно важна для розвитку європейської мисли середини XIX в., не можна сказати щоб була добре вистудіована. Найкраща праця про неї: G. Weill, Saint-Simon et son oeuvre, 1894.

метою уставленне „індустріальної системи“ і революційна енергія не вичерпаєть ся, поки ся система не закріпить ся (правда, що сю індустріальну систему Сен-Сімон бере широко, включаючи сюди всі продуктивні, працюючі елементи: підприємців, робітників і трудову інтелігенцію).

В кожнім разі ці сили проявляють себе з такою ж постійністю і непохитністю, як сили фізичні. „Хід цивілізації не залежить від нас“. Хід людського духа єдиний і незмінний, великі люде не творять, лише збирають до купи розкидане. Спеціально політичні поці підлягають законности ще більш абсолютній, ніж математичні ряди. Тому тут навіть більше ніж в науках природничих можливе передбачання, виводи на будуще з фактів минулих; добра історія минувшини разом буде історією будуччини людства. Досі вона була чисто літературною роботою, дійсною наукою вона стане тільки тоді, коли почне „координувати факти, і з них виводити загальні закони“. На сих історичних виводах мусить тоді спертись і нова „політика“: вона послугуватиметь ся методами фізики й інших природничих наук і подібно до них ставитиме своїм завданням — з даних фактів передбачати їх вислід. Це й є власне завдання людської праці — людську проникливість наблизити можливо „до передбачання божого“.

Соціальні науки, таким чином зреформовані методом наук природничих, мусять вийти в нову систему „позитивної філософії“, котру Сен-Сімон запроєктував задовго до своєї знайомости з її будучим творцем та своїм учеником Огюстом Контом. В своїх „*Lettres philosophiques et sentimentales*“ він писав, в 1811 р., коли Конт іще був підлітком:

„Окремі науки — се елементи загальної науки, названої філософією; ся наука в своїй пасивній часті являєть ся підсумком (резюме) здобутих відомостей, в часті активній — показчиком нових наукових шляхів і переглядом способів для нових відкриттів і завершень уже розпочатих. Розглядаючи релятивний і позитивний характер науки в її цілости й частях, бачимо, що й цілість і часті з початку повинні були мати характер здогадний (конектуральний), далі мусіли дістати характер на половину здогадний, на половину позитивний, і нарешті вся наука і часті її мають здобути характер можливо вповні позитивний. Ми й прийшли до моменту, коли перший вдатний підсумок окремих наук (*des sciences particulières*) утворить позитивну філософію (*la philosophie positive*).“

Утворити таку систему позитивного знання Сен-Сімону не було дано: його відомости були занадто поверховні, хоч і різнородні, й зачерпнені з других рук. До сього діла взявсь його ученик і співробітник з останніх літ життя Огюст Конт (*Comte*, 1798—1857). Тому що

Конт і Сен-Сімон під кінець розійшлись, Конт і його ученики можливо затушковували ідейну залежність їх праці від Сен-Сімонових ідей; як сказано вже, Конт більш налягав на зв'язок своїх ідей з поглядами Монтескіє і Кондорсе і промовчував Сен-Сімона, а декотрі з контистів навіть навпаки — доводили вплив Конта на Сен-Сімона.\*) Одначе залежність діла Конта від вище наведених ідей Сен-Сімона на підлягає сумніву. Своім „Курсом позитивної філософії“ (6 томів, 1830—1842) Конт сповняв програму „підсумку окремих наук“, поставлену Сен-Сімоном, його побажання бачити „добру історію минувшини людства“, котра б давала прогноз його будуччини, і начеркував нову програму нової науки про суспільність, тої „соціальної фізики“, котра б усталила закони соціального розвою, такі ж певні та непохитні як закони фізики. Тільки — і в сім Конт не додержався на висоті гадок свого учителя, — він упростив його концепцію соціальних факторів. Лишив без відповідної уваги все сказане Сен-Сімоном про фактори економічні, індустриальні, класові, і в основу своєї концепції взяв тільки фактор духовний, психологічний — принаймні в тій більш суцільній частині своєї історії соціального розвитку, котра у нього доводить ся до нової європейської історії.\*\*)

Перед усім уставляє він систему окремих наук, їх „єрархію“ в порядку їх складності — від загальніших і простіших до більш складних, скомплікованих. Се славно Контова „класифікація наук“, яка уставляє їх в такому порядку: математика, астрономія, фізика, хімія, біологія, і за біологією, яка студією устрій і функцій живих, чи органічних тіл, по гадці Конта, мусить бути ще наука, присвячена устроєви, розвоєви і функціям людської суспільності. Сій будучій науці він дав назву соціології, яка її зістала ся за нею, не вважаючи, що такий термін, зложений з двох різнорічних слів — одного латинського, другого грецького, викликав чимало опозиції. Ціла половина Контowego „Курса“ (т. IV, V і VI) присвячена в'ясненню принципів і завдань сеї нової, ним постулірованої науки. В дусі Сен-Сімона сі завдання і методи ставлять ся по анальо-

\*) Про причину розходження Конта з Сен-Сімоном оповідають, що Сен-Сімон був невдоволений, що Конт за-мало рахуєть ся з значіннем релігійного і „сентиментального“ фактора в соціальному житю. Але не кажучи, що Конт в сім напрямі під кінець, в своїй „Позитивній Політиці“ пішов навіть дальше від Сен-Сімона, взявши на себе організацію нової церкви, — він і в своїй „Курсі позитивної філософії“ розвинув як раз найбільше „релігійно-сентиментальну“ сторону людського життя.

\*\*) З написаного про Конта найкращою зістаєть ся популярна праця Д. С. Міля: *Auguste Comte and Positivism*, 1865, 3 вид. 1882.

Дуже старанну монографію про Контovu соціологію написав F. Alengry. *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte*, 1900.

гії з фізикою: як біологія так і соціологія трактують ся як відділи фізики в широкім розумінні слова. Фізика властива досліджує закони неорганічної природи; біологія, або „органічна фізика“, займаєть ся тілами органічними, а соціологія, котру Конт инакше називає „соціальною фізикою“, має досліджувати устрій людського громадянства (що Конт по аналогії з фізикою називає „соціальною статикою“) і його розвій — що він називає „соціальною динамікою“. В сім досліді має вона знаходити оті вимагані Сен-Сімоном тверді й непохитні закони, котрі в соціальному житю мусять бути також як у всякій пиншій сфері природних явищ. Базу в сім приготує для соціології біологія, котрої частину становить „фізіологія мозку“, або психологія, яка аналізує соціальні інстинкти людини (*sociabilité humaine*). Аналіз історичного розвою людства мусить розкрити закони, котрі ними керують. Основною сплюю соціального розвітку являєть ся людський дух: „весь соціальний механізм в останнім рахунку спочиває на ідеях“ (*tout le mécanisme social repose finalement sur les opinions*).

Розвиваючи висловлену досить ясно вже у Тюрго і Сен-Сімона ідею, котру Конт одначе вважав своїм винаходом,\*) він уставляє свою теорію „трьох стадій“, які переходила в своїм розвою мишленне, а з нею і соціальне жите всіх народів: з початку давалось усьому обясненне теологічне (волею і творчістю богів), потім метафізичне (з певних абстрактних первооснов) і нарешті думка стає на позитивний ґрунт: шукає реальних законів, себ-то фактичного звязку явищ в їх розвитку і співіснуванню. Відповідно сьому Конт ставив черговим завданням науки поставити на ґрунт „позитивної філософії“ і студіюванне соціального людського життя та згідно з її вислідами його організувати. Прикметами позитивного дослідю він уважав: обективизм, себто підпорядкуванне гадок предметови дослідю, реальність досліджуваних явищ, їх певність і можливість перевірки, точність до-

\*) У Тюрго напр. знаходимо такі гадки, які потім лягли підставою системи „трьох стадій“ Конта: „Поки не усвідомлена була залежність фізичних явищ, зовсім натурально було думати, що вони творять ся якимись розумними істотами, невидимими, але подібними до нас — до кого ж вони могли бути подібні инакше? Таким чином все що діяло ся по-за волею людей одержало свого бога, а страх і надія привели до релігійного культу. — Потім коли філософи порозуміли недорічність сих байок (про богів), але ще не мали доброго знання природних наук, вони стали толкувати явища абстрактними виразами, як „ества“ (*essences*) і можливости (*facultés*) і трактували їх так наче б то були якісь істоти або нові боги, що прийшли на місце давнійших. І тільки геть пізнійше, з спостережень механічного впливу тіл на тіла, з сеї механіки виведено нові гіпотези, які можно було розвивати математично і провіряти експериментально.“

сліді і свідомість релятивності його результатів — тому що явища кінець кінцем пізнають ся нами не в своїй абсолютній істоті, а в їх відносинах між собою і в відносинах до обсерватора чи дослідника.

Виходячи з сих принципів Конт начеркує в своїм курсі образ розвою людського життя і його перспектив в будучности.

Вихідною формою соціальної організації, *association élémentaire*, являється сім'я; се соціальна одиниця, дана природними (біологічними) умовами. Вона опирається не на поділі праці — основним принципі соціальної організації, „який в сім'ї проявляє себе тільки в деякій мірі“, — а на інстинктах людської симпатії. Ті різниці і нерівності, які існують в сім'ї, виявляються в підпорядкованню жіночого елемента мужському, і дитинячого покоління батьківському: при всіх змінах форм сім'ї власть чоловіка над жінкою і батьків над дітьми мусить з'являтися завжди; підкопування сім'ї якими небудь теоріями Конт вважає симптомом соціальної анархії.

З сімей виростають племена, з племен народи. Виходячи за рамки сім'ї, людські одиниці підпадають уже впливам соціального процесу, глибоко відмінного від біологічного існування. Супроти одиниць суспільність являється самостійною силою, взаємовідносинами одиниць і поколінь обмежує вона впливи законів фізіологічних, включно з психологічними, і розвивається по своїм власним законам соціальної динаміки. Першим і основним таким соціологічним законом являється закон прогресу, від котрого не може ізолюватися ніяка соціальна сфера: як в статичній так і в динамічній громадянстві існує внутрішня зв'язь між усіма частинними його рухами. Дає напрям цьому рухові, як ми вже знаємо, людський дух. Біологічні умови соціального життя (*milieux biologiques*): раса, фізичні прикмети території, клімат — мають другорядне значіння, прискорюють або затримують його розвій, але не впливають на його напрям. Так само другорядне значіння має соціальна конкуренція, яка виникає з наможення людности і з тим зв'язаного попитом за життєвими засобами, поділу праці і кооперації. Історія громадянства се історія людського духу; еволюція духовна і соціальна покриваються обоюдно. З кожного духового піднесення виникає ініціатива в інших сферах соціального життя — мистецтві, політиці, індустрії. Тому з духового життя починається революція і реформа; одинокий спосіб реформи — се реорганізувати насамперед думку, щоб потім перейти до обичаю, і нарешті до інституцій.

Однак сила духу також не безмежна: як усе матеріальне він підлягає фізичним законам, як закон інерції, діланія і протиділанія, й ін. Тому помилкою являється віра в безмежну силу індивідуальної

ініціативи, спеціально — впливу законодавця: він може тільки підтримувати спонтаничний хід соціального процесу, а не затримати, не змінити його напрям.

На історичних прикладах першої, релігійної стадії соціального життя людства Конт старається показати все се конкретно. Він розділяє сю стадію на три ступені: фетішизму, політеїзму і монотеїзму, і показує на кождім ступені, як певному ідейному світоглядові відповідає певна соціальна система. Фетішизм полягає на єдиному можливому для примітивної людини трактуванню всього доохрестного як індивідуальних істот, укритих у всіх, навіть, на погляд, бездушних річах. З сього витікає пошана для користних для її прожитку звірят, привязанне до рідної землі, з тим до хліборобства. Сей многоважний поступ господарства треба толкувати з духових мотивів: поясненне збільшенем людности і запотрібованнем поживи не годить ся, бо психологія показує фальшивість виводу адібностей з потреб. Що до соціальної організації, то вона в сій добі не виходить властиво за рамки сімї. Священничої верстви ще нема, тільки різні чародії. Мистецтво слабо розвинене, в нім нема ще творчої фантазії, яка виявляється в політеїстичній добі.

Культ небесних тіл творить перехід до політеїзму — релігії ширшої, яка об'єднує більші круги людности спільними віруваннями і спільним підпорядкуванням божеській силі, творить нації, держави і патріотичну свідомість. Але різниці в релігійних віруваннях, в божествах приводить до війн, — старинні війни всі мають до певної міри релігійний характер. Вони витворюють невірність, а з невірництва виростає розкіш, жадність і соціальні нерівності. В організації влади з початку теократія, панування священничих верств, але що наслідком многобожності вона не консолідується, то у різних народів (Греків, Римлян і ин.) перевагу бере власть світська, військова, що але відбивається на моральності громадянства. Натомість найвищого розцвіту доходить мистецтво.

Доба монотеїстична — європейське середньовіччя — дає єдине священство, завдяки католицькій церкві, для котрої Конт не знаходить слів подиву і поважання, вважаючи її діло верхом політичної мудрости людства. Утворений нею розділ влади світської і духовної і самостійність церкви дали незвичайно користні наслідки для соціального розвитку. Релігія обмежила війну, облекшила класові нерівності, спеціально невірність. Мистецтву дала етичний зміст і т. д.

Таким чином на сих трьох світах: примітивнім, античним і середньовічним Конт послідовно переводить свою теорію залежности соціального процесу від ідеології. В характеристиці нової доби, приближно



від XIV в., вона не переведена так послідовно. В порівнянні з суцільною, закінченою будовою європейського середньовіччя сі п'ять століть Контови представляють ся добою розкладу і анархії, в котру внесе лад тільки будуча доба позитивизму. З трьох „серій“ явищ, які виступають при кінці середньовіччя — індустріальної, естетичної і науково-філософської, ся остання тратить привабливу їй ініціативну, провідну роль. Порядок залежності змінюється, напрям дає індустріалізм, який завдячує своєю енергією повному визволенню підданих. Провідну роль філософія починає брати з XVIII в., а повне пановання її прийде з добою позитивизму, дорогу котрому Конт промонує своєю творчістю. Загалом же характеристика сеї „метафізичної стадії“ випала у нього далеко менш послідовно і ясно, ніж стадії попередньої.

Сю Контову концепцію історії соціального розвитку людства приходиться ся оцінювати тепер дуже негативно, але сама ідея науки про суспільність як таку, і побажання „позитивного“ розслідування явищ соціального процесу були починком плідотворним. Йому пощастило захопити безпосередньо по своїм проголошенню двох визначних англійських мислителів, котрі дали дальший розвиток ідеям Конта. Джон Стюарт Міль в своїй „Системі логіки“ (1842) піддав ближнему розборови питання про метод дослідження соціальних явищ, поставлене Контом, і поставивсь прихильно до його постулатів. А Герберт Спенсер, оден з найвизначніших філософів нової доби (1820—1903) самостійно переробивши основні ідеї Конта\*), з далеко більшим апаратом відомостей з сфери органічного життя, з соціальних наук, і спеціально з етнології\*\*), узявсь до будови нової системи соціології. З початку дав начерк „Соціальної Статіки“ (1851), де вже ясно виступають основи системи, розвинені потім в студії про „Соціальний Організм“ (1860) і положені в основу його грандіозної „Системи синтетичної філософії“, котру він почав публікувати з 1860 років, немов в розвиток ідеї „Курса позитивної філософії“. В ній Спенсер присвятив багато місця соціології,\*\*\*) окремо в спів-

\*) Він заявляв навіть, що зовсім незалежно від ідей Конта почав свою працю; але вплив Конта на неї тим не менш очевидний.

\*\*) Конт навпаки найсильнішим був в математиці і точних науках, але взагалі трагічні обставини його особистого життя і різні обгострені ними дивацтва рано припинили його працю над поширенням і поглибленням своїх відомостей, так що успіхи експериментальних наук в другій четверті XIX в. пройшли поуз нього.

\*\*\*) Ся „система“ зложила ся з таких частей, чи ціклів: „Основні принципи“, „Основні біології“, „Основні психології“, „Основні соціології“ і „Етика“ — разом десять томів, що виходили по малу протягом 30 літ (1862—1893). Перший том „Основ соціології“ (Principles of sociology) вийшов 1876 р., третій в 1893.

робітництві з кількома помічниками випустив серію томів „Описової Соціології“\*) і популярний виклад „Студювання соціології“ — загальні замітки про те як належить підходити до цих студій. Всіми сими прямими і своїм великим авторитетом він значно посунув соціологічні студії, і незалежно від слабших сторін свого методу дав могутній імпульс розвитку нової науки — так що властиво від Спенсерових праць, від його „Основ Соціології“ особливо, можна рахувати існування соціології як конкретної науки Тому мусимо спинитись над тім головнішим, що він вніс сюди.\*\*)

Перед усім треба підчеркнути се, що Міль і Спенсер внесли важну поправку в Конткову систему наук, вказавши на важне значінне психології в досліді суспільного життя. У Конта, котрий мішав її з т. зв френологією (теорією про залежність психіки людини від форми черепа), психологія фігурувала як галузь фізіології, чи біології, з доволі скромною і неясною ролюю. Міль і потім Спенсер визначили сій науці місце між біологією і соціологією, як фундаментові соціології, і в реальнім переведенню своєї системи генетичної (чи дінамичної) соціології Спенсер так багато дав місця психології примітивної людини, її віруванню і світоглядowi, як основі соціальних форм, що його „Основи Соціології“ дійсно являлись органічним продовженням „Основ Психології“\*\*\*).

При тім все він виходить з психології людської одиниці, і вважає можливим соціологічну систему виводити априорно, дедуктивно: в психологічних прикметах примітивної людини знаходити принципи соціальної

---

\*) З сеї колекції — *Descriptive Sociology or groups of sociological facts*, вийшло 8 томів (1873—1881); вона зісталась незакінченою (поодинокі томи присвячені Австрії й Франції, народам азійським і американським, і племенам примітивним, „найнищим“, *lowest races*). Накликування до продовження сеї праці спільними силами етнологів і соціологів, щоб мати для людських пород щось подібне як Бремове „Житє звірів“ для звірят, досі зісталась без успіху. Тому приходить ся звертатись і до старійшої колекції, в котрій також і описовій соціології уділено було багато місц. Се *Anthropologie der Naturvölker* Т. Вайца (Th. Waitz), її вийшло 6 томів в 1859—1870 рр.: народи Африки, Америки й океанських островів (останній том оброблений Герляндом, який випустив і нове виданне, 1877). Новіша систематика описового матеріалу зроблена була французьким етнологом Шарльом Летурно в ряді монографій, вчислених в показчику літератури. Але вони займають посереднє місце між систематикою матеріалу і порівняними студіями, і тому властиво не вдовольють ні одному ні другому завданню.

\*\*\*) Краща праця про Спенсера: *David Duncan, The life and letters of H. Spencer*, London, 1908. Короткий витяг з його праць (за винятком тих що вийшли пізніше): *F. H. Collins, An Epitome of Synthetic philosophy*, London, 1889. Детальний перегляд Спенсерових соціологічних ідей і їх рефлексів в пізнійшій літературі, з критичною оцінкою, в згаданій праці Барта (с. 10).

\*\*\*\*) Новіша дискусія на тему систематики наук в *Anales de l'Institut intern. de Sociologie* т. XIII (1911).

організації. Зближуючись з Контом в тім, що рішаючи ролю в соціяльній конструкції признаєть ся духовим функціям людини, Спенсер рішучо розминаєть ся з ним в сім признанню осповного значіння одиниці. Тим часом як у Конта, який стояв під впливами французької реакції першої половини ХІХ в., головне значінне має людський колектив, суспільство, яке розвиваєть ся по своїм власним законам, опановує людину зараз же за межами сімї і вповні підпорядковує своїм інтересам, — Спенсер зістаєть ся вірним індивідуалізови старої англійської ліберальної „натуральної свободи“, клясично сформульованої Адамом Смітом. Обстоє „природні права“ одиниці, її рівноправність і свободу від регламентації держави, від деспотії суспільности. В своїй „Соціяльній Статіці“ він так формулує сей свій основний принцип (проголошений Льюком): „кожда людина має право на повну свободу уживання своїх здібностей, без нарушення такої ж свободи, яку має кожда пньша людина“, і з незначними відміннями сей принцип повторюєть ся потім в його пізнійшій системі. Правда, в своїх „Основах Соціології“ (§ 10) він признає факт обопільного впливу: не тільки людських одиниць на суспільність, але і навпаки — суспільности на людські одиниці. Тим не менше в конкретнім переведенню своєї соціологічної концепції він зістаєть ся на ґрунті дедукції соціяльних відносин з індивідуальних прикмет людини.

Се приводило його до суперечности з біологічним принципом, положенням в основу сеї концепції — власне з поглядом на людське громадянство як на організм, що становить другу основну прикмету соціологічної системи Спенсера. В своїх соціологічних студіях він стояв під дуже сильним впливом перших реальних поступів біологічної науки в дослідах над органічною тканиною, над кліткою як живим атомом органічної будови рослин і звірят, і звязаною з тим системою „фізіологічного поділу праці“ в живих організмах. Відкриття в сій сфері, зроблені в 1820-х, 30-х і 40-х рр., дали напрям сій провідній ідеї Спенсера про громадянство. Він викладає її вже в першій своїй праці про соціяльну статіку, обґрунтовує в спеціяльній студії про „Соціяльний Організм“, і потім кладе в основу своєї соціологічної системи, переводячи аналогію між соціяльною людською будовою на різних степенях її розвитку з ріжними родами організмів. Гадка сама по собі стара: всі ми знаємо латинську байку, вложену в уста представника римської аристократії, в науку збунтованому плебсови, про подібність людського громадянства до людського тіла, в котрім ріжні кляси і ґрупи сповняють ріжні функції, і тільки в своїй кооперації можуть задовольати свої інтереси. З новійших „політиків“ сю аналогію розвивав напр. Гоббс. Але перший Спенсер, опираючись на даних біології, попробував глибше

і детальніше використати сю аналогію. Прирівнюючи людську родину до живої органічної клітини, наростання соціальної організації з „орди“ до „племені“, з „племені“ до „народу“ порівнював він з біологічним ростом організму, зверхні покрову тіла — з оборонною воєнною організацією примітивної скучини, внутрішню тканиву (ентодерму) з внутрішньою мирною організацією, зверненою на добування всього потрібного для життя, і т. д.

В зв'язку з таким біологічним, натуралістичним розумінням громадянства і його розвитку, що являється характеристичною прикметою Спенсерової соціологічної концепції, стоїть проклямований, або краще сказати — розроблений ним спеціально в приложенні до соціального людського життя — закон еволюції. Це закон світового життя, неорганічного і органічного. Лямарк його проголосив в приложенні до органічного життя, як вічний перехід від простішого до складнішого. Спенсер бачить його так само і в механічній руху всесвіту, і в органічній житю, починаючи від його найнижчих форм, і в соціальних формах людського життя, в духових його проявах. Це нова, більш загальна, більш універсальна формула того, що Конт формулював як загальний закон прогресу в людських громадянстві. Закон сей витікає з загальної тенденції постійного припоровлення (припасування) внутрішніх відносин до зовнішніх, а виявляється в неустійній диференціації й інтеграції, або пнакше — в постійній поступі необмежаної однастайности в напрямі до внутрішньої об'єднаної і зв'язаної різномодности. Докладніше — се вічне прогресованне механічно зв'язаного агрегата більш менш однородних, гомогенних складників до внутрішньої зв'язаної системи урізномоднених складових частин. Коротко — від агрегата до системи. В сфері механічній чи біологічній і так само в сфері людського соціального або культурно-духового життя: в мові, в творчості, в науці, всюди Спенсер бачить повторенне сього принципу: нестійности однородного (*instability of the homogeneous*) і його нестримної тенденції перетворення в суцільну різномодність виразно відокремлених, але внутрішньо зв'язаних частей (*First Principles* § 127 і дд.).

Се натуралістичне розуміння соціального процесу і трактування суспільности як організму, на основах біології, зробили сильне вражіння на сучасників. Доба стояла під знаком біологічних інтересів: дослідники і ще більше — широкі круги громадські захоплювались ними. Великі відкриття Уолеса і Дарвіна, що ствердили принцип еволюції, виставлений Лямарком, фактами більш яскравими і проречивими, а головню — були піднесені громадянству Дарвіном з такою геніяльною ясністю і логічністю, в багатьох пунктах відповідали Спенсеровим концепціям, потверджували їх біологічними фактами, а і ще більше — психологічно їх під-

тримували.\*) Спенсер, виступаючи з своєю першою соціологічною працею за кілька літ перед появою „Походження породи“ Дарвіна (с. 245), виходив з еволюційних тез Лямарка, — не так різких і натуралістично-непримирених (Лямарк стояв на принципі активного пригноблення одиниці до оточення, своєю працею і уживанням своїх органів, тим часом як Дарвін висував стихійну силу природного добору, через автоматичне виживання одиниць, випадково наділених природою якоюсь прикметою, корисною в боротьбі за існування). Тим не менш уже в тій першій праці Спенсер дуже різко підкреслював улюблений пізнішими дарвіністами принцип боротьби за існування, як у звіринім так і в людськiм життi, а також і природного добору — того що він до появи Дарвінового твору називав „дисципліною природи“, а потім прийняв Дарвінів термін „natural selection“, і ці ідеї мали потім великий вплив в розвою соціологічної гадки.

Тим часом як Дарвін, та й інші натуралісти по спеціальності взагалі дуже не скорі були переносити зроблені ними біологічні помічення на даляко складніші людські соціальні відносини, — навпаки (як сам Дарвін) виразно відрізняли біологічну базу людського громадянства від дальшої етичної еволюції його,\*\*) — Спенсер і його однодумці були далеко рішучіші в своїх соціологічних виводах з цих біологічних помічень. Уже в своїй першій праці, вважаючи принцип природного добору корисним для суспільності, тим що він усуває нездібних, укорочує їх страждання і запобігає передачі потомству їх нездібностей, Спенсер відкидав всяку опіку держави чи громадянства над слабкими і непристосованими, і ще з більшою рішучістю виступав в своїх пізніших працях против всякого примішування етичних мотивів до соціальної організації. Подібний вплив — опозиції всяким ідеалістичним концепціям, щоб вони не замаскували ясного і твердого біологічного процесу і не засмічували його впливів всякого роду перепонами, — „дарвінізм“ робив і на багатьох інших дослідників, які обстоювали необхідність і неминучість боротьби за існування в її найбільш грубих і неприкрашених формах, включно до аполіогії війни, як корисної форми натурального добору\*\*\*).

\*) Нагадаю дати головніших з соціологічного погляду праць Дарвіна: *Origin of species by means of natural selection* 1859 p. *The variations of animals and plants under domestication* 1868. *The descent of man, and selection in relation to sex* 1871. *The expression of the emotions in man and animals* 1872.

\*\*) Походження людини, ч. III гл. 21.

\*\*\*) Оцінка цього „соціологічного дарвінізму“ який не треба змішувати з дарвінізмом природничим, напр. в працях: H. Ziegler, *Die Naturwissenschaft und die sozialdemokratische Theorie*, Stuttgart. 1894. A. Rupp in, Dar-

І от ся натуралістична концепція Спенсера, і спеціально — його органічна теорія суспільности в сих біологічних настроях знаходить відгомін, спочуте і дальшу розробку. Цілий ряд визначних соціологів — як Шефле і Лілієнфельд в німецькій літературі, Фульє, Узуле, Ворме в французькій постарались повнійше розвинути вказані Спенсером аналогії суспільности з живим організмом, усунути допущені ним крайности (як його незвичайній індивідуалізм, негачія суспільного колективу як творчої організаційної, регулятивної сили, і т. п.)\*) Але і в сих поправлених формах метод студіювання громадських відносин і його еволюції за помічю аналогій з організмами не стає певнішим зрядом соціологічного дослідю. Критики справедливо вказують в сих приподобленнях натягання, перемішання подібностей органічної будови з подібностями функціональними, і т. д. Всі ці дані Спенсером і його наступниками порівняння мирного правління з симпатичними нервами, а воєнного — з хребетними, воєнної організації з поздовжними м'язами, а економічної з поперечними, можуть мати всякий інтерес\*\*) — але за підставу до якихось виводів чи постулатів в сфері соціальної статіки і динаміки їх брати дуже ризиковано. Досить сказати, що напр. Спенсер, як серйозний аналітик, сам не міг рішити, що взяти в сім людським організмі за органічну одиницю, котра б відповідала клітці звіриноного організму: чи окрему людину, чи сімю, чи людську скупину, і кінець кінцем ухопив ся за компромісну гадку Генрі Мена, що одиницею в стариннім суспільстві була сім'я, а в суспільстві новім — людська одиниця (P. S. § 320). Коли вже в такім основнім питанню не можна сказати нічого певного, і приходить ся для такої основної, незмінної річи як клітина брати раз людську одиницю, другий раз людський комплекс, то яка вже постійність і точність можлива буде в виводах з таких хитких преміс?

Глибше і позитивнійше значінне для розвою соціологічного мислення мала ідея еволюції, приложена до соціологічних явищ і *postulatus* und *Sozialwissenschaft* (Natur und Staat, II), Jena, 1903. P. Kropotkin, *Die gegenseitige Hilfe*, 1904. J. Novicov, *La critique du darwinisme social*, Paris, 1910, etc. Особливо спопуляризував і звальфаризував сей „дарвінізм“ Фр. Ніче (Nietzsche) своєю проповідю *Übermensch-tства*. В соціології одним з найбільш невлаганих оборотців „соціал-біологічного“ напрямку виступив W. Schallmayer, *Vererbung und Auslese in ihrer sociologischen und politischen Bedeutung*, Jena, (2 вид. 1910). Новіша праця на сю тему F. Meyer-Leyer, *Die Zähmung der Normen* (див. показчик).

\*) Див. в показчику літератури: Лілієнфельд: Гадки про соціальну науку будучности, Шефле: Будова і житє соціального тіла, Узуле: Сучасне громадянство; Фульє: Сучасна соціальна наука; Р. Ворме: Організм і громадянство.

\*\*) Детальний перегляд всіх сих аналогій і оцінка їх в книзі Барта, який сам стоїть на тім, що громадянство се організм, але духовий (*geistiger Organismus*).

довно переведена Спенсером в його „Системі“. Вона була підтримана з одного боку дарвінізмом, з другого боку — з ними хронологічно зійшлась і оригінально скомбінувалась певна могутня еволюційна концепція — матеріалістичне розуміння історії Маркса і „марксистів“.

Вона видвинула на перший план і розвинула ту другу серію соціальних факторів, котру поруч ідейних (психологічних) поставив був, і навіть схильний був надати їй переважну ролью Сен-Сімон\*), а лишив на другім плані Конт, видвигнувши на перший організаційну роль ідей.\*\*) К. Маркс, який взагалі багато взяв з ідеології Сен-Сімона, также різко і односторонно, як се зробив Конт з фактором психологічним, розвинув в систему діяння фактора економічного. Сен-Сімон, який відчув значіння обох, але не зміг скомбінувати в одній суцільній системі вплив обох сих категорій соціального процесу, зістав ся праотцем обох сих методів толкування соціального розвою — з тенденції ідейних (психологічних) і матеріалістичних (економічних), які й досі ще не знайшли вдоволяючого синтеза в соціологічній науці. Протів Конткової концепції ідеї, як останнього регулятора „соціального механізму“, Маркс виставив ще льогічніше, з усею послідовністю гегеліянської влучки сконструовану і переведену теорію залежності соціального процесу від організації продукції. В його полемичній статі протів Прудонівой *Système des contradictions économiques*, написаній 1847 р., пять літ після закінчення Контового „Курса позитивної філософії“, ми стрічаємось уже з сими далекосяглими афоризмами, які провіщали нову систему соціологічного мислення: „Люде які укладають соціальні відносини відповідно до своїх способів продукції, так само укладають принципи, ідеї й категорії відповідно своїм громадянським відносинам.“ „Ручні жорна дають суспільність феодалних поміщиків, паровий млин дає суспільність індустріальних капіталістів.“ „Політичне так само і цивільне право тільки проклянуть і протоколюють волю економічних відносин.“

Дванадцять літ пізнійше, в оден рік з появою „Походження пород“ Дарвіна, сього евангелія біологічної еволюції, появляеть ся не меньша важна для дальшого напрямку соціологічної мисли декларація того, що потім, в устах Енгельса, дістала свою пізнійшу назву „матеріалістичного розуміння історії“, або історичного матеріалізму — назва безсумнівно дуже мало відповідна, але кращої для неї так і не видувано: пропонувано такі назви як „історичний економизм“, „економічне“, або „технічно-економічне розуміння“, — але кінець кінцем імя не має

\*) Див. вище с. 11—12.

\*\*\*) Хоча в аналізі нової доби європейської історії не витримав сеї теорії — див. вище с. 17.

особливого значіння. Важний був зміст нової формули, висловлений досить ясно і недвозначно в передмові до книги Маркса „Критика політичної економії“, випущеної в 1859 р.:

„В соціяльній продукції свого життя люде підпадають певним, необхідним, від їх волі незалежним відносинам, відносинам продукції, які відповідають певній стадії розвитку їх матеріяльних продукційних сил. Сула відносин продукції творить економічну структуру громадянства, реальну базу, на котрій потім підіймаєть ся юридична і політична надбудова, і їй (сій базі) відповідають певні форми соціяльної свідомости. Форми продукції матеріяльного життя дають напрям соціяльному, політичному і духовому житю взагалі. Не мишленне (свідомість, Bewußtsein) людини рішає про її бутє, а навпак — її соціяльне бутє (gesellschaftliches Sein) рішає про її мишленне. На певнім ступени свого розвитку матеріяльні продукційні сили попадають в конфлікт з сучасними продукційними відносинами, або — відносинами власницькими (се тільки юридичний вираз для них), в котрих вони обертались — тоді наступає революція. З переміною економічної підстави змінюєть ся вся велитєська надбудова, чи повільнійше, чи раптовоїйше. Оглядаючи сі зміни треба все розрізняти сю матеріяльну зміну, котру можна констатувати чпосто по природничому, — і форми юридичні, політичні, релігійні, мистецькі або філософичні — взагалі ідеологічні, де люди свідомі сього конфлікту і його побороють.“

В пізнійшій праці (Капітал, т. I) читаємо таку характеристичну примітку, яка може служити до зрозуміння сеї провідної гадки, котра так і не знайшла докладнійшої своєї деталізації в працях Маркса:

„Детеперішня історіографія дуже мало вистудіювала розвій матеріяльної продукції, себ то підставу всього суспільного життя, а з тим і всеї дійсної історії, — але принаймні передісторичні часи поділено на періоди — камінний, бронзовий і залізний, на підставі природничих, а не так званних історичних дослідів, на основі такого матеріялу як інструменти і зброя.“

З сього можна собі приблизно уявляти, як представлялась Марксови „дійсна історія“ матеріяльного розвитку людства, а з тим і всеї юридичної і культурно-історичної подбудови. На жаль, ні він сам, ні хтось з ближших його однодумців не попробував зложити таку історію, ні навіть — ширше і послідовнійше виложити і умотивувати сі погляди, подані в таких лякопичних афоризмах.\*)

\*) „Справедливість вимагає додати“, завважає оден з найвірнійших прихильників сеї матеріялістичної концепції — А. Льоріа, „що обидва письменники (Маркс і Енгельс) виставили — сеї новий напрям соціології — скорше як



Скінчилось, як знаємо, на популяризації Енгельсом праці Морґана, яка дала огляд перших ступенів соціального розвитку не стільки з економічного, скільки біологічного становища — як признав се сам Енгельс.\*) Під впливом спенсерівського натуралізму „марксистів“ на місце еволюції форм „матеріальної продукції“ видвинули як основну рухову силу соціальної еволюції економічні антагонізми, витворені розвитком власності, і класову боротьбу, ними викликану. Дуже правдоподібно, що на сю теорію вплинула Спенсерова концепція, розвинена в його „Статіці“, — але безсумнівно, що розвинена Дарвіном перспектива одвічної боротьби за існування в звіриному світі рішучо вплинула на поглиблення сеї концепції й її перенесення в основу розуміння соціального процесу. „Дарвінізм“ і „марксизм“ перешли ся в розвиток дальшого соціологічного мислення нерозлучно. Ось як характеризує сей процес італійський соціолог Енріко Фері в своїй книзі: „Соціалізм і сучасна наука (Дарвін — Спенсер — Маркс)“: „Дарвінізм пояснив весь механізм зоологічного розвитку родів боротьбою за існування. — Так само марксистський соціалізм звів механізм соціального розвитку до закону класової боротьби, і не тільки вказує на нього як на укритий імпульс і одноклий науковий ключ до історії людства, але дивить ся на нього як на ідеал і неминучу норму політичного ідеалізму.“

Якоїсь визначної соціологічної системи, написаної з становища „історичного матеріалізму“ властиво нема й досі. Найповнішим виразом його вважають ся праці італійського професора Ахіля Льоріі. — Резюмовані в короткім і доволі поверховнім курсі соціології, що завдяки сьому своєму матеріалістичному освітленню здобув велику популярність і був переложений на різні мови.\*\*) Праці сі написані з вище вказаного становища класової боротьби і антагонізмів, викликаних власністю.

Але не впливши ся в якусь конкретну систему ідеї матеріалістичного, чи економічного розуміння історії пішли широко в науковий оборот і сильно скріпили ті тенденції до висвітлення економічних факторів політичних і соціальних процесів, які й незалежно від марксизму підіймали ся з різних сторін. Особливо се замітно було в науковій німецькій літературі, де так глибоко закорінені були ідеалістичні толкування історич-

догмат, не шукаючи для нього солідних і позитивних доказів. Вони лишили свою тезу абсолютною також без якогось льогічного оправдання і за краще вважали загородити ся непреступним валом аксіом. В сім — принагідно кажучи — лежить ріжниця, або ґрунтовна низшість провідників нової соціологічної школи в порівнянні з основоположниками попередньо обговорених напрямів“ (контівського і спенсерівського).

\*) Див. нвше, с. 38.

\*\*) Див. в показнику літератури.

ного розвою, ще раніше від Контової системи, в добі розвитку філософського ідеалізму. Ідеї Конта про потребу сотворення нової соціологічної науки не знайшли тут відгому, так як у Франції, Англії й Америці, тому що тут була вже аналогічна „філософія історія“, побудована, як і Контова система, на принципах панування ідей і прийнята досить широка. Уже при кінці століття, на міжнародньому паризькому конгресі „научання соціальним наукам“ (1900) німецький економіст Лексіс констатував, що „соціологія в Німеччині ще не здобула того місця, яке б їй належало, і тут скептичними очима задивлюють ся на її сферу, завдання, методи: все се ще мусить бороти ся з критикою.“ І Льюріа, в передмові до німецького видання своєї соціології (1901) цитуючи сю заяву, потверджував з свого боку індиферентне, або й негативне становище німецьких учених „до того блискучого руху, який викликала соціологічна думка в Західній Європі й Америці“, та всловлював жаль, що своїми студіями історичними та суспільно-економічними — развиненими в Німеччині більш ніж де, вона не підтримує і досі нової науки.

Потреба певного синтезу наук, які займають ся різними сторонами суспільного життя: суспільна економія й історія господарства, історія культури й історія права, філософії, релігії, — себто того що Конт означав як завдання соціології: координації соціальних наук в вишуканню законів соціального розвою, — в Німеччині відчувала ся живо. Але підходи до сього синтезу робились тут не стільки згори, дорогою автономної соціологічної науки, скільки від тих соціальних наук, які з різних сторін приходили до основних проблем соціальної статіки і динаміки, вживаючи Контової термінології. Потреба студій, які б об'єднували досліди в різних сферах соціального життя і досягнені ними результати, уявлялась все яснійше: мусіли вестись студії над людського суспільністю яко такою, а сумованне самих результатів, досягнених поодинокими соціальними дієцплінами, їх не могло заступити. Але все таки переважав і переважає в Німеччині таки й досі сей напрям студій — від поодиноких дієцплін.

І от не входячи в бібліографію сеї величезної літератури, яка розвинулась тут протягом останнього півстоліття (почасти вона вказана нижче, в показниках літератури), я хочу тут підчеркнути, що під зазначеними вище впливами теорії біологічної еволюції, з одного боку, з другого — рефлексії історичного матеріалізму, старі улюблені підходи німецької історично-філософичної думки до соціального процесу від філософії, релігії, культури, права переходили все більше на ґрунт економічний, студій народного хазяйства. В сім напрямі впливали з одної сторони — все плідніші досліди над історією господарства,

з другої — порівняв студії права й культури, які втягали в свою сферу все більші запаси етнольогічного матеріалу. Поява німецьких коловій з кінцем XIX в. й розширення заморських інтересів незвичайно сильно вплинуло в сім напрямі. Не без значіння були також і підчеркнені вже Марксом, в наведеній цитаті, нові методи історичного досліду, принесені преісторією: досліди, які велись, в залежності від прикмет матеріалу, над формами продукції перед усім. Всім отсим пояснюеть ся, що хоч соціологія як така не стала модною наукою в Німеччині і в XX століттю, то для вяснення історії соціального процесу (генетичної соціології) зроблено там в останніх десятиліттях не менше, а навіть більше ніж в літературі англійській і французькій, — з становища не тільки старого, ідеалістичного, або психологічного, як його краще буде назвати, але також і з становища економічного.

Психологічний напрям, видивгнений Контом, не здавав своїх позицій. У Франції він був підтриманий цілим рядом блискучих праць по історії культури, таких як Тена — в історії літератури, Фюстель-Дуляжа — в історії соціальній; в соціології мали визначний вплив особливо праці Тарда — висунені ним принципи повторювання, імітації і сугестії\*). В Англії сей психологічний напрям був розвинений в цілім ряді праць по історії примітивної культури — Леббока, Тейлора, А. Лянґа, а новітшими часами Фразера — найвизначнішого з сучасних дослідників психології вірувань. В Німеччині нові дороги сим студіям вказала часопись заснована 1860 р. двома дослідниками — одним філософом, другим лінгвістом, для висвітлення соціальної психології в тіснім звязку з порівняним язикознавством.\*\*). Він був підтриманий особливо Вільгельмом Вундтом, фундатором новітшої експериментальної психології.

Натураліст, фізіолог по спеціальности, він дав нову систему психології, на фізіологічній підставі, звернувши при тім спеціальну увагу на аналогії психології звірят і людини — особливо на їх соціальний інстинкт\*\*\*). Переглянув на сій основі закони людського мишлення (Льогіка, 1880-3), потім зайняв ся аналізом і історією моральних і релігійних ідей, та мовою як виразом психічного життя. Одна за другого виїшли його великі праці: Етіка (1886), Система Філософії (1889), а з кінцем

\*) Див. в показчику праці Тарда, Ле-Бона, і новітшу книгу Бошара: пробу „тардиста“ привести до згоди сі погляди з економічним толкуваннем історії.

\*\*) *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal, виїшло двадцять томів з 1860 по 1890 р.

\*\*\*) *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele*, 1863. два томи, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1874, *Untersuchungen zur Mechanik der Nerven und Nervenzentren*, 1871 і 1876, 2 томи, *Grundriss der Psychologie*, 1896.

1890-х рр. він приступив до великої праці про психологічні підстави еволюції мови, включивши її в свою систему „соціальної психології“. Яка перейшла потім в систему динамічної соціології на психологічній підставі. Сей великий твір — третя велика система динамічної соціології, після Контової і Спенсерової, носить назву „Народної Психології“ (Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte). В 1900 р. вийшла перша частина, присвячена мові, в 1905—6 рр. друга — „міт і релігія“: в нових виданнях, вони розрослись на 6 великих томів, присвячених психологічній еволюції людини (томи перший і другий — мова, третій — мистецтво, четвертий, пятий і шестий — міт і релігія). Мабуть з огляду на таке розростання сеї праці Вундт перервав її, щоб дати суцільний, більш популярний начерк цілої еволюції людства з своєї „народно-психологічної“ точки погляду, так би сказати — не в прямо-вісних (вертикальних) прорізах, а в горизонталях — характеризуючи людське життя по епохам з погляду матеріальної і духової культури та соціальної організації. Так появилсь в 1912 р. його „Елементи народної психології“, або як краще характеризує сю книгу підtitул: „основні лінії історії психологічного розвитку людства“\*) — книга цінна масою цікавих помічень і узагальнень.

Після цього Вундт вернув ся до продовження свого великого курсу й випустив в 1917 р., як сьмий і восьмий том своєї „Народної психології“, огляд соціального розвитку людства (Gesellschaft) в трьох стадіях: примітивної суспільности (Urgesellschaft), племенного життя (Stammesgesellschaft) і державної організації (politische Gesellschaft). За сьм шшов том спеціально присвячений психології юридичних відносин („Право“, т. IX), і нарешті торік (1920) з'явивсь останній (X) том: „Культура й історія“, огляд матеріальної і духової культури й аналіз їх еволюції в відносинах до соціального і духового розвитку.

Ся укоронував старий, майже дев'яностолітній мислитель свою довгу і плідну роботу за кілька місяців перед смертю.\*) Як синтез праці в різних напрямках над людським життям, останній його курс являється незвичайно цінним, і невважаючи на певне ослаблення ясности і прецизії мисли, помітне в останніх томах, на деяку многословність і розтягненість викладу, що може знеохочувати читача, він заслугоує пильного студювання. Я в дальшій викладі не раз

---

\*) Вундт родив ся 1832 р. і 1857 почав свого академічну діяльність; умер 2 жовтня 1920, на 89 році життя. Монографія про його наукову роботу з нагоди сімдесятиліття його життя: Eisler, Wundts Philosophie und Psychologie in ihren Grundlehren, Leipzig 1902.

буду звертатись до його поглядів і формул — хоч часто розминатиму ся з ними, з огляду на певну односторонність преміс і виводів шановного філософа. Матеріальну, економічну сторону соціального процесу він занадто упосліджував, а в поглядах на політичну еволюцію стояв під впливами утертих юридичних поглядів. Та характеризувати його теорії тут не буду, через те що в відповідних місцях ще нераз спинятиму ся на його поглядах, як останніх пробах синтезу дотеперішніх наукових дослідів.

**Соціологічний закон чи ритм соціального життя?** Два основні питання перед усім ставить собі генетична соціологія: Те що ми називаємо громадянством, чи суспільністю, себто організоване людське множество, об'єднане почутем своєї солідарності і організованими формами свого співробітництва, чи воно завжди і скрізь, у всіх краях і у всіх народів, повставало з одних і тих самих, чи бодай приблизно подібних початків, і розвивалось одностайно, виовні чи приблизно, переходячи в певній послідовності коли не вповні тотожні, то бодай приблизно подібні організаційні форми співжиття і кооперації?

На ці питання кожен, хто признає можливість соціології (чи філософії історії) як науки, обов'язково притакне. Бо ж усяка наука — наскільки вона хоче бути наукою, має завжди діло не з окремим, а з загальним, як означив се вже Аристотель. Коли б історія людства взагалі і соціальна з окрема була б тільки морем подій, які розвивались без внутрішньої неперервності і послідовності, простим припадком, то не можна б було думати про науку соціального розвитку. Певна внутрішня неперервність і одностайність (загальність) мусить в нім бути. Але в якій мірі мусить бути вона, і як далеко мусить іти генетична соціологія в вишукуванні цих загальних норм чи законів соціального розвитку, в сім значно розходять ся дослідники, в залежності від оцінки тих умов і обставин, в яких переходив сей соціальний розвиток, і тих сил чи факторів, які ним кермують.

Очевидно бо, що чим більш одностайною представляти собі вихідну стадію соціального людського розвитку взагалі, і чим простішим та елементарнішим уявляти собі ті сили та підйоми, що рухають сей розвиток, тим більш одностайним і загальним буде представлятись сей процес, і тим більше законним і навіть обов'язковим буде для соціологічної науки домагання: вишукати ті прості й елементарні соціологічні закони, по яким розвивається він. Коли прийняти, що вихідна точка була одна спільна для соціального розвитку всього людства, а сей розвиток залежить від одної рухової сили — скажимо як приймають марксиста, що всім кермує форма продукції, — тоді вишукування постійних

соціяльних законів переходу від одних форм продукції до других, і змін всеї політичної чи ідеологічної надбудови в залежності від нього, буде уявлятися річею доволі здійсненою і навіть легкою. Коли ж такої певности не буде що до вихідної точки, і рухові сили розвою будуть уявлятися більш різнородними і складними, тоді в ставленню соціогічних законів і оцінюваною їх загальности та універсальности прийдесть ся бути значно здержливійшим та обережнійшим.

Отже перед усім що до вихідної точки. Се справа не так то ясна і певна. Чи походить соціяльний розвиток людей з одного джерела, з одного кореня? Се зачіпає питання про однорodne чи неоднорodne походження людства, моногенізм чи полігенізм (або монофілетизм чи поліфілетизм, як инакше се називають). Походять всі люде, всі раси від одной групи чоловікоподібних мавп, а в останнім рахунку — від одного якогось самця чи самці, наділеної якоюсь рішаючою для дальшого розвою людської породи особливістю, так що всі відмінн сеї породи, всі людські раси зявилися тільки як варіанти сеї породи? Чи навпаки — людство зложилось з різних окремих людських пород, які в дальшій своїй пожитю мішались, зближувались, удностаїнювались?

Ясна річ, що така чи сяка відповідь на се питання має своє значінне також і для наших понять про удностаїність початків людського соціяльного пожиття. Звісний австрійський соціолог Людвіг Гумплович виходив з теорії полігенізму і уявляв собі людство в початку як множество окремих натуральних груп, які тільки з часом і в часті збили ся в ріжні більшші „історичні раси“, що виробили у себе смільну мову і організовані форми соціяльного пожиття.\*) Інші соціологі й історики людства, не входячи в непорішене досі питання полігенізму, виходять з факту існування людських пород — рас, як біологічних елементів людства, і в їх генетичнім розвою перед усім шукають розвязки всяких історичних чи соціологічних питань: в психологічних і соціяльних прикметах тих рас, які виступали на історичній арені, в їх боротьбі, мішавню, підбою і всякого рода відносинах. Як найбільш гострий проповідник значіння сього біологічного, расового принципу в розвою людства виступав в середині XIX ст. гр. Г'обіно, мало номічений тоді і тільки новійшими часами наново спопуляризований письменник.\*\*)

\*) L. Gumplowicz, Der Rassenkampf, Innsbruck, 1883, й інші пізнійші писання, показали в показниках літератури.

\*\*) Le Comte de Gobineau, Essai sur l'inegalité des races humaines, Paris, 1853, нове вид. 1884. Він уважав первісного чоловіка, „адамита“, неприступним для досліду, отже виходив з пізнійшого поділу на фізичні раси — білу, жовту і чорну. Новійшими часами особливо горячими проповідниками „антропо-соціологічних“ ідей у французькій літературі виступав В. де Лажу, в німецькій

Інші менше налягали на чисто фізичну сторону раси, брали її більш як результат географічно-історичних обставин, але тим не менше надавали расі (як би вона не сформувалась) великий вплив на дальший розвиток соціального і культурного життя. Ці „антропо-соціологічні“ погляди, очевидно, значно ускладнюють поняття соціального процесу, — а вони представлені в новітній літературі поважними і впливовими ученими, які радять в більшій чи меншій мірі рахувати ся з расою як соціологічним фактором.\*)

Питанням полігенізму навіjšа наука мало займалась. Більшість дослідників заспокоїлась на тім, що впринципі вказівок на полігенізм нема; але нема також, скільки можу судити, і вповні рішачих аргументів за моногенізм, і здається власне за неможливістю рішити се питання скільки небудь твердо в ту чи іншу сторону, воно якось так приглохло останніми часами.\*\*) Можна з деякою певністю прийняти — з огляду на

О. Аммон, Косіна і багато інших. Критерієм расового поділу для них уже служила не фарба, а форма черепа (черепний показник) — поділ людей на довгоголових і короткоголових.

\*) Новітніми часами чимале враження зробив своїми сміливими висновками про впливи раси Гоустон Чемберлен, в книзі *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*. Ці скороспішні висновки викликали багато критичних заміток на тему перебільшуваного значіння раси. Але в формах більш обережних впливи раси, чи племені, чи як його назвати, на духове, соціальне і навіть економічне життя признавались і тепер признають ся дуже часто. Пор. напр. низше погляди Вундта (с. 41).

\*\*) Проф. Ф. Біркнер, автор цінного компендіума про людські раси і племена, так резюмує се питання (*Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Völker der Erde. Band II: Die Rassen und Völker der Menschheit von Univ. Prof. Dr. Ferdinand Birkner, München, 1913, с. 532*):

„Людськість в її різних расах, народах і племенах виявляє таку мозаїчну картину, що цілий ряд дослідників тримає ся погляду, що ці великі різnorodности являють ся наслідком різного походження: людськість вийшла з різних початків, се не єдина галузь (species) з різними расами, а цілий рід (genus) з різними галузями. Але против такого погляду промовляє ряд аргументів.

„Незвичайно важна ся майже безгранична здібність до мішання між членами найрізнішших, фізично зовсім навіть неподібних рас. Щоб дати приклад — мішання Голяндців з Готентотками дало сильне і живуче плем'я „бастардів“ (мішанців) німецької Полудневної Африки. А ся здібність до мішання, по досвідам з звіряного світу, промовляє за близьке спорідненне, бо навіть близькі галузи (species) дають мішанців не здатних до дальшого розмноження. Далі, на мій погляд важкий доказ против полігенетичного походження людського роду з багатьох коренів, в різних частих світу, виникає з описаних вище даремних зусиль звести сучасне людство (в антропологічну систему) і розділити раси між собою ясними і виразними ріжницями. Коли б людський рід виробляв ся в різних місцях землі, то було б се дуже дивно, коли б скрізь виробили ся подібні фізичні

аргументи моногеністів, що навіть при полігенізмі первісні людські групи (чи переходові типи від мавпи до людини) не різнилися так глибоко між собою, щоб через се треба було рахувати ся з можливістю глибоких різниць в початкових формах соціального життя. Цілком можна погодитися і з тим, що з расовими різницями теж нема чого звязувати основних різниць в соціяльній розвитку — бо соціяльні аналогії перехрещують і покривають границі рас так, що подібности неможливо вивести з самого запозичення, чи занесення мандрівними народами аналогічних форм життя та творчости в усі географічні чи расові райони, де ми їх зустрічаємо. Та все таки супроти всіх можливих психофізичних відмін в люд-

прикмети: в тій чи иньшій самостійно сформованій групі повинна була б повстати та чи иньша прикмета, котрої б бракувало иньшим. А сього нема, навпаки — що більше досліджуєть ся народів і племен, і що більшим матеріалом ми розпоряджуємо, тим виразнійше виступає се, що у ніодного народу на цілім світі не знаходить ся якоїсь різкої відмінн. Навіть ті расові прикмети, які здають ся найбільш далекими — напр. біла шкіра північного Європейця і синяво-чорна фарба Негра, таки й вони повязані між собою безконечним числом переходових форм; біла і чорна фарба не якась квалітативна різниця, а залежить від більшої або меншої кількості брунатної краски у Європейця і Негра. Сі безумнівні помічення антропології, що між расами нема таких різниць, які б проходили між ними, а можна констатувати тільки неоднакове нагромадження прикмет у поодиноких рас, — се поміченне дуже трудно привести до згоди з полігенічною теорією, тим часом як для тих що стоять за одність людського роду, недостача таких різних расових різниць не являєть ся чимсь дивним.

„Аргументи, висловлені за повстапне людства на різних місцях, не досить сильні, щоб не дозволити приймати одність людського роду.

„Але коли вже одностайність фізичних прикмет людських рас промовляє за єдине походження, то ще в більшій мірі воно потверджуєть ся одностайністю духових прикмет рас.“

Погляди Фріча — одного з новітших оборонців полігенізму, Біркнер зводить (с. 530) до таких точок: Мавпи і люде вийшли з одного кореня, і не була се одна пара, а первісна порода була поширена по тодішньому континенту, мабуть у третичній добі. Поодинокі одиниці вже тоді значно різнилися, під впливом змін, викликаних приуроченням до життєвих умов, і дійшли дуже неоднакової досконалости — яка у певній частині їх особливо виявила ся в сильно вираженім нахилі до переселень (що Фріч уважає могутним фактором їх культури). Ті групи, у котрих його бракувало, розвинули ся в „первообразні“, як він їх називає, себ то культурно відсталі раси. Ті у котрих був сей нахил до переселень своїми важними фізичними особливостями дали початок трьом основним расам, які розійшли ся по радіусам з трьох центрів: біла з полудневно-західньої Азії, жовта з північно-східньої Азії, й чорна — з центральної Африки.

Аргумента Фріча не перекопують Біркнера, але для нас вістаєть ся все таки фактом, що на пункті моногенізму між антропологами нема повної згоди, і що антропологічних аргументів за моногенізм таки їм не стас, коли приходиться за потвердженням звертатися до „однородности духових прикмет“.



ській породі належить заховувати певну обережність. Не можна з категоричністю говорити про єдиний і тотожний початок соціального людського життя, а тільки про приблизно-подібний. (Далі, придивляючись змінливості соціального життя у звірячих породах і людських скупин, ми ще більше переконаємось, що з змінливістю і різноморідністю його треба рахувати ся від найраніших початків.)

Чи розвій соціального життя людства був скрізь подібний, переходив скрізь аналогічні форми співжиття і кооперації? Так, безумовно, людське життя на різних кінцях землі вдаряє подібностями в формах і розвитку як матеріальної, так і духової культури. Правда, по кожному майже явищу можна підіймати питання, чи маємо тут дійсно паралельні, незалежні між собою прояви людського життя, які пояснюються подібностями життєвих умов і психофізичних прикмет людства, — чи треба, навпаки шукати перенесення спр. винаходів, вірувань чи установ якоюсь старою мандрівкою, або зносинами. В етнології як і в фольклорі, де се питання виникло раніше (ще в серед. XIX стол.), стоять против себе два супротивні напрями, котрі також можна назвати етнологічним полігенізмом і моногенізмом. Перший, представлений між иншими звісним етнологом Ад. Бастианом, приймає паралельні і повторні витвори людського духа: в двох і більше місцях, в різних часах і різних частях світу можуть незалежно від себе повставати і розвиватись цілком подібні, майже тотожні технічні винаходи, звичаї і погляди і соціальні установи наслідком подібної людської психофізики (теорія так зв. єдиної мисли народів\*) та аналогічних зовнішніх обставин життя. Другий — представлений теж визначними етнологами і антропогеографами як Ратцель, Саразини, Гребнер — заслужений дослідник австралійської культури\*\*), індивідуалізують поступи людської культури, велять дошкуватись єдиного початку всякого нового винаходу, всякої інновації людського життя, не оглядаючи ся на територіяльні чи хронологічні дістанції між появою одних і тих самих чи технічних чи соціальних явищ. Всякий винахід і всякий новий етнологічний факт, по їх гадці, з'являється тільки раз, значить треба докладно віднайти його вітчину і дороги його розповсюдження, чи через зносини, чи через мандрівку — через переселення одної з тих мандрівних рас, які мандрували на великі віддалення і справді відіграли велику ролю в поширенню різних здобутків матеріальної й духової культури.

\*) Вона виложена Бастианом особливо в його трактаті: *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen*, Berlin, 1881.

\*\*) Його загальна методологічна праця — *Methode der Ethnologie*, 1911 (Kulturhistorische Bibliothek, I).

Останніми часами спинався над сьм важним в етнології й соціології питанням Вундт. в своїм великім курсі, шукаючи середньої дороги між крайностями сих двох поглядів. Він висловив переконання, що паралельні чи повторні, незалежні від себе появи одних і тих самих інновацій вповні можливі — і власне в сфері психологічній і соціальній ще більше, ніж в сфері технічних винаходів. „Техніка зброї й зварядь — і форми соціального життя в родині, роді й державі становлять дві крайности з сього погляду. В сфері ергології\*) кожна спеціальна прикмета, така напр. як уживання гребенів з чародійними знаками, носової сопілки як музичного інструменту, може зробити правдоподібним колишній звязок дотичних племен, і навіть лук із стрілою, форма щита, татуїрование, кругла чи гостроверха форма хати можуть приводити до виводу про передачу таких прикмет — де такі явища збігають ся в більшім числі. Інакше з прикметами соціологічними. Щоб моногамна сім'я, власть ватажка, рада старих тільки оден раз з'являлися на землі — се зовсім не правдоподібно. Так само ясно, що ті мотиви, під якими поветують різні під-форми сих установ, як полігамія, групове подружжя, наступство в лінії батька чи матери, розділ ватажків воєнних і мирних, початки поділу урядування між членами ради, коріняться в загально-людських прикметах. Тут отже ніщо не промовляє за єдиничну появу, і коли вони появляють ся однаково на різних місцях, то се зовсім не мусить походити з зовнішньої передачі або мандрівки народів.“

Се цілком справедливо що до психичних і соціальних явищ, і навіть в сфері техніки можна допускати незалежні від себе паралельні чи повторні появи таких самих винаходів. З історії техніки знаємо, як ті самі винаходи родились незалежно від себе приблизно в тім самим часі — то значить в подібних економічних обставинах, в почутті тих самих потреб, або як винаходи робились, і затрачувались за невикитком — тому що ще не відповідали потребам господарства, і потім робились наново. Таким чином стрічаючи паралельні явища чи то з сфери матеріальної культури чи соціального життя, коли вони не виступають в такім спеціальнім нагромадженню, що справді викликають підозріненнє в перенесенню їх чи зносинами чи якимсь мандрівним народом\*\*), — нема потреби зараз шукати за доказами перенесення. Далі частіше

\*) Термін запропонований бр. Саразінами, замість пропонованої Гекелем „ойкології“, для означення „суми проявів життя, які не входять в сферу фізіології — урядження дому, державна організація“, або як на иньшій місці вони се толкують: „вся фізична і духовна робота живого ства.“

\*\*) На такі позначки перенесення — власне як оте скупленнє подібностей, стріча подібностей технічних з антропологічними і т. д., звертає увагу і Вундт в своїм курсі, VII с. 264 і дд., пор. с. 58 і дд.

вони являють ся доказами паралельного розвитку людського життя в різних краях і у різних породах. Такі соціальні явища як умичка і узаконена ворожнеча чоловіка з ріднею жінкою і навзаєм, обовязкова женячка по-за межими роду (т. зв. екзогамія), віно або купля жінки, конкуренція батьківства і материнства (патріархату і матріархату), тотемізм, родова організація, сепарація мужької кляси і т. пн. — всі ці явища, які стрічають ся на всіх кінцях землі, зовсім не свідчать про якісь мандрівки чи передачі, а в величезній більшості своїй являють ся явищами самостійними, які показують, що соціальне життя людства розвивало ся в формах, які малп між собою багато подібного.

Ся то подібність, дуже давно помічена „політиками“, і піддала творцям соціології надію на те, що дослідни над соціальними формами дадуть можливість устави ти ту внутрішню звязь, яка існувала між силами формами, ту внутрішню необхідність, яка кермувала їх змінами і переходами, або як вони висловлювались — можливість, послугуючись методами фізики, вивести закони соціального розвитку такі ж прості й непохитні як закони математичні, котрі могли б не тільки обяснити дотеперішні фази соціального розвитку, але й показати, як буде сей розвиток іти в будучині, які форми політичні і соціальні переходитиме людське громадянство. Перед очима цих зачинателів соціологічної науки, під вражіннями успіхів природних наук, стояла така „соціальна фізика“, котра б наблизила людство „до божеського передбачування“, як висловляв ся Сен-Сімон, — „бачити для того щоб передбачати“, як формулював завдання позитивної науки Конт. Се здавалось можливим, бо соціальний розвиток вони сподівались звести до таких же простих і точних законів, як ті що кермують природними явищами, „простіших навіть ніж математичні.“ І Конт, як ми бачили, пробував навіть вивести з фактів історичного розвитку такі закони. Але в дальшій науковій праці се завдання показало ся далеко тяжшим до переведення.

Перед усім повстає питання, чи людське життя взагалі може бути зведене до таких механічних взаємовідносин і залежностей, які помічають ся в природі неорганічній або органічній. Ідея і вираз „закону“ був перенесений до сеї природної сфери з сфери відносин соціальних, державних, щоб дати вираз понятю необхідности, загальности і обовязковости певних явищ в даних обставинах. Але з тим самим перенесенням радикально змінився і зміст терміну. Бо ж у відносинах соціальних закон являеть ся актом волі, при тій волі свідомої, яка ставить певну мету, за для котрої так а не инакше мусять поступати члени даної організації (держави). З перенесенням же сього терміну в сферу відносин природних відпав від нього і елемент волі, як принцип закону, і елемент

мети, котрим він кермуєть ся, і елемент моральної обовязковости, котра ним рухає. В приложєннї до відносин природних закон ігнорує і перво-причину і мету явищ, а займаєть ся вясненнєм причинного звязку, який і зводить взаємовідносин сил і явищ до більше або меньше простих формул, відповідно до більшої або меншої складности сих явищ. Коли основоположники соціологічної науки ставили їй завданнє вису-кати закони соціального життя, вони рзуміли закони не першого, юридичного, а другого — природничого характеру. Але тут повстає питаннє, чи ж можна понятє закону з природничої сфери перенести назад в сферу соціальных відносин, не зміняючи його змісту — так як змінено його з перенесеннєм з кругу юридичних відносин до сфери явищ природничих? Чи може воно далі зістатись позбавлєннєм елементів волі й морали, з котрими він був звязаний в сфері відносин соціальных?

Творці соціології, як ми бачили також, виходили з переконань про автоматичність і механічність соціального процесу, його незалежність від людської волі і тих завдань, які вона собі ставить. Сим вони разривали з старими напрямми історіософії, які бачили в людській історії перед усім вплив свідомої волі — чи богів чи героїв. Такий напрям не вигас і потім, він знаходив далі відгомін в людській психології — їм завдячала свого популярність голосна книга Карлесіля („Герої, культ героїв і героїчне в історії“, 1840), яка всю історію людства зводила до діяльности героїв, і подібні погляди не перевели ся по піпнішій день, хоч і стали рідні.\*) В величезній більшости сучасна історіографія відкидає рішучо такий крайній індивідуалізм, і взагалі сучасні соціальні науки стоять на ґрунті „детермінізму“ — обмежености людської волі й залежности її від окруженнє (milieu), себто від даних обставин життя і його ґенетичного розвитку. Але відси ще дуже далеко до повного механізму і автоматизму історичного розвитку людства, до котрого треба звести його соціальний процес, щоб поставити „соціальну фізику“ в одну лінію з фізикою неорґанічного світу та домагатись від неї такихже простих і схематичних „законів соціального життя“.

Навіть біологію, сю „фізику орґанічного життя“, не можна з сього погляду поставити на одну дошку з фізикою життя неорґанічного. Механіка чи термодінаміка може бути дійсно зведена до мате-

\*) Про сей напрям в голосній свого часу книзі L. Bourdeau, L'histoire et les historiens, Paris, 1888. Барт цитує сучасного німецького історика М. Лемана, який ничтоже сумняше ся пише: „Історія людства се не що лише як історія героїв, індивідуальностей. Вона тому чисто індивідуальна; в історії нема ніяких типових явищ, ніяких законів. Історичного явища не можна ніксли обяснити, вивести з причини — тільки розуміти.“ З сям останнім поглядом ми ще стрінемося лише (с. 40.)

матично-простяних відносин між такими ж простими явищами, незмінних нині і завсіди і в усяких умовах, — того що слідом за Мілем зветь ся „кавзальними законами“. Але і тут поруч явищ простих стрічають ся явища складніші, де приходиться ся рахувати ся з цілим рядом сил чи впливів і їх комбінацією, або тим що Міль називав „колізією природних законів“, котрої вислід вирахувати з математичного точністю часом буває неможливо. Ще складніша ся комбінація в процесах біологічних. Їх однотайність і правильність викликає в нас також непереможну гадку про існування в них такої ж кавзальности, причиноности, як у явищах неорґанічної природи, але ся причиноність нам здебільшого незвісна, і те що називаєть ся звичайно „біологічними законами“ по характеру своїому значно ріжнить ся від законів фізики. Міль тому дав їм назву „емпіричних законів“, яка часто вживаєть ся і тепер. При всій реальности і постійности тої внутрішньої необхідности, яку ми розуміємо під такими біологічними законами, їх висліди далеко не піддають ся таким докладним передвидженням як висліди законів фізичних. Рух якогось небесного тіла можна обрахувати вірно для минувих і для будучих віків; але уставити докладно по даному повородку довготу віку людини чи тварини, означити точно, коли чоловік посивіє, або вилисіє, котрого числа опадє лист на сім дереві в сім році, — все се річи, які не візьме на себе дослідник.

Біологічна закономірність таким чином в порівнянню з явищами фізичними далеко менше точна, значно більш розтяжима. Оскільки ж понятє закономірности ми схотібли б прикласти до явищ соціяльних, ми мусіли б його брати ще в менше строгому і точному розумінню, тому що тут до складности факторів і сил, які себе виявляють в соціяльнім процесі, прибувають і ті елементи доцільности і моральности, які були виключені при переносі понятя законности з сфери соціяльних відносин до явищ природних, і неминучо вертають ся і кажуть рахувати ся з ними при повороті сього понятя з сфери природної до сфери соціяльної. Всі зусилля можливо упростити схему соціяльного процесу і надати йому характер як найбільше автоматичний і механічний таки не можуть скинути з рахунку сих елементів.

З ріжних течій в соціології досі може найбільше рішучости і безоглядности в упрощенню соціяльного процесу показали марксисти, розвиваючи тезу Маркса, що в основі всіх соціяльних змін лежить економічний процес, власне форми продукції, які змінюють ся з розвитком матеріяльних продукційних сил суспільности і механічно та автоматично змінюють жите соціяльне, політичне і культурне.\*) При тім приймало

\*) Див. вище с. 24.

ся, що розвій продукційних сил і зміни форм продукції підлягають певним законам, певній послідовності, і вона надає закономірність і послідовність, автоматично і незалежно від людської ініціативи, всьому соціальному процесові.

Однак, переходячи від абстрактних формул до конкретного представлення історичного розвитку цього процесу, і марксистичні бачили себе змушеними робити фактичні уступки дійсній складності соціального процесу. Так от і Енгельс в своїй праці, класичній генетичній соціології марксизму, приймає не один фактор соціального розвитку, а два — економічний („продукція житєвих засобів“) і біологічний (продовження роду). Укладаючи свого генетичну соціологію по Моргану, він змушений навіть покласти на перше місце в розвитку примітивних форм соціального життя сей другий, біологічний принцип.

„Для матеріялістичного світогляду, — писав він в передмові до своєї книги, — в останній інстанції історією кермує сей момент: продукція і репродукція безпосереднього життя, але сама вона має двоякий вид — з одного боку продукція житєвих засобів: предметів поживи, одяжі, житла і потрібних для цього знарядів, з другого боку продукція самого людства, продовження людського роду. Суспільні установи, в яких люде живуть в певній історичній добі і певнім краю, залежать від обох родів продукції: від степеня розвитку праці, з одного боку, і від родини (сімі) з другого. Чим менше розвинена робота, чим менша сума її виробів, чим менше через те і багатство суспільности, тим сильніше переважають в пануванню над суспільним ладом звязки сексуальні (полові)“.

Таким чином ми вже маємо два ряди факторів соціальної еволюції, які зовсім не в згоді між собою розвивають свої впливи на соціальне життя, і оскільки біологічний фактор, по признанню Енгельса, навіть переважає в початках суспільної еволюції, на стільки економічний фактор обмежується і паралізується ним у своїх впливах. З розвитком же духового життя людини, уже на дуже примітивних стадіях життя, поруч їх дістає дуже важкий і самостійний вплив фактор психологічний, все в ширших і різноманітніших своїх проявах, як релігійна уява, обичаї і мораль, мистецтво. В міру того як виростає над економічною основою соціально-політична і культурна надбудова, так різні її складники, різні елементи починають все самостійніше і сильніше впливати на соціальну еволюцію, а між собою вступають в різні комбінації, борються, перемагають, і дають ті чи інші варіанти в кождім окремім випадку. Марксистичні, котрі в пізнійшій своїй практичій політиці дуже рахують ся зі впливами сеї надбудови і вважають можливим і навіть обовязковим своєю пронагаздою і організацією, засобами психологічними, культурними і політичними полагати впливам економічного

процесу і прискоряти наслідки змін продукції, очевидно тим самим і в минувшні признають активну роль цих факторів в соціальному процесі, а навіть і певне значінне індивідуальної ініціативи.

Дійсно, в соціології існують так звані „суб'єктивні“ течії, які вважають потрібним ставити певні межі „об'єктивності“, автоматичності соціального процесу, і допускають значну роль індивідуальності. Тим більше приходить ся рахуватись, навіть з становища послідовного детермінізму\*), з колективною психологією людської громади: тими елементами доцільності і моральної регуляції, котрі вона вносить сюди.

Рахуючи ся з етим усім, приходить ся вважати соціальні факти явищами дуже скомплікованими, які навіть витолковувати буває не легко. Тим тяжше їх передбачати, чи передрішати — те що являєть ся завданням „закона“ в інших науках, присвячених неорганічному життю чи органічному, і що основоположники соціології вкладали на неї: коли дане те і се, „закон“ мусить сказати твердо і ясно, якого результату належить сподівати ся з цих даних.

Скільки б не уставлялась ся таких „соціальних законів“ в абстракції, в якійсь альгебраїчній формулі, все таке в реальних обставинах життя, в неустійній прогресії складності і скомплікованості його факторів завжди буде зіставати ся сумнів: чи всі дані, які беруть участь в данім соціальному моменті, дійсно взяті на рахунок? чи якийсь фактор, зіставши ся поза рахунком, не змінить своїм впливом результату найбільш несподіваним способом?

Навіть коли в поодиноких сферах соціального життя — економічній, біологічній, психологічній, кінець кінцем і удасть ся уставити якусь більше менше певну постійність в змінах, і залежність в переходах, то комбінація цих різних рядів змін і переходів між собою, їх перекрещування в різних стадіях того чи иншого ряду, з тими поправками, які ще вносить сюди свідомо людська творчість, може дати варіанти на скільки відмінні і несподівані, що їх сяк так можна буде витолковувати після факту, але передбачати, наперед угадувати ніяк не вдасть ся.

Я думаю, що ся мисль ясна, але для більшої ясности я її розвинув ще, представивши в такій схемі. Уявм собі, що в данім соціальному процесі беруть участь кілька рядів явищ —

---

\*) Виводи в сій справі Вундта (I. с. с. 35): З огляду що натуральна причинність (Naturkausalität) творить межу волі тільки в обмеженім розумінню, так що вона в фактичну суперечність з нею не входить — то ці дві сили, природа і дух зливають ся з такого ширшого становища в певну одність — „вони не суперечать, вони доповняють себе посполу, і натуральна сторона лише дає ті обмежуючі умови, в котрих працюють творчі сили духового розвитку.“

біологічний	A	B	C	D	E
псіхологічний	a	b	c	d	e
економічний	$\alpha$	$\beta$	$\gamma$	$\delta$	$\varepsilon$

Уявм собі, що, послідовність, чи „закономірність“ в кождім ряді устале-  
влена доволі певно, і емпірично, на різних фактах соціологія усталила,  
як виглядають типові комбінації A a  $\alpha$ , B b  $\beta$ , C c  $\gamma$  і т. д. Але при  
близішм аналізі ми переконуємось, що типова форма A в дійсности  
виступає в конкретних варіантах A<sup>1</sup>, A<sup>2</sup>, A<sup>3</sup>, так само форми a, b,  $\alpha$ ,  $\beta$   
і т. д. Далі, ми бачимо також, що наступство в рядах, наслідком різних  
затримуючих чи прискорюючих обставин, відбуваєть ся не в однім  
темпі, і ритм цих рядів не однаковий. Нарешті, ми помічаємо впливи  
різних родів „надбудови“: m, n, o. І от виявляєть ся, що в реальнім  
житю замість констатованих, схарактеризованих, вистудіованих форм  
A a  $\alpha$ , B b  $\beta$ , C c  $\gamma$ , D d  $\delta$ , E e  $\varepsilon$ , виступають в однім випадку такі ком-  
бінації як A<sup>1</sup> b<sup>2</sup>  $\alpha$ <sup>3</sup> m, в другім A<sup>2</sup>  $\alpha$ <sup>1</sup>  $\beta$ <sup>3</sup> n, в третім B<sup>1</sup>  $\alpha$ <sup>1</sup>  $\gamma$ <sup>3</sup> o, і сі  
комбінації виглядають уже зовсім не так як типові стадії A a  $\alpha$   
B b  $\beta$  C c  $\gamma$ .

Тому то на адресу адептів автономної соціології, які чи то під  
вражіннями біологічних аналогій чи то під впливом матеріялістич-  
ного розуміння історії старають ся дійти проєктованих Сен-Сімоном  
і Контом таких же непохитних законів соціяльних як закони фізичні,  
химічні чи біологічні, так часто висловлюють ся поради не манити  
ся ілюзіями, що соціяльне жите можна звести до таких упрощених  
формул, як явища природи. Особливо такі поради часто виходять  
від прихильників псіхологічного напрямку, які надають більше ваги  
духовним факторам соціяльного життя.

Деякі з них з цих міркувань доходять взагалі до заперечення всякої  
рації соціології як науки, так само як і філософії історії. Тому що  
комбінація мотивів, даних в кождім історичнім чи соціяльним факті, ніколи  
не повторюєть ся в другій раз, через те в сім області не тільки не мож-  
лива ніяка експериментальна провірка всяких узагалньєнь чи „законів“, але  
навіть всяке узагалньєнне явищ позбавляє їх дійсного змісту, який ле-  
жить власне в конкретних, спеціяльних їх відмінах. Тому соціології  
і історики, згідно з таким поглядом, повинні описувати, а не бавити  
ся в синтезі.\*)

\*) Се погляд звісного німецького псіхолога Вільгельма Дільтея (Dilthey,  
† 1911), висловлений ним ще в 1883 р., в праці *Einleitung in die Geisteswissen-  
schaften*. Новішми часами його розвивав, ще в різній формі Г. Рікерт  
(H. Rickert) особливо в праці *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffs-  
bildung*, 1902, і в пізнішмих писаннях.



Інші не йдуть так далеко. Вони не обмежують соціологію чисто описовою роботою, признають повну рацію соціології генетичній, але рекомендують їй триматись більше історичного ґрунту: інтерпретувати реально даний матеріал, а не старати ся зводити сі реально дані явища до quasi-природних законів. Я прочитую тут такий доволі посередній погляд на сю справу того ж Вундта, висловлений в згаданій його новійшій праці. Зводячи ріжнородність форм соціального життя до двох факторів: „національного типу“ і „соціальної організації“ (або „національних відмін спричинених відмінним походженням і культурою“ — того що инші називають расою, і „організації суспільности як такої“), — він виводить далі:

„З сього для загальної соціології виникають два завдання, які не можуть припасти ні одній з поодиноких соціологічних\*) наук, тому що до певної міри вони спільні їм усім. Перша полягає в досліді форм суспільности, друга в аналізі відносин, в яких стоять поодинокі суспільні витвори (форми праці й господарства, обичаї і право, зносини і духове життя) до організації суспільности — отже внутрішнього відношення і взаємної залежності соціальних витворів (Bildungen). Перше завдання містить проблему суспільности з її формальної сторони, друге — з боку її змісту. Формальне завдання мусить бути в своїй істоті описовим; аналіза ж змісту мусить старатись дійти генетичного вияснення соціальних витворів і разом з тим — пізнання внутрішньої необхідности форм суспільности.

„Між ними двома загально-соціологічними завданнями повторюється подібне відношення, яке бачимо в поодиноких соціальних науках. Кожда суспільна форма з усіми внутрішніми відносинами і обопільними діланнями, якими вона викликана, попадає в потік історичних змін. Через те, яку б стадію сеї еволюції не взяти, соціологічне завдання стає історичним, і соціологія в сім розумінню стає частиною історії, власне такою частиною історичної обсервації, яку звать „історією становищ“ (Geschichte der Zustände).“ (VII с. 42).

Річ ясна, що попадаючи „в потік історичних змін“, соціальні форми, при всій своїй тенденції до однастайности і однообразности, підпадають дуже ріжнородним і відмінним змінам, під впливом зовнішніх обставин і тих основних факторів, чи функцій соціального життя, котрі для короткості можна зіставити при сих трьох категоріях: біологічній, економічній і психологічній (хоч сі означення до певної міри будуть умовними, конвенціональними). Можна прийняти з значною певністю, що кожда з сих функцій має тенденцію творити певні соціальні форми в певній

\*) Краще б мабуть було сказати: соціальних.

послідовності і певній одноформності, як мінерал кристалізується, по своїм внутрішнім прикметам, в певній многогранник. Але складність соціального процесу на кождім кроці нарушує процес кристалізації цих форм; впливи різних функцій соціального життя перехреснують ся, нейтралізують ся, викликають регресивні рухи або пересування в формах соціальної еволюції. Економисти напр. приймали певний порядок таких форм господарства як ловецтво, скотарство, хліборобство; дослідники біологічного людського життя уставляли певний порядок форм подружжя — пожите стадне, групове, полігамичне, парне. Але досліди показують, що в залежності від всяких природних і соціальних обставин, і господарські форми не завжди додержують цього порядку, і розвій подружжя в залежності від впливів економічних і психологічних міняє форми не в однім порядку. Так само і в політичній еволюції. Арістотель, напр., на підставі обсервації грецького політичного життя, усталив звичайний свій порядок змін політичних форм: монархія, аристократія, олігархія, тираннія, демократія, а Полібій, два століття пізнійше, вже вважав правильнішим поставити тираннію між монархією і аристократією, і т. д.

Через те і не вдають ся проби (як, скажім, Морганова) усталити послідовність, степенування (іградацію) становищ людського життя, в котрих певні економічні явища відповідали б певним культурним, релігійним і соціальним формам: в такій то стадії розвою матеріальної культури, коли люде розпоряджають таким і таким знаряддям продукції, живуть з таких і таких джерел господарства, вони мають таку то форму подружжя, такі то форми соціальної організації, такі то релігійні погляди і форми культури. Біолог може дати приблизну картину анатомічного, фізіологічного і психологічного стану людини в такій то стадії її життя, — соціолог не зможе цього дати. Він зможе вказати деякі типові для людського соціального розвою становища у таких то і таких народів, які ілюструють загальні напрями і тенденції людського соціального життя, — але зараз же мусить додати, що сим характерним типам відповідають у інших народів варіанти значно відмінні: інші комбінації подібних або близьких їм явищ. І тому такий напр. визначний дослідник людського життя як Ратцель різко відкидав всякі представлення про єдиний порядок степенування культурних стадій у всіх народів, як хибні і безпідставні.

Тенденції певної одностайної еволюції в кожній з функцій людського життя, очевидно, єсть; вони дають себе відчувати в постійних повторюваннях певних взаємовідносин між явищами. Сі взаємовідносини можуть бути підведені під категорію емпіричних законів подібних до біологічних. В людськім громадянстві ділають такі біологічні закони як само-

охорони роду, постійної диференціації, наслідности, виживання найбільше приспособлених і т. ин. Можна вказати аналогічні з ними „закопи психологічні“ — скажім наслідування і вибору, „закопи економічні“, як залежність попиту і подачі, поділ праці, і т. ин. Вони витворюють причинність і внутрішню необхідність в межах кожної з цих функцій, котра дає можливість конструувати дійсну науку, скажім, соціальної економії, або соціальної психології. Всьому соціальному процесови, котрий вправляється в рӯх симп соціальними факторами, вони надають, той ритм, ту загальність, котра рішучо виводить соціологію за рамки чисто описових завдань і робить її теж дійсною наукою про певні загальні і постійні тенденції і форми соціального розвитку.

Всю складність і змінливість соціального процесу дуже тяжко підвести під які небудь прості і елементарні закони, хочби емпіричного характера. Навіть внутрішню необхідність в змінах і настанках різних соціальних форм можна признавати тільки релятивною і умовною — поскільки тенденції одної категорії соціального життя не нейтралізують ся, чи не змінюють ся змішанням другої тенденції, або регулятивної діяльности людської волі.

Але в сій змінливості, відкидаючи випадкове і вибіраючи основне і постійне, вибрати те що становить властиву основу сього ритму, те що стремить до повторювання, до постійности — се власне і буде завдання соціології, так само як і історії, і всіх соціальних наук.

**Розвій поглядів на початки суспільного життя.** В тіх часі коли Конт писав свою соціологію і ще довго пізніше, розвій соціального життя в своїх головних стадіях уявляв ся досить ясним і простим. Найдавнішою формою організованого соціального життя уявлялась сімя: сімя, розроджуючись перетворюеть ся в рід; група сімей творить оселю, село; роди або оселі обєднують ся в державі. Таку генетичну схему: сімя — село — держава — город дав уже Аристотель в своїй Політиці, в противставленню теоріям софістів і Плятона, що виводили соціальне життя з держави, утвореної порозуміннем, договором.

При сім сімя розумілась як парна (моногамічна) і патріархальна: батько був її центром, він правив в ній і від нього виходили всякі правні звязки і маєткові права. Припускалось, що в ранішій, цілком анархічній стані життя могли бути неупорядковані відносини сексуальні, відомі були і в минувшій історичних народів і в побуті народів низької культури значні відхилення від сеї нормальної схеми. Але їм не надавалось значіння, трактовано їх просто як куріози, переживання

дикого стану, характеризуваного повним поневоленням жінки, або як наслідки спеціальних релігійних поглядів і культів. Нормою соціального життя являлись традиції життя грецького, римського і єврейського: їх патріархального родового побуту в переході до державного життя, так яскраво змальованого Пятюкнижем (котрого традиційна старинність майже не викликала тоді сумніву). Ми бачили вже, що таку патріархальну сімю мислив природною і незмінною клітинною соціального життя і сам Конт, та з обуренням відкидав всякі підкопи під сю основу соціального ладу.

Тим більше вражіння мусіла зробити смілива і талановита проба базельського юриста й історика культури, Йогана Бахофена, дати зовсім відмінну схему розвою суспільности, в котрій патріархальна родина являється результатом, сорозмірно пізнім, довгого соціального розвитку. Ся голосна в історичній соціології книга називалась "Матріархат" (материнське право — термін скомпонований Бахофеном в протиставленню „патріархатови“) — або „розвідка про гінайократію (власть жінки) в стариннім світі, її релігійну і правну природу“.\*) Довга назва все таки не досить повно вказувала зміст. Виходячи з звістки Геродота про те, що у Лікійців, малоазійського народу, спадщина спадала не по батьку, а по матері, Бахофен звязав з сим цілий ряд звісток про аналогічні явища у Єгиптян, Греків, Римлян, Германців та інших „історичних народів“, і ввів з того, що перед патріархальними відносинами в сусільнім житю була раніша стадія, коли жінка не була ще збита чоловіком на підрядне становище, а навпаки була центром сімі й правила в ній. Се явище він поясняв тим, що родинна організація взагалі виїшла з початкової стадії, коли ніяких організованих сексуальних звязків не було, чоловіки й жінки жили й плодили дітей в суміш в рамках людського стада (сю стадію Бахофен незручно назвав гетеризмом, потім вона дістала назву „сумішки“, *panmixie*, *Promiskuität*, або *агамі* — життя без організованого подружжя). Тому що в таким положитю тільки мати дітей була звісна, а батько ні, то з тим як сімя стала відокремляти ся з такого стада (ініціативу сього відокремлення Бахофен признавав таки за жінкою), то ж і не батько, а мати стала центром і господинею нової сімі, і тільки з часом батько потрапив взяти власть в свої руки і поневолити жінку.

В німецьких наукових кругах інтерес до таких питань був тоді ще не великий, і погляди Бахофена не зробили особливого вражіння

\*) J. J. B a c h o f e n, *Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynäokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Штутгарт, 1861. З інших праць його до сеї теми належить ще його передсмертна публікація: *Antiquarische Briefe vornehmlich zur Kenntniss der ältesten Verwandtschaftsbegriffe*, 1881—6.

(тим більше що їм шкодили деякі допущені похибки: помішанне чисто формальної справи — рахунку споріднення по матері, з властю жінки, гінайкократією, іділічне освітлення сеї доби в порівнянню з пізнішим пануванням насильника-чоловіка, і т. п.). Але його виводи були слідом підтримані поміченнями англійсько-американських етнологів, які виходячи з інших явищ, переданих не стільки вже літературою (як у Бахофена), скільки етнологією, стали приходити до аналогічних висновків. Так шотландський юрист Мак-Ленан, досліджуючи форми подружжя (умичку, заборони шлюбу в середині роду і т. п.), дійшов незалежно від Бахофена (котрого праці не знав) до признання початкової сумішки і першинства материнної сімі перед батьківською \*). Леббок і Морган вказали на пережитки родинного життя спільного, чи групового, як його звичайно називають, — що розвилось з первісної сумішки.\*\*\*) Нарешті в 1877 р. вийшла капітальна праця Морган, ще важливіша для всього дальшого розвитку дослідів над початками суспільного життя, — „Старина Суспільність“, в котрій, з огляду на полеміку, викликану його ранішми працями, він постарався розвинути свої погляди на походження суспільного життя в повній і суцільній системі.\*\*\*)

Вихідною точкою для студій Морган послужив побут північно-американських Індіан, вистудований ним з замплуванням ще за-молоду. Він сам був адоптований одним з ірокезьких племен (Сенека). Пізніше, заінтересований системою споріднення і родового устрою, яку він знайшов не тільки у всіх ірокезьких племен, але взагалі у найрізнішших індіанських племен, він став все більше розширяти сферу своїх дослідів, і з 1860 рр. через Смітсоніанський інститут, і через державних агентів Спол. Держав (посольства, консуляти то що — заінтересувавши своїми дослідми правительство) повів анкету по поставленим ним питанням в розмірах можна сказати світових, яких не переводив доти ще ніюден дослідник. Результатом дослідів над сим матеріалом являється перша голосна його праця про системи споріднення і посвоячення, а вкінча його студії отся друга робота про „Старину Суспільність“, де

\*) John-Ferguson Mac Lennan († 1881), Primitive Marriage. An inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies (Примітивний шлюб. Розслід початку форми умички в шлюбних обрядах), 1865. Пізніша перебірка праці доповнена новими розвідками: Studies in Ancient History comprising a reprint of Primitive Marriage, 1876.

\*\*) John Lubbock, The Origin of Civilisation and the Primitive Conditions of Man. Mental and Social conditions of savages, 1870. Lewis Henry Morgan, Systems of Consanguinity and Affinity of the human Family, 1871.

\*\*\*) Ancient Society or Researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilisation (Старина суспільність, або розвід напрямів людського поступу від дикунства через варварство до цивілізації).

Морган уже не тільки саму організацію сім'ї, але й усі головні надбудови на економічній життю: власть, сім'ю і власність, слідить на всіх степенях соціального розвитку, розбиваючи їх на три епохи: примітивну („дику“), варварську і цивілізовану.\*) З цих його виводів одначе вплив на дальший напрям дослідів мали головню його помічення і виводи щодо розвитку родни та її відносини до роду. Вони ще більше обгострили інтерес до цього питання, розбуджений уже перед тим працями Бахофена, Мак-Ленана, Леббока і першою працею Морґана. За еволюцію подружжя і сім'ї ухопились як за ключ до еволюції соціального життя в його перших стадіях; еволюція сім'ї стала фактично ототожнюватись з нею, властиво покрила її — як то ми бачили вище на праці Енгельса.

Праці Морґана принесли до питання про історію сім'ї й роду дійсно багато цікавого. Богатим матеріалом potwierдили широке розповсюдження материнної сім'ї, доказуючи її старшість перед батьківською. Вияснили, що при існуванні материнного екзогамного роду той патріархальний рід, який мислився так довго як дальша стадія сім'ї, ніколи не міг вирости з простого розросту її — тому що батько й дитина рахувалися в різних родах. З практикованої у Індіан і у багатьох інших народів номенклатури, яка одним іменем батька-матери, брата-сестри, означає ціле покоління, не роблячи різниці між дійсно рідними і не рідними, вони виводили існування різних варіацій „групового подружжя“, де кожний міг мати сексуальну зв'язь з кожною жінкою свого покоління, тому трактував усіх дітей племені як своїх дітей, без різниці. Слідячи за різними степенями обмеження сексуальної сумішки доводили існування первісної стадії нічим не обмежених сексуальних відносин. Загалом Морґан potwierдив, доповнив, справив і розвинув різні помічення Бахофена — Мак-Ленана на незмірно ширшій підставі, і в результаті цих дослідів з'явилась схема п'яти стадій в розвитку подружжя і суспільности, розроблена потім багатьма дослідниками, як універсальна схема людського соціального розвитку.\*\*)

\*) Се класифікація старого англійського історика Ферґюсона (*Essay of the history of civil society, 1767*), котру перейняв Морґан.

\*\*) З праць дослідників, які розробляли і популяризували погляди Бахофена — Мак-Ленана — Морґана окрім згаданої вже популяризації Енгельса, я згадаю тільки декотрі раніші: К. Kautsky, *Die Entstehung der Ehe und Familie, 1882*. A. Giraud-Teulon, *Les origines du mariage et de la famille, 1884*. J. Lippert, *Geschichte der Familie, 1884*, і *Kulturgeschichte, 2-й том 1888*. A. H. Post, *Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit und die Entstehung der Ehe, 1889*. M. Kovalevski. *Tableau des origines et de l'evolution de la famille et de la propriété, 1890*. E. A. Schroeder. *Das Recht in der geschlechtlichen Ordnung, 1896*. I. Kohler. *Zur U'rgeschichte der Ehe, 1897*.

Перша стадія — се сумішка вповні не обмежена. Сексуальний звязок допустимий між всіми генераціями, між всіми чоловіками і жінками. Людське стадо, чи „орда“ як її звичайно звать в західній соціології (нам ся назва звучить дикувато — про се будемо говорити далі), спільними силами виховує свій людський приріст. Яких небудь правил, які б нормували сексуальні відносини, надавали їм якусь тривкість і постійність, іще нема; понятє „кровосумішки“ не існує. Сей тип давно перейдений людством, він вимер, — але існування його, по гадці Морґана, засвідчуєть ся звістками старинних авторів про існування кровосумішки у різних народів в давніших часах і пережитками деяких сучасних низько-культурних народів. Він характеризуєть ся як стан „безпруджний“ „агамія“, сумішка, „панміксія“ (Promiskuität, promiscuité).

Друга стадія — се „родина кровна“ або „групове подруже“. Звязки чоловіків і жінок допускають ся без усяких обмежень, але тільки в межах одного і того самого покоління (генерації, „возрастної кляси“). Отже донька не може бути в звязку з своїм батьком або дядьком, але всі брати можуть жити з своїми сестрами; батьки, дядьки, тітки, матери — всі рахують ся чоловіками і жінками між собою. Реально така стадія також не існує, але її існування доводить ся родинною номенклатурою, яка напр. заховалась у маляйських племен, на Гавайських островах (тому Морґан називав сю форму „маляйським спорідненням“): кожда людина називає своїми батьками і матерями без рікниці всі особи старшої генерації свого роду, а своїми дітьми не тільки дійсних своїх дітей, але й небожів, і взагалі всю безпосередню молоду від себе генерацію, незалежно від степеня споріднення.

Третя стадія, т. зв. пуналюанська, вносить дальші обмеження в групову чи поколінну (возрастну) сімю. Не тільки подружний звязок поза межами свого покоління вважаєть ся ненатуральним і неможливим, але також і кровосумішка з своїми кровними. Ся кровність рахуєть ся тільки для споріднення по матери — але за те в якім небудь степені споріднення. Отже не можна вийти в зносини ні з одноутробною сестрою, ані з тіточною сестрою, ані з тіточно-тіточною. Споріднення по батьку ігноруєть ся вповні, означають тільки споріднення по матери. Се дає з одного боку початок „екзогамії“ — шуканню жінки по-за ріднею матери, з другого — кладе підвалини організації материного роду, а далі — материній сімі. На практиці се впливаєть ся в таких формах групового подружа як гавайська „дуналюа“ — котрої імя її надано сій стадії родинних відносин. Пуналюа значить „спільник“, „товариш“. Так звать ся чоловіки, які мають спільних жінок, і жінки, які мають спільних чоловіків. Звичайно буває так що кілька братів, рідних чи тіточних, мають своїх

спільних жінок — між ними одначе не може бути ніякої своячки по матері; також кілька сестер, рідних (одноутробних) чи тіточних, тіточнотіточних мають спільних чоловіків. Як реально дана форма вона послужила Морґанові і його школі для виводу попередніх стадій подружжя і соціального життя. З другого боку з неї він черпає еволюційні пояснення для суспільних відносин амерпканських, котрі вважає дальшим розвитком сеї стадії „пуналюа“.

Сю четверту стадію Морґанова школа характеризує як подружжя „парне“. Воно вироблюється практикою з останніх стадій групового подружжя.

Хоча чоловік факультативно може мати звязки з багатьма жінками, і навпаки, але практика складалась так, що чоловік мав одну — єдину чи головну жінку, і жінка одного головного чи єдиного чоловіка. Разом з тим, як розвиток родового життя все далі розширяв поняття споріднення, — родичів і свояків, з котрими женити ся не можна було, ставало все більше, і знайти собі жінку, з котрою можна б було побратись, ставало все тяжше. Через се приходилось одному чоловікови триматись одної жінки, і навпаки, хоч принципіально полігамія і не виключалось. Паралельно, з тих же мотивів розвивались такі форми подружжя, як умичка та купно жінки. Вони впливали на закріплення парної сім'ї: з початку звязь пари була дуже слабка і легко розривалось, потім вона стає все тривалішою, і розв'язання її вже осуджується опінією родичів. Сі ж форми змінюють поволі становище чоловіка і жінки в родині — жінка тратить в ній своє першинство і господарем стає чоловік. Різні форми сеї еволюції Морґан мав нагоду студіювати між Індіанцями, серед котрих парне подружжя вже запанувало над груповим. Він уважав його характеристичним для „варварської доби“ — перехід від дикости до варварства по його класифікації характеризується між иньшим також і переходом від групового подружжя до парного.

Під дальшими впливами тих же факторів на вищих ступенях „варварської доби“ вироблюється з парної сім'ї остання до-тепер, пята стадія родинного життя — моногамія. Повного панування вона доходить в періоді цивілізації, і характеристична для неї. Основою її являється панування чоловіка. Сім'я і рід з материнського перебудовують ся на батьківське, батьківство стає джерелом маєткових і навіть політичних прав, і через се виховання „законних“, батьківських дітей стає головним завданням сім'ї. Сім'я стає все більш нерозривною, але всякі обмеження сексуальних відносин обовязкові головню для жінки — властиво вона тільки повинна моногамії, тим часом як для чоловіка допускається велика свобода в сій сфері. Пошевелення жінки чоловіком і його власть



в родині (патріархат) доходить до найбільшого напруження — котре місяцями затримуєть ся і до найновіших часів.

Така була ся схема, розроблена рядом дослідників і популяризаторів, які подавали її як універсальну схему не тільки подружа, але і звязного з ним соціального розвою — послідовної зміни основних форм соціального життя. На довгий час вона запанувала широко, хоч не бракувало від разу дуже серйозних аргументів проти неї, які по часті приводили до різних поправок, по часті вимагали повного її відкинення. Та слабшою стороною сеї опозиції було се, що вона не противставляла сій, хоч штучній, але досить логічній і суцільній схемі якоїсь пильшої відмінної, тільки переважно обмежалась критичними і скептичними замітками.\*) З огляду на се схема Бахофена-Моргана навіть тим, які не приймали її без застережень, все таки здавалось цінною робочою гіпотезою, яка помагала розбирати ся в масі етнологічного матеріялу, систематизувати його й зводити до ґенетичного звязку. Але її універсальний характер і вказаний нею порядок в зміні соціальних форм ставали все більше непевними. Етнологічні досліди, які стали незвичайно зростати й поглиблювати ся з кінцем минулого століття, коли почав ся останній розділ світу між великими імперіалістичними державами, закріпленне й обслідуванне найменше відомих доти і відсталих країв, почали засипати фактами, які рішучо не вміщали ся в рамках Морганової схеми й розвалювали її.

Особливо важне значінне мало обслідуванне найбільше примітивних народів, результати котрого стали публікувати ся головню від 1890-х рр. Висновки Морган опирались на матеріялах зібраних серед народів, які вже далеко зайшли в культурнім і соціальнім розвою. Північно-американські Індіане, з котрими він мав діло, се по його власній термінології — нарід не примітивної, а варварської культурної стадії, маляйські племена так само. Австралійські племена, котрим багато присвячено уваги в останніх десятиліттях XIX в.\*\*), хоч незвичайно бідні

\*) З сих праць особливо треба одмітити книгу фінляндського ученого Вестермарка (Westermarck, The History of Human Marriage, 1891, німецьке видання Geschichte der menschlichen Ehe, 1893). Свій погляд він формулував так: „Не заперечую, що звязок дитини з матірю далеко інтиміший і постійніший ніж з батьком, але думаю, що критичний аналіз усеї маси фактів, яку маємо, приводить до єдиного можливого результату: признання, що в розвою людства не було такої стадії, де не було б подружа, і батько нормально завжди був оборонцем і протектором родини“. Сі свої тези Вестермарк ілюстрував богатым, хоч і досить хаотично нагромадженням матеріялом, який дійсно зробив чимале вражінне — і до сеї збірки й тепер доводять ся звертатись.

\*\*) Результати зведені особливо в працях: Howitt, Spencer and Gillen, Cunow, Thomas, Northcote, Strehlow, Frazer, — див. в показчику літератури.

матеріальною культурою, в своїм соціальному укладі, в незвичайно складних рахунках споріднення, в різних формах організації, родових і територіальних, теж виявляють уже дуже довгий і складний соціальний процес. Тим більше значіння мало досліджування малорослих (пігмейських) племен в центрі Африки, які виявляли прикмети крайньої архаїчності і фізичного типу і культурного життя; почате Швайнфуртом, продовжене Штульманом\*), воно відкрило нові перспективи дослідам примітивної культури. Далі незвичайно важливе вражіння зробили студії щільно ізольованих в своїм житті і затриманих в своїм розвитку племен Цейлона (Ведда, або „примітивні Ведда“, яка вони звуться для відрізнєння від веддських племен, які вже піддали культурним впливам сусідів), подібно ізольованих племен Маляки (Сеної і Семан) і островів індійського океана (Кубу на Суматрі, Тоаля на Целебесі)\*\*). Обслідують племена, які ще ледво виходять з „дерев'яної“ культури, типових мандрівних збирачі в поживи, які не ведуть ніякого певного хазяйства, не вироблюють нічого зварядя крім дерев'яного, не знають властивої одєжі, незвичайно мало вживають окрас і орнаментики, одним словом — не ввійшли навіть в культуру палеоліта. І от тут виявився характеристичний факт: у таких примітивних племен знайшлося досить тверде моногамне подружжє, відокремлена, доволі трітка парна родина, котру не можна було навіть вивести з впливів культурніших сусідів — бо у тих моногамії якраз не було!

От що каже напр. старий голяндський губернатор Цейлона, 1670-х рр., про сексуальний ригоризм Ведда: „Нема народу вражливішого на пункті його жінок і доньок, як Ведда; вони не хочуть, щоб хтось їх чіпався, і коли навіть припадком якийсь чужинець з провідником переїздить через їх край і тільки погляне на якусь їх жінку або доньку або виявить охоту її доторкнутися, то такому чоловіку смерть, хочби то був сам раджа Сінга“ (сінгалезький володар острова). І теж саме кажуть новіші обсерватори веддського життя: „Поліандрія у них незвісна. Навіть з найменшої причини вони виявляють велику завистливість за своїх, дуже не привабливих жінок, і дуже пильнують тримати їх здалека від своїх земляків. Якось спитав я одного Ведду, що як би котрась з їх жінок стала жити з двома чоловіками? Несподіваний порив, з яким він підніс свою сокіру і сказав: „удар зробив би тому кінець!“ — виявив мнї недвозначно ту відразу, яку вони мають до звичаїв своїх кандійських сусідів“ (Bailey). „Адюльтер і конкубінат у них незвісні, і для народу, який живе вже 80 років серед людної зарозом моногамної

\*) Див. сі праці, й иньші (Беро, Джонстена, Шмідта, Гютеро) в показниках.

\*\*\*) Див. в показнику описової літератури праці Саразінів, Мартіна, Мена, Шаденберга.

і поліандричної, се принаймні цікаво (Дешан). Бр. Саразіни, які спеціально перевірили весь попередній матеріал на місці, прийшли до виводу, що хоч сексуальні відносини Веддів не нормують ся якимись категорично приписаними законами, одначе свобода в сій сфері дуже обмежена, і сексуальні відносини їх укладають ся в моногамію, яка тріває до смерті одного з супругів. Подружна невірність рідка і для конкурента має звичайно тяжкі наслідки. Полігнії й поліандрії нема, так само і проституції.

Се все сильно вибивало фундаменти з під Морґанової схеми і змушувало дослідників від теорії про первісну сумішку і ґрупове подруже повертатись до старих виводів, зроблених Дарвіном на підставі загальної ревности самців за своїх самців, яка робить неправдоподібною істнування сумішки, — що мабуть і люде жили від початку або в парних сім'ях, або невеликими ґрупами жінок з одним чоловіком, що завистно відгонив від них пильших самців.\*) Сі Дарвінівські помічення були тепер наново розвинені і уґрунтовані деякими біолоґами против Морґанової теорії і того вжитку, який з неї робили марксисты.\*\*)

Супроти вказівок порівняної зоолоґії й антрополоґії різні форми полігамії і колективного подружа, вказані етнолоґами, нові дослідники готові були вважати явищами можливо й пізнішими, викликаними різними обставинами — перед усім економічними, а також психолоґічними (моральними і реліґійними).

Тісна залежність подружних і родинних форм від умов господарських і їх змін якомсь полишась на другім пляні навіть прихильниками матеріалістичного розуміння історії в захваті бахофенсько-морґанівськими конструкціями. Тим часом аналіз різних прикладів залежності форм родинного життя від економічних обставин\*\*\*) виявляв незвичайну плястичність, змінливість цих форм і неймовірну готовність чоловіка жертвувати найсильнішими, непереборними, якби здавалось, біолоґічними інстинктами мотивам економічного або соціального характеру. Що сказати напр. про такі факти, як практикований деякими племенами звичай убивати дітей понад певне число — при всій любови до них, коли в обставинах мандрівного життя не можна виховувати їх більше. Або ще більш радикальна практика деяких воєнничих народів — взагалі убивати у себе своїх власних

\*) Descent of man, 1871, ст. 362.

\*\*) H. E. Ziegler, Die Naturwissenschaft und die Sozialdemokratische Theorie, Stuttgart, 1894, й. пп.

\*\*\*) Одмічу праці: C. N. Starcke, Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung, 1888. Grosse, Formen der Ehe und Formen der Wirtschaft. R. Hildebrand, Recht und Sitte auf den primitiveren wirtschaftlichen Kulturstufen. 1896. L. Tillier. Le mariage, sa genèse, son évolution, 1898.

дітей, а натомість купувати собі у сусідніх племен підлітків — щоб не тратити сили й енергії на вирощування немовлят? Бачимо тут повне підпорядкування найбільш природних, біологічних інстинктів міркуванням економічним. Зрозуміла таким чином річ, що родинне пожиття і подружні звичаї в залежності від змін форм продукції, способів життя, соціальних інтересів виявляли тенденцію не раз до дуже сильних змін, незвичайно різких переходів від одного до другого принципіально відмінного типу, повороту до старих, архаїчних, уже перейдених або промисневих форм.

З другого боку поглиблене студій над духовним життям примітивних народів дало цілий ряд нових фактів залежності соціальної еволюції, втім — і зміни різних форм родинного пожиття, під впливами психологічних уяв, магічних представлень, культових форм. Епоха т. зв. фетішизму по старій термінології, перед тим доволі бідна змістом, в сім часі завдяки дослідям цілого ряду дослідників, серед котрих на підмогу старому майстрови Б. Е. Тейлорови вступив особливо енергійно і плодотворно проф. Дж. Фразер своїми працями по примітивній магії, тотемізму, примітивним мітам,\*) наповнилась новим, незвичайно багатим змістом. З тим відкрились цілі нові сторони в сфері впливів примітивної психології на розвій соціальних відносин: організації племен, роду, родини, влади, відносин сексуальних, класових, економічних. Значінне спільного предка-„тотема“, впливи надприродної сили („мана“), розвій всякого роду релігійних обмежень („табу“) дали зовсім нове освітлення різним фактам, які раніше підганялись під ту гіпотетичну схему подружжя.

Специфічна вага еволюції подружжя і родини в загальному соціальному розвитку взагалі сильно зменшала ся, з тим як виясняла ся вся сила впливів тих факторів, котрим так непереможно підлягало саме сексуальне і родинне життя, впливаючи ся в незвичайно різномірних змінах. Разом з тим вносили ся важні поправки і до самої оцінки його в розвою соціальних відносинах.

Вже ранішними біологами і соціологами було піднесене спостереження, що сім'я зовсім не стає основою клітинки соціальної будови, а навпаки своїм розвитком не раз перебиває і гальмує розвій соціальної спільності й являється її антагоністом, так би сказати. Єспінас у своїй студії про громадське життя звірят — яка зісталась основою працею в сім питанню і до нині, поставив з усею рішучістю сю тезу, що переходових форм від сім'ї до вищих громадських форм властиво не можна вказати, тому що від початку сім'я і племя форми антагоністичні і розвивають ся в протилежній пропорції. Елементом племені являється не сім'я, а одишця, джерелом колективного почуття — любов до собі подіб-

\*) Важніші праці в показнику.

ного, або симпатія, а не сексуальний інстинкт. Для того щоб зробилася скушина, треба щоб ослабли узи домашні й одиниця вернула собі свободу.\*) Такий погляд висловлювався не раз і иншими дослідниками, — але не робив відповідного вражіння серед загального захоплення теоріями еволюції сімі як основної клітинки громадської будови. Нарешті ефектно, з великою етнологічною ерудицією й силою переконання, розробив сю тезу в перших роках нашого століття німецький етнолог Генріх Шурц.

З початку в своїй цінній історії культури, потім в спеціальній своїй праці (якій, на жаль, судило ся бути останньою його працею) про покоління кляси і мужеські союзи, він в новім світлі і з новими вислідами поставив стару антитезу чоловічого і жіночого елемента в соціяльнім розвою. Характеризуючи жіночий елемент як більше підвластний сексуальним інстинктом і материнству, схильний на них будувати своє жите і замикати ся в своїй родні, він протиставляв йому елемент мужеський як більш соціяльний, товариський, охочий організувати ся не стільки на сексуальних потягах, як на ґрунті „симпатії“. Відси він виводив тенденції старого громадянства — в інтересах суспільности, його солідарности і особливо —

\*) Les sociétés animales, с. 450—2 німецького перекладу Шльосера.

Законі в своїх статях, резюмованих Жіро-Тельоном, висловлював ся так само: „В ґрунті річи між громадою і сімєю лежить антитеза, а не походження одної від другої: се не повна непримиримість, але користний антагонізм між двома ріжними тенденціями, що являеть ся джерелом щасливих результатів: се дві ріжні ноти, які обєднують ся в одній гармонії. Два інстинкти, ріжні між собою, супроводять себе і обопільно удосконалюють. Енергичніший між ними в своїх впливах інстинкт соціяльний; розвинений в вищій мірі у цивілізованих народів, він змушує сімю досконалитись. Але се хибна думка, що на сімю можна дивитись як на початок і основу суспільства.“ (Giraud-Teulon, Les origines du mariage, с. 517).

Подібні тези, за Еспінасом, ставив і Летурно (L'Évolution politique, 1890, с. 4): „Соціологія звірат вповні нищить загально прийняту гадку, що вважає сімю, таку, як ми її знаємо, себто дрібну ґрупу батьків і дітей, основним каменем всеї суспільности. Родинний еобізм у звірат далеко не сприяє формуванню більших громад, а навпаки йому завжає. Громади моногамичних звірат завсіди складають ся з малого числа одиниць, і навпаки — всі значніші гурти (peuplades) живуть в сумішці, або в полігамії. Дійсно, у звірат родина і гурт антагоничні.“

Сі погляди розвивав також іспанський соціолог Салес-і-Ферре в своїм курсі соціології — вони резюмовані в статі другого іспанського соціолога Позади, з котрою ми познайомимось далі: Коли ми лишимо на боці почуте симпатії, яке являеть ся початком суспільности, а будемо виходити від сімі, що зістаєть ся під владою сексуальної зависти, ми ніколи не прийдемо до громадянства; самець з гнівом обрушуєть ся на всіх хто зближаєть ся до нього і може нарушити присвоєні ним права.

оборонної здібности, можливо сепарувати мужеський елемент і емансипувати від впливів і інтересів родни. Звів і зібрав в однім яскравім образі історичні й етнологічні відомости про організацію мужеського населення в поколінних (возрастних) клясах (ім тільки як імітації відповідають подекуди, далеко слабші організації жіночі), спеціально — про заходи коло можливо суцільної й трівкої організації нежонаті молодіжи, якій дасть ся шпроке право свобідного пожитя з дівчатами, щоб не наглити скорше звязувати ся в подружа. Дав перегляд чоловічих організацій, які захоплюють по можности все мужеське доросле населенне, змушують його як найбільше часу проводити серед свого товариства, по-за родиною, в спеціальних „мужеських домах“ — що аж в сій праці Шурца знайшли обясненне своїх різнородних форм, в яких вони виступають в різних сторонах світу: то в виді військових касарень, то захлестів нежонаті молодіжи — домів їх свобідної любови, то в виді мужеських клубів і приищень таємних організації, громадських робітень та майстерень, складів трофеїв і святоців, неприступних для жінок, храмів і місць громадських нарад. і т. д.\*) Впрнеувала ся шпрока і різнородна система соціальної профіляктики против надмірного розвою родинних інтересів, родинного сепаратизму, яка вела свій початок правдоподібно з дуже ранніх стадій соціального пожитя, хоч часами відживала і в дуже пізніх часах (клясичні приклади сих явищ дає історія Спарти, а в наших козацьких часах також можна тому вказати не одну цікаву аналогію). Вона полишала сію головню чи виключно опіці жінки-матери, і Шурц був схильний виводити відси матріярхат, як явище побічне, так само як і вказівки на секулярну сумішку готов був прикладати до перед-подружньої сумішки молодіжи.

Сі спостереження і виводи свого часу зробили вражінне, але що автор слідом умер, не мавши змоги детальнійше розвинути свою теорію і докладнійше уаргументувати її, тож на мій погляд, зроблені ним помічення і кинені гадки все таки не були вповні засвосні і використані, так як вони того заслужили.

Я вказав ті головніші — на мою гадку, моменти в науковій реакції против захоплення бахофенсько-морганієвського концепцією соціального розвитку на ґрунті еволюції подружа, що позбавила її того значіння, яке вона набрала була — і заховала досі в різних популяризаціях, які йдуть за старими працями 1870—1880 рр. Соціальна еволюція в своїх початкових стадіях показала ся незмірно складнійшою, ніж

---

\*) *Urgeschichte der Kultur*, Leipzig, 1900. *Altersklassen und Männerbünde, eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, 1902. Пік нізнійше після виходу сеї праці Генріх Шурц помер, не доживши до сорока літ.

собі уявляли прихлонники надто упрощеної морганівсько-енгелівської схеми. Не тільки сексуальні, а взагалі біологічні інстинкти, мотиви самозаховання і помноження роду, стихійний гедонізм — шукання вражінь пріємних і тіканне від вражінь прикрих, не раз відступають зовсім на другий план перед факторами льшого порядку — психологічного і соціального. Соціальний інтерес набирає самостійного значіння, бересть ся регулювати біологічні потяги, що немов заникають перед напливом ріжних, часто не дуже ясных нам ідей і уявлень, які шхали людей на найбільші самовідречення в сій сфері.

Дослідник не раз в здивованню спинаєть ся перед образами тяжких каліцтв, прикрих до неможливости церемоній і мук, які задають ся молодшим поколінням племені в інтересах — по теперішньому б сказати — їх морального і соціального виховання, перед утяжливою і часто абсурдною в своїх крайностях регламентацією відносно сексуальних, родинних, громадських. Задовго до появи новітших філософичних концепцій про боротьбу фізичних і духових потягів в людині — дуалізму і аскетизму цивілізованих народів, і незалежно від них, людство переживає від часу до часу певні пароксизми бажання перемогти свої природні, фізичні потяги — провокувати і зневажати їх, щоб піднятиь над ними на вищу ступінь людського життя. Орудє воно при тім не раз засобами явно абсурдними, які не піддають ся ніякому раціональному объясненню, і пройшовши моменти пароксизму, суспільности приходиться не раз з тяжким трудом визволяти себе з тіранії абсурдних і прикрих обичаїв, принесенних сим характеристичним інстинктом людського постуцу: ослаблення первісних, зоологічних факторів життя в інтересах його культури.

Супроти сих складних впливів ріжних раціональних і ірраціональних факторів, як я кажу, старі проби обяснити еволюцію суспільности з еволюції подружа, — що так були захопили науковий світ півстоліття тому, мусіли зійти на сорозмірно дуже скромне місце. Вказані ними (спеціально — школою Морґана) типи організації подружа заховали своє значінне тишів. Але ідея їх універсальности і постійности в змінах — поблібла, а гадка про рішаючу роль організації подружа і сімі в соціальнім ритмі відступила перед складного грою ріжнородних умов людського існування і тих ріжнородних методів і підходів, котрими людський колектив в своїх більш примітивних стадіях, так само як і нинішніх високо культурних, практичним досвідом випробовував і випробовує ріжні форми соціальної організації і їх доцільність з становища свого основного задання: кращого життя і кращих відносно між людьми.

## Початки організації.

**Зоологічні зв'язки.** Приступаємо до в'яснення питання, як виникло громадянство, як формувалось і розвивалось, в яких формах, під якими впливами і тенденціями — те що становить перше завдання генетичної соціології. І тут, натурально, мусимо перед усім спитати, що принесли з собою люде в своє людське жите з своєї попередньої еволюції в житю звірячім, зоологічним, які здібности, які інстинкти, які тенденції вони виробили і одідичили там і з ними почали будувати своє жите вже як люде.

Для в'яснення сього питання було б незмірно цінним, якби можна було початки суспільного людського жита звязати з аналогічними колективними формами у вищих типів звірят, і особливо у чоловікоподібних мави (шімпанзе, оранґа, горілі і гібона). Тісне спорідненне з ними людини з фізичного погляду стало загально признаним фактом, і се здавна вже давало привід шукати генетичного звязку в сій сфері також і для психичних та соціальних форм людського жита.

Та на перешкоді ставала і досі стоїть перепона: дуже малій матеріал про соціальне жите цих чоловікоподібних. Його дуже трудно доглядати на волі, а примусово-скушене жите в звіринцях не може служити показником. Відомости які збирали ся в сій справі не давали ґрунту для того, щоб на них оперти якісь одностайні виводи. Але і ся неодностайність має свою вартість з того боку, що остерігає від скороспінного уставлювання яких небудь одностайних, універсальних форм, як вихідних моментів для всього людського роду.\*)

Скільки можна судити, у чоловікоподібних мави як і у інших вищих родів звірят нема одностайности в формах пожитя.

\*) Література переважно старша, бо в останніх десятиліттях се питання мало займало соціологів. Вичислю з неї дещо: W u n d t, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 1863 (4 вид. 1906, переклади на інших мовах). П. Л а в р о в ь, До чоловіка, 1870 (Отеч. Записки). J. C. H o u z e a u, Etudes sur les facultés mentales des animaux comparés, 1872. L. B ü c h n e r, Aus dem Geistesleben der Tiere, Берлін, 1876; його ж Liebe und Liebesleben in der Tierwelt, 1879. друге побільшене вид. 1885. A. E s p i n a s, Des sociétés animales, Étude de psychologie comparée, 1877, ніж. доповнений переклад: Die tierischen Gesellschaften, 1879. G. J. R o m a n e s, Animal intelligence, 1879, нове вид. 1882 (The



Найменше соціально, громадську репутацію має оранг. Звісний зоолог Уолес каже, що йому не доводилось ніколи бачити двох дорослих орангів разом, тільки самця і самицю в супроводі доволі численної групи дітей. Інші дослідники кажуть навіть, що старі самці живуть самотньо, виключаючи тільки періоди сексуального зв'язку. Самці дозрілі і молоді самці збираються в групи по два по три індивідууми; при самцях звичайно бувають їх діти. Тут таким чином бачимо свого рода „матерню родину“, до котрої самці прилучаються ся начеб то тільки в сезон тічки.

Про горілів оповідають, що вони живуть або парними родинами або ширшими, зложеними з одного самця і кількох самиць, або — як деякі висловлюють ся — невеличкими групами, в котрих буває більше самиць ніж самців. Цитується оповідання одного подорожника, який стрів родину горілів зложену з самця, самиці і двох малих — одному було років шість, другому оден.

Деякі дослідники припускають, що громадське чи групове пожиття у цих родів ослабло наслідком людської небезпеки — що люде стали заходити в ліси і загрожувати їх існуванню. Характеристично в кождім разі, що не помічається того, що бачимо не тільки в людськім пожитті, але і у багатьох звірят: об'єднання, щоб противстати видній небезпеці.

Звістки про гібонів різних порід багатіші і вказують на існування різних форм соціального пожиття. У одних родів переважає пожиття парне, у інших стадне. Такі гурти бувають великі, по сто—сто п'ятдесят одиниць; проводить ними самець, що має у Маляїв репутацію зачарованого, котрого не можна поранити — мабуть тому що

*internat. scientific series*), його ж: *Mental evolution in animals*, 1883. J. L a n e s s a n, *La lutte pour l'existence et l'association pour la lutte*, 1881 (цитується у Кропоткина). H o u s s a y, *Sociabilité et moral chez les animaux* (*Revue Philosophique*, 1893). C. I. C o r n i s h, *Animals at work and play*, London 1896. K. G r o o s, *Die Spiele der Tiere*, Jena, 1896. A. P o s a d a, *Les sociétés animales et les sociétés humaines primitives* (*Annales de l'Institut intern. de sociologie*, III, 1897). П. К р о п о т к и н ь, *Взаимопомощь среди животных и людей*, Петербург, 1904, нім. переклад: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*. R. P e t r u s s i, *Les origines naturelles de la propriété, essai de sociologie comparée* (*Institut Solvay*), 1905 (переважна частина праці присвячена звірятам — критичні замітки Лптівського в *Revue internat. de sociol.* 1913). Його ж *Origines polyphylétiques, homotypie et non comparabilité directe des sociétés animales*, 1906 (тамже). A. S o k o l o v s k y, *Aus dem Seelenleben höherer Tiere*, 1910. H. V o l k e l t, *Über die Vorstellungen der Tiere* (*Arbeiten zur Entwicklungspsychologie*, herausgegeben von Krüger, Leipzig, 1914). Велику літературу про соціальне життя низших живих (комахи, пчїл і т. п.) тут не вписую. В українській літературі питання про соціальне пожиття звірят дотикав ся С. Подолнський в своїй студії „Громадівство й теорія Дарвіна“ („Громада“ 1880, № 1).

такій ватажок визначаєть ся особливого зручністю і чуйністю і не дає підійти близько. Сі гібонські гурти одначе не мають репутації особливої соціабельности — в небезпеці, мовляв, кожний думає тільки за себе і ратуєть ся як може. Але не треба забувати, що сі відомости теж мають все таки доволі випадковий характер.

Про шімпанзе — котрого деякі антропологи ставлять найближше до людини, повторюєть ся звичайно характеристика Гартмана, що вони живуть або окремими парними родинами або групами зложеними з кількох родин. Такі групи часом роблять собі гнізда чи халабудки в виді парасолів на однім дереві, по чотирь, по пять, але живуть осібно, збираючись тільки на забаву. „Не можна сказати, — зауважає тому оден дослідник, щоб шімпанзе жили громадою, бо їх рідко коли бачать разом штук 5—10; опираючись на вірогідних свідцтвах можу твердити, що в більшим числі вони збирають ся тільки на забаву; оден оповідав мні, що при такій okazji бачив їх з п'ятдесят: вони забавлялись, пускаючи радісні викрики і стукаючи гняками по дуплястим стовбурам — ніби бючи в барабан.“ \*)

Колн ми схочемо звернути ся — щоб перевірити і доповнити сі доволі скупи й випадкові звістки — до інших родів мавп, ми побачимо подібний же образ: існування різних форм пожиття, навіть часом у тих самих пород, очевидно, в залежности від обставин: форми моногамні, полігамні, об'єднання в „товариських сходах“ і в постійнім стаді. Деякі роди строго моногамні (напр. макаки); у інших парне пожиття не визначаєть ся такою солідністю; треті розвили в собі велику гуртовість, соціабельність, яка вражає глядача виявами солідарности, громадського обовязку.

Я позволю собі перед усім нагадати стару, класичну характеристику мавпячого пожиття дану Бремом: „Громадське житє спх звірят дуже цікаве. Мало котрі породи живуть самотно, більша частина об'єд-

---

\*) Відомости зібрані у Гузо, Еспінаса, Летурно, Позади, Петручі. Еспінас дав таке загальне резюме сим поміченням над чоловікоподібними: „Бачимо, що одні живуть окремими родинами, іншими великими бандами. Походження сеї різниці ми можемо доходити тільки глибшим дослідом звичаїв кожної галузи (es-réce) і звичаїв роду корішого — приймаючи погляд Дарвіна. Може бути, колись, в обставинах сприятливіших, деякі породи були соціабельні — напр. горілі, що тепер живуть одинцем або невеликими родинами, коли лісами переходять многочислі чорні племена; шімпанзе творять більші або меньші групи, здаєть ся, в залежности від безпечности, котрою вони користують ся; одна порода їх, звана тубильцями соко, творить постійні групи з кількох пар чи моногамних родин і в найдальших лісових закутках живе групами в пять-шість хиж з лися, від одних деревом.“

нуєть ся в ватаги і кожда вибірає собі місце постійного пробутку, більш або меньше просторе. Вибір припадає все на місяця вигідні з кожного погляду. Мусить там бути що їсти, пнакше ватага вибіраєть ся геть. Потім як ватага освоїть ся на сім місці пробутку, починаєть ся правдиве мавпяче жите, з своїми прпемностями, забавами, бійками, суперечками, бідами і клопотами. Найздатнійший самець з усього стада стає ватажком або провідником. Сю позицію здобуває він одначе не через вибір на підставі „загального виборчого граза“, а дуже завзятою боротьбою і бійками з пньшими суперниками, себто всіми старими самцями. Найдовші зуби і найспльнійші руки рішають справу: коли котрий не хоче піддати ся добровільно, то покусаний і побитий приходить до розуму. Корона належить найспльнійшому і в його зубах лежить його мудрість. Се й зрозуміло: найспльнійші мавпи зенчайно найстарші, і їм волею чи неволею мусять коритись молодші і недосвідчені. Такий ватажок вимагає послуху абсолютного і має його у всім. З слабшою половиною він поводить ся не дуже лицарсько і силою здобуває собі любов. І пни він корптуєть ся *jus primaе noctis*. Робить ся патріярхом всього свого народу і його сімя умножуєть ся як пісок морський Авраама, Ісаака й Якова. Ні одна самиця не сміє вийти в зносни з яким небудь молодиком: зір у старого гострий і кара сувора, він в любовних справах не знає жартів. Самиця яка забуде себе, або краще сказати — його, дістає такі полпчники і штурханці, що їй певно відхочеть ся зносн з пньшими героями ватаги, і ще гірше дістанеть ся молодикови, що нарушив закони гарему гордого своїми правами султана. Ревність робить його страшним. Той гдуло було б якісь самиці викликати його ревність, коли сього ватажка стає на всіх самиць його стада. Як завистний і грубий султан він претендує на виключне право на всіх самиць, відсуває меньше прпемних йому і двить ся на себе як на батька племенн. Коли ж воно стане занадто великим, то частина його відокремлюєть ся під проводом пньшого самця, який за сей час почув уже у себе досить спли, щоб почати боротьбу за перевагу у властп і в любови. Без бійки і сварки взагалі не проходить ні одного дня: досить придивлятись такому стаду навіть і не довгий час, щоб побачити сварку серед нього і пізнати її причини. В пньших справах зате ватажок чи провідник поводить ся з великою гідністю. Поважанне, яким він корптуєть ся, надає йому певність і самостійність, котрої бракує його підвладним, які йому всякими способами прпеджують ся. Самиці пильнують зробити йому всяку прпемність, прикладають всі старання, щоб його футро тримати можливо чисто від докучливих паразитів, і він приймає сі послуги з повагою паші. За се пильнує вірно загальної безпечности своїх підвладних

і виявляє найбільшу чуйність. Його очі неустанно перебігають з місця на місце і майже завжди він загода спостерігає небезпеку.“

Характеристичний приклад героїзму такого ватажка в обороні свого племені, розповіджений тим же Бремом, набрав великої популярности. Велика ватага павіанів переходила в Абісінії через долину. Коли вже частина їх видрапала ся на гору, собаки напали на відсталих, що були ще в долині. Тоді старші самці скоренько пустили ся назад з гори і почали такий крик, що перелякані собаки пустили ся тікати. Відсталі влізли з долини — але оден молодій піврічний мавпючок, залізши від собак на скалу, бояв ся злізти і почав голосно просити ратунку, бо собаки його облягли. Тоді оден з головніших ватажків сам оден уже ще раз поліз з гори назад, помалу підійшов до малого, понестив його, заспокоїв і з тріумфом вивів з поміж ворогів, які так були здивовані спм, що не відважились уже напасти.

Сі характеристики мавпячого життя можуть здати ся занадто підмальованими піч людину. Але за виключеннем деякої більшої інтелигенції, що наближає його до людського, воно має повну анальогію в житю інших ссавців та птахів.

Ми стрічаємо й тут усе степенування громадськості від самітного життя самців, які тільки на певний час сходять ся з самицею і потім лишають її, — і до дуже солідарного життя цілого племені. Сімя буває виключно материнською — власне у тих звірят, де самець тільки на час тічки сходить ся з самицею; але буває і патріархальною. У різних породах ссавців і птахів бачимо сімю парну, більш або менш твердо моногамичну, навіть подружа на ціле життя, незвичайно ніжні, в котрім оден суруг не переживає другого (напр. у папуг). У інших навпаки — парування довол коротке і змінне. Парні або полігамні родини (зложені з одного самця і кількох самиць з їх дітьми) часом обєднують ся в певні кооперативні громади. Так напр. бобрп, що живуть парними родинами, ставлячи собі осібні х.ти, обєднують ся в спільній роботі в інтересах цілої громади: спільно будують гати й запруди. Ластівки саянґани, живучи парами, спільно будують гнізда для цілого товариства, не відрізняючи свого гнізда від чужого, а пташок ткач (*Philaeterus socius*) з рогу Доброї Надії, прозваний за се „соціальним республіканом“, спільно ставить цілий комплекс гнізд під одним дахом для цілого племені.

Але частійше помічаєть ся, що ті звірята, які живуть твердим парними родинами — напр. переважна більшість хижаків, як лев, тигр і т. ин.. вони не збивають ся в громади, а живуть окремо. Так само відокремлено живуть полігамні родини, з одним самцем, який не терпить конкурентів

і проганяє молодих самців, в міру того як вони виростають. Такі полігамні табуни часом виростають до значних розмірів. Фоки (тюлени) напр. живуть великими стадами, до ста штук і більше: кілька самців з молодими, але старій самець оден.

Дикі коні, так само і деякі роди віджувачів і овечих пород живуть невеликими полігамними сім'ями-табунами, з кількох самиць з одним самцем, і сі табуни об'єднує в великі многосотенні стада тільки небезпека, почуте загроженого існування: воно збиває їх в великі громади, які спільно шукають виходу з біди, мацдрують на нові місця, і т. пн.

Навпаки, у тих звірят, які виявляють великий інстинкт громадський і кооперативний, міцного подружжя здебільшого нема. Напр. дикі роди собак, які показують незвичайну громадськість в своїх забавах і відвідинах, великий хист кооперації — в урядженню спільних ловів на звірят, — в сексуальних відносинах якраз визначають ся великою свободою і „цінізмом“ (слово, яке власне й пішло від грецької назви собаки).

Взагалі помічення над громадським пожитем вищих родів звірят при всій його різноманітності і хиткості (і невеликій, часом, докладності) дають підставу біологам і соціологам до деяких дуже цінних помічень які кладають світло і на початки громадського пожиття людських пород.

Перед усім, се ясно, що більша або меньша громадськість у різних звірячих пород не стоїть в залежності від вищого чи нижшого їх становища в органічнім розвитку. Нераз звірята нижчих категорій у своїх здібностях до громадського пожиття і кооперації стоять незмірно вище від звірят далеко вищих від них рангів. Найбільш яскравий тому приклад дають комахи і пчели, як се відомо всім; але тому прикладів можна знайти й більше.

Не залежить степеь громадськості і від рівеня інтелігенції звірят. Слопи напр., як відомо, по своїй інтелігентності займають одно з найвищих місць після мавп, але в громадськості стоять зовсім не високо: живуть переважно невеликими полігамними родинами, зложеними з одного самця, кількох самиць і молоді; самець, який виявляє велику інтелігентність і пильність в охороні безпечности свого табуна, хоче нероздільно володіти самцями свого табуна, проганяє молодих самців, в міру того як вони виростають, і сей його сексуальний егоїзм (ревність), очевидно, перешкоджає ширшим об'єднанням. Та, очевидно, й „інтереси бутя“ слонів не вимагали об'єднання — тим часом як привели до кооперації бобрів, далеко вищих по своїй інтелігенції.

Інстинкт родинний й інстинкт громадський часом комбінують ся — напр. як у цих бобрів, що живучи парними родинами, входять в кооперацію між собою, або у диких ковей, де полігамні родини-табуни,

себто їх самці, виявляють велику ревність в середні свого табуна, але об'єднують ся в більші об'єднання, які в спільних операціях — напр. при переходах на нові пасовища, стоять під проводом найбільш енергійних і ініціативних самців, які кермують походом.

Дуже інтересне явище дає гуртування в великі скупини морських птахів як раз в період парування і висиджування — ці „пташі гори“, особливо звисні на далекій півночі, де збивається нечувана сила цього птаства — чи то для спільної оборони від хижаків, як то толкують декотрі (Брем), чи то наслідком догідних умов місцевості (Еспінас), чи може таки — з розвинутого соціального інстинкту, який виявляється у інших птахів і ссавців в періодичних зборах для забави чи для настрою, „для наради“.

Частіше одначе помічається справді певний „антагонізм інстинкту родинного й інстинкту громадського“, як се формулюють деякі дослідники, або розбіжність цих інстинктів, як сказав би я, констатуючи се, що вказане було вище: що міцно організовані родини моногамні або полігамні живуть частіше самотно, а звірята громадські мають або повну сумішку, або виходять з стада на період парування і збиваються в стадо наново по скінченню періоду відокремленого родинного життя, як се бачимо у різних птахів і ссавців (напр. у вовків).

Відносини родинні дуже різnorodні стрічаються в тих самих родах звірів. Моногамія і полігамія нераз виступають в тім самім роді, і властиво не можна признати якісь форми першпшства чи висшности перед другою ні в обслуговуванні біологічних потреб, ні в відносинах їх до процесу ширшого об'єднання: се об'єднання може творитись при тій і сій формі однаково, і незалежно від них, під впливом різних зовнішніх обставин. \*)

Рішачоє значіння для форми родинного і громадського життя має, очевидно, роль і прикмети самця. У нього майже скрізь бачимо ініціативу або провід.

Коли самець виявляє нахил до життя самотного і після короткого парування лишає самицю й її будуче потомство вповні її власному промишленню, там фактично сім'я вповні материна: вона тримається тільки

\*) Отже трудно погодити ся з Вундтом, коли він пише в своїм останнім курсі: „У вищих звірят єсть тільки одна форма подружжя — се моногамія, яка розуміється, не виходить поза час тільки одного періоду розродження. Поруч із сям навіть у вищих звірят існує також і вповні неупорядкований (не зв'язаний) стан відносин, себто агамія. Натомість полігамія, здається, обмежується тільки людьми і тими звірятами, котрих чоловік, через їх одомашненіє, підпорядкував спеціальним умовам. В природі між агамією й моногамією нема полігамії, можна знайти тільки перехідні степені з різною тривалістю подружжя“ (VII с. 199).

матір'ю, і мати являєть ся її центром. Де самець не покидає самиці в період вагітності і опіки новородками і молодю, там він, самець, переважно займає центральну ролю в сім'ї, являється її опікуном, кормителем, оборонцем і правителем, як в парній так і полігамній сім'ї. \*) Відносини його до самиці (чи самиць) і молоді бувають більш або менше ніжні або грубі, але переважно — кажу — йому належить провід і ініціатива. Віймки, безперечно, бувають; так напр. про в стадах деяких віджувачів провідна роля належить часом старим самицям, які вже не мають малпх: про слонів оповідають, що ватажком являєть ся найбільш розумний індивідуум. і се буває часом самець, а часом самиця. Але віймки лишають ся віймком, а правилом, очевидно, зістаєть ся провідна її ініціативна роля самця, яка приводить у різних родів ссавців до виразної висшости самця над самицями не тільки що до фізичної сили, але і що

\*) А. Позада в цитованій статі, збиваючи афоризм свого іспанського колеги Салес і Ферре, що „громада належить чоловікови, а сімя жінці“, висловив гадки що до конструктивної ролі самця в сім'ї і громаді, котрі не зашкодять взяти під увагу: „Не можна заперечити, що мати справді являєть ся універсальним внутрішнім звязком сім'ї, але не можна не признати також, що повна звіряча сімя, чи то моногамна чи то полігамна, утримуєть ся в цілості і в звязку завдяки ролі, яку грає самець. Що більше, студіюючи еволюцію сім'ї у звірат, ми мусимо прийняти, що тенденція, яка в ній панує і перемагає, веде таки до переваги самця. Через се, хоч я її признаю окреме походженне сім'ї й суспільности, я не вважаю можливим дивити ся на самця, перше — як на щось противне формованню сім'ї, друге — як на більше здатного до громадського життя. Перед усім — у тих пород де самець бере участь в домашнім житю (особливо у ссавців), таки самець в останнім рахунку й характеризує родину: його ревність її ізолює, його сила її годує, його чуйність її охороняє. Отже самець се основний елемент родинного звязку і в певній мірі таки він надає йому свою індивідуальність, в відріженне від пньших подібних форм. Я не хочу повторяти цитат пороблених при аналізі родини у антропоїдних мавп, я тільки нагадаю ту вагу, яку у них має самець, і можливість у них складати ся сім'ям в громаду, як то бачимо у шімпанзе і у пньших. Оповіданне Брема про громадське жите мавп (воно наведене вище, с. 59) наглядно показує вагу самця в громадськім житю: тут справді бачите те, що завважив Еспінас — „так як родини мавп слухають свого голови, так починають організуватись ватаги або орди. Мати пильнує своїх дітей, а ватажок пильнує всіх“. В звірячій родині, в орді, в стаді чи в племені, безпосередньо низших, хоч і аналогічних людським, роля самця дуже важна. Більше того — у деяких пород обидві форми соціального групування, сімя і громада, являють ся вповні здатними до сполучення, без зменьшення власти самця і без зануку його зависти. Навпаки, при тих навичках і тій силі, з якою самець боронить своєї позиції, сумішка не можлива, і не легко вивести організацію родини від матери“.

Сей останній випад проти теорії матриархату ослаблюєть ся фактами існування поруч сім'ї з самцем сім'ї матерпної, ним полишеної, а також і сумішки в гурті з багатьма самцями. Всі ці форми існують поруч себе, тільки не можна уставити генетичного розвитку їх одної з другої: вони видимо паралельні.

до духових здібностей. Часто самці почувають себе вповні безпомічними, коли вбють їх самця — напр. коли в статі вікунь (вігонь, рід лями) доведеться вбити самця, стадо лишає її й тікає, але коли зранять або вбють самця, самці з голосним свистом обступають його і не рішаються тікати, хочби їх тут усіх постріляти. Там де на самцях лежить функція прогодовування сім'ї, вони визначають більшими здібностями в добуванні поживи. Самці, які стережуть безпечности стада — напр. дикі коні, визначають більшого чуйністю ніж кобили, і вбивши жеребця, далеко легше потім ловити кобил. У птахів самці вирізняються як крапці співці і т. д.

Найбільшою громадськістю визначаються не дорослі самці, які ревниво стережуть від конкурентів свою самцю, чи свою сім'ю, і не самці, опановані інтересами своєї сім'ї, — а молодь, котра ще не підпала впливам сексуального інстинкту, що виявляє себе отсею загостреною ревністю і тенденцією до відокремлення своєї родини чи табуна. Ця ревність часом нейтралізується натиском зовнішніх обставин, а коли таких зовнішніх обставин нема, вона дуже сильно перебиває громадські інстинкти\*).

Основою громадського інстинкту цієї молоді служить не кровний зв'язок, а спільність виховання і тотожність або подібність роду. До існування братського почуття в звірячій світі зоологів ставляться дуже скептично, натомість вказують, що виховані разом молоді звірята виявляють велике привязання.

Ся симпатія до однородців виявляється і потім, перемагаючи родинну ексклюзивність (виключність) в тих товариських сходинах, які відбуваються у ссавців (собак, мавп, різних родів гризунів)\*\*)

\*) Ми бачили вище, яке значіння надає Дарвін ревности в життю звірат і примітивної людини. Ле-Бон в своїх соціальних студіях вважає основною прикметою примітивного життя ці почуття ревнивої виключности. „В звірячих громадах, які найближше підходять до нашої породи, ми бачимо звіря, однаково чи моногамне чи полігамне, завжди завистливі щодо до своїх сексуальних прерофатив; воно боронить їх з усею енергією під час парування — принаймні продовж періоду потрібного для виховання дітей“ (L'homme et les sociétés, II с. 289). Але непереможним се почує не зістаєтє ся, й інстинкт громадський таки переборює його, під впливом обставин, які ведуть до об'єднання родин або розплывання в стаді.

\*\*) Ці товариські сходини різних звірат такі інтересні з погляду соціальности, що на них варто звернути особливу увагу. Індійські тубильці напр. оповідають про своїх святих мавп, *semnopithecus entellus*, що вони раз на кілька років регулярно збираються з далеких місцевостей на свої збори, в величезній кількості. Гузо оповідає про молодих техаських собак, які щодня сходились пополудні на тім самім місці, на півтори-дві години, і тут відбували свої гри і вправи. Степові собаки, prairie's dogs, в добру погоду грають ся і відвідують одні одних, тим часом старі самці стоять на сторожі і криком дають знати про небезпеку. Подібні забави справляють собі байбаки, поспідавши рапо — роблять різні штуки, зачінають ся, чешуть ся і вилізують ся, під охороного старих самців.



і особливо у птахів („вечірні клюби“ круків, горобців, ластівок, на котрі збирають ся часом самі самці). Інтересний варіант їх становлять покоління (возрастні) збори пінгвінів: окремо збирають ся молоді, окремо старі самці, самиці вже спаровані і незаміжні, уставляючись рядами на певних місцях, і пильно вважають, щоб до їх зібрань не прилучавсь якийсь не приналежний, не управлений індивід. Групування окреме молодих самиць, окреме молодих самців, і відокремлене, в рамках того самого стада, осібн маток з молодими, осібн старих самців стрічаєть ся також у різних родів травоїдів.

Роля ватажка часом зливаєть ся з ролею патріярха моногамічної сім'ї-табуна, який доходить и переходить пноді за сотню голів. Але часто ся роля ватажка й відділяєть ся — в стаді, в об'єднанню родин, і навіть може переходити на самицю, як ми бачили в оповіданнях про слонів і деяких жуїтних.

Вся ся многообразність життя, з котрою треба в повній мірі рахуватись, виробляючи собі погляд на початки людського життя, очевидно, в першій лінії стоїть в залежності від умов буття — безпосередніх інтересів прогодування і продовження роду, народження і виховання наростку, — від їх посередніх відбитків в психології, в інстинктах звірять.

В певній, зародковій формі ми маємо тут ті ж категорії, під котрими формуєть ся громадське життя людини: біологічну — забезпечення свого життя і його продовження в потомстві, економічну — прогодування себе і свого потомства, психологічну — суму нахилів і потягів, що виробились сими біологічними й економічними побудками, але й самостійно вже себе проявляють — як нахил до гуртового або самотного життя, більша або меньша сексуальна завітність, більший або меньший еґоїзм і здібність до кооперації. Ми не завсіди можемо точно уставити в кожній рисі звірячого соціального життя ті чи пнші причини (мусимо собі пригадати сказане вище про емпіричні закони органічного життя взагалі), — але в сумі залежність форм подружа і стадного життя від умов прогодування, продовження роду і виховання дітей не підлагає сумніву. Зоології і соціології більш або меньше влучно вказують на внутрішню залежність спх форм, і в залежності від них — на вироблення певних інстинктів; я наведу кілька відзвівів \*).

Найпростішим способом заховання пород являєть ся намноження зародків — се ми бачимо у низших звірят, і у них нема родинних інстинктів. Там де скількість зародків невелика, заховання роду залежить

\*) Вибираю сі помічення з цитованих праць Еспінаса, заміток Заноні і Сосюра, наведених у Жіро-Тельона, Кропоткина, Петручі й ин.

від життєздатності новородків. Але звичайно вони все таки не можуть обійтись без спеціальної опіки. Чим вони слабші, тим пильнішою умовою їх виживання стають родинні інстинкти: вони розвивають ся в міру потреби впрощування і охорони молоді. Переважно для цього вистарчає опіка матери, і здебільшого в звірячому світі родина лежить на матери, бо самець звичайно її покидає, скінчивши свою ролю зачинателя. Віймково тільки він бере участь в виховуванні молоді, і доша подружна зв'язь помічаєть ся особливо там, де молодь родить ся такою слабосплюю, що треба аж двох опікунів, аби її виростити — се мабуть і являєть ся причиною подружної вірности.

У птахів родинний інстинкт розвинений сильніше ніж у ссавців, хоч сі стоять вище від них і більше наближають ся до людини. Се пояснюєть ся причинами органічними. Яйце, вийшовши з яєчника матери, стає для неї вже предметом стороннім, воно належить стільки ж до матери, скільки й до батька; його треба насліджувати — се можуть робити обидва; годувати малих також може однаково як самця так і самець.

Навпаки у ссавців дитина зістаєть ся звязаною з матір'ю не тільки весь час свого утробного існування, але і періодом кормлення. Новородки не потребують такого тепла, і будова гнізда не вимагає великого труду і спільних заходів, як у птахів. Поміч самця не конче потрібна, і він може розпоряджати собою й іти за своїми потягами.

Моногамію сильних хижаків, таких як лев, тигр й ин. пояснюють тим, що пахерливість молоді вимагає стільки поживи, що батькам її приходить ся незвичайно поширювати свій ловецький район, так що ті моногамні пари відділяють ся одна від одного цілою пустинею. В колективній же охороні потреби нема, бо й самця може боронити себе і молодь. Звірята які годують ся здобичою непостійною, мусять жити парами тому, що збиваючись в гурти вони не знайшли б поживи. Хижаки менше сильні — як собаки, шакали, часто бувають змушені обєднувати ся в гурти для спільних ловів\*) — але сі обєднання мають характер тимчасовий і приадаковий. Навпаки звірята траводні, котрим поживи не бракує, але бракує засобів оборони, збивають ся в гурти і йдуть за самцем, який боронить їх в біді — але сильніший самець проганяє конкурентів, так що з того виходить примусова полігамія.

Безсумнівне значінне для вироблення форм подружного і стадного життя мають форми житла і звязані з ними способи охорони молоді. Там де звірята уряджують більше менше трівкі, з значним накладом праці споряджені житла, се має вплив на більшу трівкість парного по-

\*) Треба завважити, що і льви часом спільно ходять на лови.

життя, на виробленне почуття свого права на житло, яке прислугує обом членам подружної пари і т. ін. \*)

Птахи, які будують гнізда, звичайно з року на рік вертають ся на своє гніздо, і очевидно відчувають на нього певне право. У круків, які додержують ся моногамії, коли котромусь доведеть ся стратити пару, вдовий птах приводить до свого гнізда нового подруга і вводить його в володінне своїм житлом. Навпаки зозуля, яка не ставить собі гнізда, взагалі не має постійного житла і свої яйця кладе в чужі гнізда, являєть ся представницього поліандрії, звязуючи ся з усіма самцями, які їй трапляють ся.

Ми таким чином уже „перед людиною“ стрічаємо ся з доволі складною системою мотивив соціального пожиття і різнородними його формами. В світлі сього звірного матеріялу дістають відповідне освітлення і ті скупи та припадкові (і не завжди певні) відомости, які зібрані спеціально про чоловікоподібних мавп і можуть ближше характеризувати соціальне пожитте і соціальні інстинкти людської породи в добі її втворення, чи переходу від мавпи до людини: всі ті форми від материнної родини, парної батьківської, полігамної — до скупини (агрегату) парних родин і до патріархального стада з ватажком на чолі, який являєть ся першим субектом для всіх самиць свого племені.

Супроти сеї різнородности, незвичайно змінної в залежності від зовнішніх обставин і відносин в середині скупини, ми не маємо властиво ніякого права виводити якусь єдину спільну форму пожиття для всіх людей в перших стадіях їх людського існування. Навпаки маємо всяку підставу думати, що вже в початках людського існування се пожитте визначало ся певною різнородністю форм. Родина материнна і батьківська, моногамна і полігамна, об'єднання родин і стадне пожитте, початки власности, а властиво — освоєння, її завязки комунізму, організацій „симпатичних“, „по подібности“ — поколінних або вікових, і груп територіяльних, ватажківства і субординації: все се могло існувати вже в самих початках людського життя, і мабуть так і існувало.

Тому, стрічаючи ці форми соціального пожиття, або їх завязки в різних найменш розвинених групах людства, ми не маємо причин обовязково уважати такі форми здобутками сорозмірно пізніми або доказами регресії — доказами того що ці групи колись жили вищим соціальним і культурним життям і потім підупали наслідком несприятливих обставин.

Прогрес і регресії були, мабуть, в життю всіх рас і народностей. В дечім і пра-люде і їх найблизші родичі, чоловікоподібні мавпи стояли і стоять плизше від меньше розвинених звірят і в соціальним

\*) В деяких родах звірят одначе самці роблять собі окремі нори.

пожитку і в матеріальній культурі (напр. хата бобра стоїть далеко вище від житла багатьох малокультурних людських племен, і спільна праця, котру бобри ведуть над своїми громадськими будовами, так само далеко перевищує кооперацію деяких примітивних рас). В дечім і пра-люде і примати пішли, значить, назад від того, що було вже досягнуто, і потім се безсумнівно повторялось не раз. Бо всі ті багаті і різно-родні соціальні завязки і форми, вичислені вище, вже були дані пра-людині чи в її життю, чи в її інстинктах і тенденціях, винесених з зоологічних стадій існування.

Рухливіше, свідоміше людське жите розвивало сі соціальні ін-стинкти та тенденції, а в браку такої еволюції вони чевріли, затверді-вали й впроджувались — ставали такими, якими власне бачимо їх у різних примітивних народів.

Напр. що до інстинкту „власности“, або освоєння, як би я його назвав (тому що власність має значінне занадто вже углублене, інтенсі-фіковане, в нього вкладаєть ся занадто багато такого, що згаданій інстинкт не має ще зовсім). Свого повного розвитку і напруження він доходить у людей в результаті довгого соціального процесу, котрий ми потім будемо слідити. Але його завязки ми бачили в почутю права на зроблене своєю працею житлю, гніздо — і взагалі річи свого вжитку.

Відоме оповідання Дарвіна, записане з слів дозорців льондонського звіринця про мавпу з слабшими зубами, яка вживала каменя до розбивання горіхів, і пильнувала того каменя, ховаючи його в солому і не позволяючи иньшим мавпам його брати. Широко можемо констатувати подібні претенсії на територію ужиткову. Такі сильні хижаки як лев, скажім, пильнують свого довецького району, де вони збирають свою по-живу, і не пускають сюди ніякого конкурента. І се помічаєть ся у ба-гатьох звіряч, які стережуть своєї території і не пускають туди чужаків. Дуже популярний приклад царгородських собак, які пильнують своєї околиці й ні за що не пускають чужих собак з иньшої ділянки. Подібні претензії на зайняту територію виявляють гурти мави і траводів. Сиенсер цитує лебедів на Теззі, які пильнують своєї заводи, і не пускають сто-ропніх лебедів. Таким чином вже в звірячій життю бачимо початки претензій на річ своїми силами зроблену або освоєну для свого вжитку, і на зайняте місце — поскільки воно зістаєть ся в їх ужиткуванню.

З другого боку, таким індивідуалістичним тенденціям звіряче жите і його інстинкти самоохорони, так само як і людські, противставляють могутні, непереборені потяги до кооперації, солідарности, дисципліни. Дарвін одмічує з життя павіанів їх колективні заходи, коли приходять ся підняти занадто тяжкий камінь, щоб дістатись до комах, які живуть

під ним, і тоді спільно здобута здобич ділиться між учасниками. Їх спільні походи на абісінські гороби, в глибокім мовчанню, котре як якийсь недосвідчений молодик чимсь нарушить, дістає болюче упімнення від старших.

Товариськість се характеристичний потяг в'язого звірного світу: „чи буде се почуте страху, напр. перед наближенням хижого птаха, чи промінь щастя, коли звірята себе почувають здоровими, а перед усім — молодими, або проста потреба дати вихід надмірви вражінь і життєвої сили — необхідність ділитись почуттями, гратись, кричати, чи просто почувати близькість пвищих приязно настроєних істот, — але вона наповняє всю природу і являється таким ж немінучим елементом життя і почуття\*), як і кожда иньша фізіологічна функція“, справедливо заважає в своїй цікавій студії пок. Кропоткин.\*\*)

Щоб покінчити з отсими вказівками, які дає зоологія для висвітлення початків людського життя, я спиною ся ще на звірячий ендогамії. Се відомо, що звірята не мають ніякої відрази до парування з близькими своїми родичами, членами того самого гурта чи родини: звірята „ендогамні.“ Те ж саме треба по всякій правдоподібности прийняти і що до людей в їх перших стадіях соціального життя. Зоологи вважають, що взагалі сформованне нового роду, закріпленне новонабутих фізичних прикмет вимагає добору індивідів з тими самими прикметами, себто тісної ендогамії — подруж в середній тої самої групі. Тому приймають, що коли серед антропоїдів стали появляти ся ті користні особливости, які потім закріпили ся як прикмети людського роду, то се закріпленне могло стати ся довгим паруванням в тісній крузі одиниць з ними прикметами.

Значило б се, що, та відраза до кровосумішки, яка потім починає себе проявляти так сильно в різних подружних обмеженнях, була реакцією против раніше практикованого звичаю парувати ся якраз з ближшими своїми сородичами. Ся реакція стала можливого без шкоди тільки після того як рід розмножив ся і настільки закріпив ся, що парування з антропоїдами стало неможливим, „противприродним“.

Сими загальними замітками задоволилось і перейдемо до спостережень над примітивним, себто найнищим з погляду культури і цивілізації людським життям.\*\*\*)

\*) В нім. виданню, котре маю під рукою, менш влучно: Bewusstsein.

\*\*) Die gegenseitige Hilfe с. 69—70.

\*\*\*) Маленьке термінологічне поясненне в інтересах ясности дальшого вклада. Термін культури розумієт ся не однаково: часом йому надаєт ся тісніше значінне — культури матеріальної, технічної, використання природних сил і засобів, відповідно походженню сього слова (у Римлян, від котрих воно пішло, воно значило сільсько-господарську культуру, а для означення культури духової додава-

**Відокремлене людське жите.** Серед звісних нам людських ґруп репутацію одного з найбільш примітивних, спеціальними свирятливими обставинами життя задержаних в первісній безжурности за своє жите здобули собі останніми десятиліттями останки примітивних Веддів на Цейльоні, згадані вже нами вище (с. 50). Коли на основі перших наукових помічень над сею оргінальною, глибоко відмінного людністю, яка здавна притягала до себе увагу навіть поверховних глядачів, в другій пол. XIX в. зявила ся гадка, що маємо тут перед собою останки найбільш примітивної людської раси й первісного людського життя, антрополоґи й етнолоґи, соціолоґи й історики культури, зовсім природно, навперейми зайнялись студіями бідших останків, які маліли і заникали на їх очах. Так протягом кільканадцяти літ, в 1880—90-х рр. зявилась доволі велика і солідна наукова література, яка зробила спх Веддів найкраще дослідженою з усіх примітивніших людських рас.\*) Цілий ряд авторитетних дослідників, з славним німецьким антрополоґом Р. Вірховим на чолі, признали Веддів представниками одної з примітивніших людських пород, а їх матеріальну і духову культуру — пережитком найстарших стадій людського життя, які ми знаємо. Правда, нинішні дослідники стояли і стоять на тім, що маємо тут не стільки примітивне жите, скільки

лось пояснення: *cultura animi*). Таке розумінне переважає у Німців, тим часом як у англійських соціолоґів слово *culture* як раз навпаки вживаєть ся в розумінню культури духової. У нас поведлось уживанне його в широкім значінню — культури і матеріальної і духової, так що для вживання в котрімсь тіснійшій значінню треба додавати прикметник: „духовий“ чи „матеріальний“ (техничний).

Слово „цивілізація“, продукт нової (ренесансової) літератури, звичайно тіснійше звязується з соціальним житем: в такому значінню його сполукаризували в XIX в. два історики „цивілізації“: французький Іізо (*Histoire de la civilisation en Europe*) і англійський Бокль (*History of civilization in England*) — сям словом означають ся поступ суспільности і розвій в ній людипи, головню духовий і моральний. В такому значінню вживаємо його й ми.

\*) Після більш або менш принагідних відомостей про Веддів подавих подорожниками і письменниками XVII і XVIII в. (особливо Р. Їунсом і Р. Кноксом з 1670—1680-х р.) цінні спостереження подав анонімний рапорт списаний 1823 р. якимсь Англійцем, далі моноґрафії про Цейльон J. W. Bennett і J. S. Tennet, з середини столітя, і спеціальні розвідки про Веддів, які починають ся з 1850-х рр. (Lamprey, 1856, Bailey, 1863, Hartshorne, 1876. Мінаєв, 1879). В 1880 і в 1890-х рр. література збогачують ся цінними працями Вірхова (*Über die Veddas von Ceylon und ihre Beziehungen zu den Nachbarstämmen, Abhandlungen der Akad. zu Berlin*, 1881), Невіля (N. Nevill, ряд статей в місцевих виданнях, — з них головнійша 1857 р.), Стевенса (C. S. V. Stevens, *Amongst the Veddas*, 1888), Дешама (E. Deschamps — *Carnet d'un voyageur. Au pays des Veddas Ceylan*, 1892, перед тим статья в *L'Anthropologie*, 1891: *Les Veddas de Ceylan*), і парешті — капітальним твором братів Саразінів (P. u. F. Sarasin, див.

виродженне і унадок колись вишого культурного і соціального стану \*). Справа не порішена. Але навіть припустивши деяку регресію, культура і соціальне жите Веддів все ж являєть ся цінною ілюстрацією відокремленого людського життя, і йому варто приглянутись з огляду на се, а також на значінне, яке надавали веддському побутуви ті дослідники, які обстоювали їх примітивність. Я спиняюсь на ній ширше, спираючись головне на праці Саразінів.

В 1880-х роках, коли робились сі ґрунтовніші студії веддського життя, примітивних чи „природних“, „скальних“ або „лісових“ Веддів (як їх називали дослідники в відміну від тих частин сеї раси, яку адміністрації вдалось перевести на більш культурну стадію) зіставались тільки невеличкі останки, які держались в глухійших кутах східньої частини Цейлона (головно провінції Bintenne). По переписи 1881 р. всіх Ведда, примітивних і обкультурених, нараховано 1177 чоловіків і 1051 жінок: може бути, що сюди не попала деяка частина з глухійших кутів, але з того видно у всякім разі, з якою гореткою колись великої раси маємо до діла. Оборонці примітивности Ведда вважають їх останніми законсервованими в своїм побуті останками найстаршої людности, яка залюднювала Цейлон і Індостан перед розселенням Дравідів. Імя їх толкують як: „стрілець“, „ловець“ — людність, яка зісталась при своїм довецькім життю. По своему фізичному складу Ведда належать до малорослих, північмейських рас, скелетні кости їх визначають ся більшою тонкістю, в будові антрополоґії помічають деякі прикмети, які зближують сю расу з антропоїдами. Але прикмет виродження чи недорозвинености їх тіла не можна вказати. Ведда визначають ся великою мускульною і нервовою витривалістю, деякі чутя у них розвинені незвичайно, зручність і оборотність, здержливість і нанування над собою навіть дивують обсерваторів. Велика смертельність (особливо дітей) від гарячки, також від дісентерії, і малий приріст людности, правдоподібно, залежать від тих несприятливих обставин, в яких веддська людність опинилась, відступаючи під натисків новішого розселення — Сінґалезів, Тамілів та Європейців. Ще перед нашого ерою сінґалезьке (дравідійське) розселення почало заливати острів, в центрі веддського розселення, в Канді, заснувалась сінґалезька дер-

в показчику), яка явилась немов відповідею на питання поставлені Вірховим. Бр. Саразіни відповіли на них на основі розвідів зроблених на місці в 1884—6 рр. і доповнених потім ще спеціальною подорожею 1890 р., піднятою уявно для вяснення деяких питань, які повстали при обробленню зібраного матеріала про Веддів. Новіші праці Паркера і Зелімана див. в показчику ж.

\*) При таких скептичних поглядах і після дослідів Вірхова і Саразінів зісталась напр. Колер (Zur Urgeschichte der Ehe с. 12), Ковалевський (La gens et le clan с. 74). Новішими часами їх обґрунтував Зеліман, The Veddas, 1911.

жава, яка почала вимагати від Веддів податків і військової служби, від котрої Ведди почали вступати ся в глухіїші кути острова. Потім з Канді почали пробиватись дороги до моря через їх територію, особливо як на західнім побережжю усадовились Європейці (Голяндці, а потім Англіїці), і нарешті з кінцем 1830-х рр. англійська адміністрація почала систематично і насильно, через своїх сінгалезьких агентів, приводити Веддів до оселого життя і хліборобства, не рахуючись з їх неохотою. Разом з тим дравідійська людність все глибше вривалась в веддську територію, а Ведда відступали від неї і від адміністраційних центрів все далі в глухі і недогідні кути, випвалося з своїх нормальних умов життя, бідніли й вимпирали, з безоглядного упертістю чіпляючись за старі форми життя.

Сеї консерватизм і незвичайне привязанне до свого примітивного побуту, неохота до яких небудь новин, відпорність на всякі посторонні впливи, відраза до всякого примусу, до всякого наступування на їх свободу взагалі доволі часто стрічаєть ся у низше-культурних народів які застигли на певній стадії соціального і культурного життя і через сеї застій немов утратили пластичність розвою і здібність переймання, присвоювання нових форм і нових взірців, яка являєть ся одною з найосновніших умов розвою. У Веддів же сеї консерватизм, незвичайне привязанне до старих, привичних форм життя і відпорність на всякі новини виявляєть ся особливо яскраво. З незвичайним презирством відмежовують ся вони від напливової дравідійської (сінгалезької і тамільської) людности, уникають всяких зносин з нею, і майже з таким же презирством ставлять ся до своїх земляків, які под пресією адміністрації покидають старе житє, переходять на хліборобську культуру й оселий побут. Ся відраза до яких небудь інновації заховала масу примітивного в житю Ведда, — але засудила їх на загладу і знищення під натиском нової культури, котру вони так безоглядно відкидали.

Розумієть ся, тисячолітні стичности з культурнішими народами, які втискались між Веддів, безслідно для них не пройшли. Першим проречистим свідоцтвом культурних впливів являєть ся мова Ведда: вони всі говорять мовою сих самих глибоко зненавиджених ними Сінгалезів. Се взагалі дуже характеристична прикмета, що народи низької культури говорять мовою своїх культурніших сусідів, дуже легко, часто з власної волі переймаючи її. Поясняєть ся вона мабуть тим, що незвичайна убогість засобів власної мови сих примітивних народів прикро відчувала ся ними самими, тож замість нерозвненої своєї мови, яка була, правда-подібно, більше комбінацією жестів і неартикульованих, різно інтонованих гуків, ніж правдивою мовою, вони з власної охоти переймали більш вироблену, багату і докладну мову тих сусідів, з якими зводила їх доля.



Ведда говорять по сінгалезьки, але в їх устах ся мова робить дивне вражінне незвичайної різкості і грубості, власне може тому, що їх власний спосіб порозумівання був глибоко відмінний і більш нагадував неартикульовані вигукі антропоїдів, ніж вироблену людську мову.

Переїняли Ведда не одно і з матеріальної культури: їх головна нинішня зброя — залізна сокіра, з котрою Ведда не розлучаєть ся ніколи, як наш Гуцул, і стріла з залізним вістрем, розумієть ся, запозичені у Дравідійців. Ведда хоч з біди може викувати сокіру і вістре стріли, все таки й тепер сам не виробляє сих річей, а „замовляє“ дуже характеристичним способом у дравідійських ковалів: в ночи вішає він пред. дверима коваля модель предмету, котрий хоче від нього дістати, зроблену з дерева, глини, або з листка дерева, тут-же містить свою плату: сушене мясо, воск скачаний в округлі кульки, мід в торбі з кори, і по кільках днях знов таки в ночи, ніким не видимий, приходить узяти замовлений предмет, який коваль невідмінно кладе: инакше б при нагоді поцілила б його влучна стріла з веддського лука.

Запозиченням являєть ся і нинішня одежа Ведда: рід фартушка у чоловіків і більш шпироке перепоясанне у жінок, так само і ті окраси, котрі вони часто носять тепер в ухах. Розмірно недавнім, очевидно, запозиченням являють ся також домашні звірята Ведда: пес, котрого він і тепер звичайно кунує у дравідійських сусідів, курп, котрих він часом тримає, і т. д.

Але коли вилучити сі, розмірно невеликі запозичення, які доволі механічно ввійшли в його обихід, культурна обстановка веддського життя дістає незвичайно примітивний вигляд. Коли викнути кілька залізних предметів, як сокіра, вістре стріли, кресало, — все веддське хазяйство зроблене з дерева і його продуктів. Ведда жив в деревлянім віці і так і не ввійшов в кам'яну добу: на острові досі не викрито ніяких кам'яних виробів. Доки не зазнав він залізного вістря, його стріла була ціла деревляна, загострена; за ніж служив йому загострений кусень дерева, котрим Ведда і тепер підрізує бжолам стільники, а иньшого ножа не знає. Вся „одежа“ його була личаний шнурок, котрим він підперезувавсь, а в парадних okazіях — до танцю або до гостей обтикав ся глянками з листем, затикаючи їх за сей шнур. Часом вживались опоясання з кори. Шкіри ж ні вовни ні взагалі яких будь звіриних матеріалів Ведда не вживав, не обробляв ні кости, ні рогу; шкіру давніше зїдали, тепер м'явають сусідам; тетива лука робить ся з лпка, торба зшиваєть ся з кори, і т. д. Ніяких своєрідних окрас Ведда не знав, ні зброя ні знаряд його не мали орнаменту. Ніяких музичних інструментів, хочби навіть для простого відбивання такту, у нього нема: танцюючи тільки бють себе по животу і доволі не ритмічно викрикують. Рахувати не вміють зовсім. не мають назв ні для пори дня ні для пори року. Істнованне релігійних

чи тотемних представлень під сумнівом, навіть магічні розвинені дуже мало: певний страх перед умерлецем, поки тіло його не розложилось, ідея магічної сили стріли, уживання опоясання при шлюбній церемонії деяких місцевостях (див. низше), ось майже й усе, що знайшли у примітивних Ведда дослідники в 1880-х рр.

Додержанне такої незвичайної примітивності побуту дослідники пояснювали умовами буття. Ведда жили в краю, де скромні потреби їх життя задовольнялись розмірно легко, не змушуючи напружувати всі здібності в боротьбі за існування. Країна, яку вони займали, була богата всякого роду їдобним рослинним, легко приступним матеріалом і ріжвою дичиною, великою і малою: олені, дикі свині, заяці, мавпи, пави, дикі кури і т. ин. М'ясо дичини було і зістаєсь головною поживою Веддів, і вони мали її подостатком (рибу теж вміють стріляти з луку, або трукти, але споживають мало). В суху пору року вони полювали в дрібнім лісі по долинах, переходячи з місця на місце, без якого небудь постійного житла (ставлять звичайно тільки примітивні кучки з гагузя). В дощові місяці, коли вода заливає доли і дичина йде в верхи, Ведда теж переходить за нею в верхи, де має сховки в камінних печерах, або краще сказати в природних піддашах, що накривають від дощу, і має тут теж дичину неподалік. Крім того збирає овочі, їдобне корінне (особливо ямс), насінне і листе, деякі роди ящірок, і піддирає мід у диких бджіл, котрий уважає найкращою і найздоровшою поживою. Протягом довгих тисячліть, до дравідійського розселення, Ведда не мали, мабуть, ніяких сильних і небезпечних конкурентів, при малолюдній своїй людності жили доволі легко і вповні задовольали ся тим, що мали. Се витворило ту задоволеність своїм життям, яку підчеркують ріжкі Європейці, котрим приходилось мати діло з Ведда, той консерватизм і неподатність на які небудь інновації, який служить його підставою, самоповагу і гідність, з якою він вступає й нині супроти інших народів, з якими йому доводить ся стрічатись, і легковажний погляд на всі культурні вигадки, котрими йому хочуть заіпонувати.

„Вони живуть в великій свободі дуже щасливо“, завважає оден з голяндських адміністраторів XVII в., якому прийшлось з ними мати діло. „Їх настрій вповні щасливий, вони люблять більше своє мандрівне життя ніж які небудь розкоши звязані з обмеженням їх свободи“, завважає оден з новітніх подорожників. Від Ведда, котрому довелось сидіти за убітство в Канді, занесані були такі гадки: „він думає, що його люде живуть в своїх лісах вповні щасливо і не відчувають ні зависти ні злості з причини кращої одежі й мешкань Сингалезів: вони були б дуже нещасливі, якби їх витягнуто з цього становища“.

При такій законсервованій примітивності цього народу його соціально пожите викликало великий інтерес, і перед усім кинулось у вічі, що тут єдиною твердою, організованою соціальною формою примітивного життя являється парна, моногамічна, доволі твердо організована сім'я. Це був доволі сенсаційний факт, видвинений проти теорій первісної сумішки й агамії, 1870—80-х рр., і він головно й викликав таке зацікавлення Веддами та доволі гарячу полеміку про те, наскільки їхнє життя примітивне, а не впрожденське.

Анонімний рапорт 1823 р. оповідає про них. „Многочисленності і многомужества нема. Ніколи вони не відсилають жінок, — котрих обов'язки чисто домашні. Чоловіки незвичайно похвально відзиваються про вірність своїх жінок і запевняють, що вони визначаються своєю вірністю. Вони дуже вважають на цю вірність своїх жінок, вони завистливі, і не бракує прикладів, що й жінка і конкурент падають жертвою німсти. Але загалом говорять з великою похвалою про приязне поводження чоловіків з жінками і про вірність жінок чоловікам.“

Сі відзиви потверджувались іншими дослідниками, які мали нагоду придивлятися до життя дійсних Веддів. Bayley, що написав про них монографію в 1860-х рр. і особливо інтересувався цим питанням, висловлюється майже так як і анонімний автор 1820-х рр.: чоловіки з жінками приязні й їм вірні; полігамія і поліандрія цілком не знані; розводи, так часті у сусідніх кандійців, у Веддів не практикуються. „Одного разу я чув такі слова від Ведди: Тільки смерть розлучає чоловіка і жінку.“

Підсумувавши ці відзиви старших дослідників і провіривши їх власними спостереженнями бр. Саразіни прийшли до такого висновку: „Примітивні Ведди, оскільки не торкнулися їхньої вищої культури, живуть в моногамії, супружча вірність у них правило, і розвід, або прогоняння жінки не практикується.“

Що до завязання подружжя є деякі відмінності в звичках, які бр. Саразіни, провіривши на місці, прийняли і потвердили як певні льокальні варіанти. Davu, подорожник 1820-х рр. оповідає, що ніякого весільного ритуалу у Веддів нема: Ведда, який хоч оженившись, іде до батьків дівчини, питає її згоди, і коли перед тим уже хтось інший дівчини не засватав, не дістане відмови. Другий, звістний уже нам анонімний рапорт 1823 р., так само заперечуючи якісь церемонії, каже, що ніяких дарунків від жениха не буває, а просто він викликає дівчину з батьківської домівки до своєї. Натомість Lamprey довідався від свого Ведди, що жених приносить звичайно батькам добрий дарунок — кус оленячої шкіри та меду, і по їх згоді дівчина йде до

його домівки. Tennet оповідає, що дарунками обмінюють ся обидві сторони; батько молоді дарує зятеви лук, батько молодого наділяє його частиною свого ловецького участка, молода дістає від жениха кус матері і які небудь окраси, і по сім вона іде за ним. Деякий завязок обряду оповідає тільки Bayley з одної місцевості: прийнявши від жениха дарунки — горнець меду чи пшшї лакітки, батько викликає дівчину, і та приходить з шнуром, нею самою сплетеним, оперізує жениха, і з сього моменту вони вважають ся чоловіком і жінкою. Чоловік ніколи не здіймає сього шнура, а як він зносить ся, жінка оперізує його новим шнуром.\*)

Сей звичай був Саразінами теж провіреній, вони добачали в сих оповіданнях реальну скалю розвою подружних звичаїв — від простого викликання дівчини з батьківської хати женихом до обміни дарунків і певного весільного ритуалу — підперезання. Викликання дівчини женихом вони трактують як найпримітивнійшу форму умички, на котру пускаеть ся молодий і слабший жених супроти міцнішого дівчинного батька; принесення дарунків — як форму викупа за молоду. Наводять при тім оповідання одного оцівлізованого адміністрацією Ведди — що давнійше побирались без усяких церемоній, і тоді подруже було на ціле жите; тепер питають згоди батьків дівчини, — але за те й відправляють жінку до батьків, коли вона чоловікови не підійшла (с. 459).

Екзогамних правил у Ведда не було помічено, вони женять ся, очевидно, в суєдстві, з доволі близькими рідними: по словам Невіля найбільше практикують ся подружа між тіточними і вуйними кузенами (дівчина входить в першій лінії або за сина своєї тітки або за сина вуйка).\*\*\*) Таким чином поблизькі сімі бувають звичайно тісно споріднені між собою. Діти зістають ся при батьках, поки не поженять ся — тоді відокремлюють ся в окреме „господарство“. Чоловік-батько являеть ся фактичним головою сімі, але відносини між чоловіками і жінками, між батьками і дітьми взагалі пріявні. Побивання дітей не практикуеть ся, так само незвіне й викидання старих. Суперечки в родині дуже рідкі.

---

\*) Зеліман одмічує ще вийший обряд: чоловік дарує жінці пасмо волося свого або своєї сестри (с. 98—9).

\*\*) Зеліман добачає в тім існування *connubium* між певними княвами (с. 64). Вр. Саразіни висловлюють ся дуже категорично, розуміючи княви, очевидно, инакше: „При великій ізолюваности княвів між собою не можна й думати про якусь племянну екзогамію, котра б обовязувала чоловіків з одного княву брати собі жінок з другого. Ми дійсно й не викрили ніякого сліду таких відносин, зовсім навпаки: одві княви нічого не знають про других, і крім того обрuntuвали ми вище правдоподібність, що кровосумішка не противить ся поглядам Веда“ (с. 485). Про княви див. низше, с. 78.

Майже так само енергійно, як моногамічне пожитте підчеркується старшими і новітніми дослідниками і обсерваторами відокремлене життя веддських родин на своїх ловецьких ділянках (ревірах) \*). Але при тім вони звертають увагу головню на територіяльне відокремлення, на тверді права уживання, що признають ся Веддами за своїми родинами, і менше спиняють ся на питанню, чи такі права заявляють ся окремими родинами, зложеними з батька, матери і неоженених дітей, чи певними ґрупами ближше між собою споріднених родин. В словах деяких дослідників і свідків на сім пункті помічається деяка неясність, але інші зовсім категорично говорять, що в старім життю Ведда кожда сімя жила окремо і мала свою ловецьку територію, якої зависно пильнувала і за границі її зводила навіть бійки з влізливими сусідами. Кнокс, що був в полоні в Канці в 1660-х рр., оповідає, що Ведди мають свої границі в лісах, котрих не можна переступати при полюванні або збиранню меду і овочів, і наводить приклад, як за хлібне дерево, що стояло на границі такої ділянки прийшло до суперечки між двома сусідами-Веддами, коли оден почав збирати з нього овочі, а другий став йому того боронити, і вийшла з того кривава бійка, в котрій взяли, очевидно, участь родичі й близькі обох інтересованих, і з обох сторін полягло чимало людей. Се був явно внімковий і сенсаційний випадок, але веддська економічна роздільність і окремішність потверджується всіми, хто займав ся сею справою. „Кождий має своє володіння і свої окремі границі, і вважає, щоб їх не нарушити, щоб не впасти мертвим від несподіваної стріли“, пише оден голяндський подорожник XVIII в., і также само категорично заявив бр. Саразіам їх веддський інформатор, „що кожда сімя давніше мала свій окремий ловецький ґрунт.“ Кожда ставила собі на ній окрему хижку в сухий сезон, і тільки дощі згоняли їх разом в скальних захистах, де не раз по кілька родин мало свій наслідний, по батьках одичений пробуток. Але і тут кожда родина жила і господарила окремо, пильно відгороджуючи своє мешкання від сусідів.\*\*)

Все таки се життя в спільних печерах творило певні взаємовідносини між відокремленими сімями. З другого боку тісне споріднення, яке звязувало сусідні родини, підтримувало між ними певне почуте близькості.

Так дослідники оповідають процедуру добування меду від скальних бджіл, що містять свої стільники на скальних виступах, в особливо неприступних місцях веддських зимових криївок. Добиватись до них приходиться за помічю дерева, або вязаних з тростини чи лика лив, з великою небезпекою, в ночи, щоб не бути покусаними сном ідовитим

\*) Матеріал у Саразінів с. 480—1, 488. Зеліман с. 106 і дд.

\*\*) Gillings і Bailey у Саразінів с. 381.

родом бжіл: робить ся се спільним заходом родин, котрі живуть в тих печерах (і може й тих бжіл уважають за певного рода спільне добро): на випадок, якби котрийся згинув в сій експедиції, його сімя переходить під опіку співучастників. Мід, здобутий таким чином, розділюється старшим і найбільш поважаним батьком родини між усіми сімями.

З другого боку наведене оповідання про бійку, яка виїшла зза пограничного хлібного дерева, показує нам певну солідарність, яка всеж існує між окремими родинами навіть підчас їх життя на ловецьких ділянках („прийшло до словесної суперечки, а потім до бійки, оден убив другого, на се походилося їх більше і почало таку жваву битву з своїми луками і стрілами, що 20—30 їх зісталось на місці“).

Але всі зусилля деяких дослідників викомбінувати у Ведда систему якихось „клянів“, більших і менших („велико-клянів“ і „під-клянів“) видають ся непевними: існування якихось організацій, які б звязували певні групи родин, зістає ся під сумнівом.\*) Не практикують ся ні спільні господарські підприємства (з виїмком отсього добування меду від скальних бжіл), ні релігійні чи ритуальні сходи.\*\*) Нема організованого ватажківства: представником і речником, при оказії, вступає найбільш енергійний чи інтелігентний індивідум, який в даній хвилі транить ся — хоч б то буда і жінка.\*\*\*) Родини живуть, з виїмком дощових місяців, в повнім відокремленню, так що навіть і під повяте скупини не можна їх підвести. Се жите майже зовсім ізольоване.

Має воно характер вповні мирний. Війна і воевничість Веддам зовсім чужа. „Ловець не став у них вояком“, характеризує сю сторону їх життя Вірхов. „Вони живуть між собою так мирно, що дуже рідко між ними чути суперечку, а війну ніколи“, відзиває ся старий голяндський губернатор острова (1664—75). При певній вражливості і похопливості вдачі, веддська порода визначає ся взагалі спокійним і миролюбним характером. Ведда задрісні в секуальних відносинах, нильнують свого інвентаря і територіяльного посідання, і реагують на

---

\*) Дослідники, які пішли в сім напрямі, опирались на звістках про поділ Ведда на „варі“, слово яке в словнику перекладає ся англійським словом *гасе*. На перевірку одначе виходить у самих Саразинів, які теж пробували довести існування такого групування Веддів, що не тільки саме се слово, але й поділ на варі сінгапурського походження, опирає ся мабуть на якохось зовнішніх, хорографичних прикметах, і самі сі варі одна про другу нічого не знають (с. 484-5). Зелігман доводить, що сі „варі“ мають імена звірів і птахів і колись були томишими групами (с. 73 і дд.). Все се зістає ся ще сумнівним.

\*\*) З особливою категоричністю говорить про се записка 1823 р.: „вони ніколи не збирають ся на святкування“.

\*\*\*) Саразини с. 486-7.

порушення своїх прав дуже енергійно, стрілою з засідки при першій нагоді розправляючи ся з кривдинком. Але се не викликає дальших наслідків, піжсти, ворожечі, тому що нема ніяких організованих ґруп, які брали б собі за кривду такий акт самосуду. Всяким зовнішнім пробам розпоряджатись ними, наказувати їм, в чімсь обмежувати їх свободу, як ми теж загадували, Ведда протівставляють твердий опір, але більш пасивний. Кривди і прикрости зробили їх дуже недовірливими до чужинців, вони всяко уникають їх, „роблять ся невидпми“, як висловлюють ся про ми Сінґалези. При вимушених стрічах часто відмовчують ся, приймають таку вперту і замкнену міну, що здобувають собі репутацію ідіотів.\*) Але лукавства, підступства, злості нема в Ведда; він правдомовний, лагідний, милосердний і вдячний до тих, які вміли переконати його в своїй нешкідливості і людяності. Оповідання подорожників дають чимало ілюстрації сеї вдачі, щирої і доброї в своїй основі, хоч і настороженої для чужинців. „Трохи приязни і симпатії робить уже Ведда щирим приятелем, і за приятеля він радо жертвує життям“, завважає Невіль. І всякого рода нещасливців, викинутих з суспільности Ведда приймають ласкаво.

На сім ґрунті утворилась здавна їх добра репутація. „Се зовсім тихі і тихомірні люде“, відзиваєть ся про них цитований голяндський губернатор XVII в., а оден з новітших подорожників (Стевенс) розвиває сю коротку характеристику в таких словах: „Протягом двадцяти літ, які я пережив між ріжними расами, я не знаходив більш миролюбних дикунів, як Ведда — я розумію якраз диких Ведда. Вони шпріні, м'які, спокійні і хочуть тільки, або їх лишили

---

\*) Наведу, в паралелю, характеристику африканських пім'ей, зроблену Штульманом: „Характером карлики боязькі як дикі звіри, при тім в високій мірі підозріливі й потайні. Коли вони знають, що на них дивлять ся, се їм дуже неприємне. Коли чужинці викриють їх осідок, вони переходять на иньше місце.“ „Хоч звірі служать тільки предметом їх ловів, виявляють вони часто до них велику любов. Карлик Еміна-пані не міг відлучитись від зловлених мави і собак. Товариства великих Неґрів він бояв ся, а з собаками їв з одної миски.“ „Коли сі люде навіть довго живуть на чужині, далеко від земляків, вони рідко тратять свою здержливу вдачу. Любов до самотности і свободи, дикости і страху перед людьми вони не утрачують ніколи. Пім'ей які прожили в домі Европейців або Арабів, показали себе дуже інтелігентними, видко було, що вони зовсім не низші духом від иньших людей; жінки привезені до Европи, освоїли ся скоро з усім і були користні в господарстві, — але лихих прикмет своєї раси: злосливости, упертости, жствивости, брехливости і злодійкуватости вони не позбулись. Всі пім'ей, яких я бачив, мали ту прикмету, що вони не могли ні на хвилю спинити своїх очей на однім пункті. Памятні свого ловецького часу і лісового життя вони невпинно оглядались наоколо і боязько слідили за окруженням.“ (F. Stuhlmann, Mit Emin Pascha im Herzen von Afrika, с. 447-9).

сампх. Вони не агресивні, аби тільки не порушали їх пробутку і лишпи їх в спокою.“ „Вони не заслужпи назву дикунів ні своїм характером ні своїм вчинкам“, завважує пньшпй дослідник місцевого жптя, — „вони не показують тих вад, які ми звичайно звязуемо з сею назвою — вони схпльні до лагідности.“ А бр. Саразіп, збираючи до куши всі відомости, які так чи инакше можна прикласти до Ведда, кінчили здогадом, що навіть в біблійнім оповіданню про райський стан людського жптя чи не лежать представлення про мирний побут веддських племен Індії!

Я сппнив ся трохи ширше як раз на сій стороні веддського жптя: відокремленій тихомпрности, бо вона дуже важна для зрозуміння сеї стадії людського пожптя, а меньше висвітлена в соціологічній літературі, бо в ній, як то вище вже було одмічено, сенсацію викликала головню моногамічна родина Ведда, і на висвітленне її оцінку сеї сторони їх соціального побуту була звернена вся увага. Самі бр. Саразіпи піднесли се як головний вислід спостережень над веддським жптем, і як на підставі анатомічних прикмет Ведда готові були вважати їх „незвичайно низьким ступнем в драбині людства“, найбільше зближеним до чоловікоподібних родів (особливо шімпанзе), так і веддську моногамію і звязане з нею батьківське право признали за „первісний стан людського сексуалізму“, а всі колективистичні форми подружа — за стадію секундарну (с. 473—4). Поспалась у тім на споріднені з Ведда первісні племена Індії й пньші примітивні народи, на приклади парного пожптя чоловікоподібних мавп, і на звісний уже нам погляд Дарвіна — який для прикладу теж уже тоді вказував на Ведда таки, і вважав зоологічну ревність (завпсть) примітивної людини головним фактором, який впливав на форму сексуальних відносп, в виді моногамної пари. Бр. Саразіпи, відповідно тому, багато уваги присвятили сій дійсно сильно виявленій прикметі псіхології Ведда, і між пньшим надавали велике значінне також тому факту, що жінок у Веддів меньше між чоловіків \*) — отже чоловікови не легко знайти собі нову жінку, відшправивши свою. тому муспть триматись моногамії і шпльнувати раз узятої жінки.

Сей погляд Саразіпів прійняв і розвинув в своїй останній праці Вундт, підкріплюючи його звінками про моногамію у пньших примітивних народів: „майже так само звучать вислови Р. Мартіна про Сеної і Семан на Маляці — моногамія у них здасть ся ще твердою, тому що у них відраза до сусідніх народів далека меньша ніж у примітивних Веддів, а наоколо окружують їх Магометане з полігамічним ожптем. Подібно до Веддів, по словам Саразіпа, живуть Тоаля на

\*) Пор. вище цифри переписи, с. 71.



Целебесі. Так само, по звісткам Шаденберґа, моногамія панує в шлюбних відносинах Негритосів на Філіпінах. Се ж саме оповідаєть ся про людність Андаманських островів.“ В Африці він вказує на пігмейські племена: „У них — як за те промовляє малість їх хижок, загалом переважає моногамія, хоч подружнє життя має бути не таке міцне. І у різних інших племен, які хоч переступили примітивну ступінь, але ще досить близько до неї стоять, так що по вищих формах подружжя можна судити про задерженій обшарм первісний стан, — теж або виключно або переважно виступає моногамія. Ціком певного виводу, розумієть ся, на сім не можна обґрунтувати, як і на тім, що в статистиці форм подружжя на світі правдоподібно моногамія мала б нумеричну перевагу. Відносно африканських пігмев, які безсумнівно стоять на дуже примітивній ступени, показують ясно, що не треба на те й якогось значнішого культурного поступу, аби виперти моногамію, де вона могла бути первісною формою подружжя. У культурних народів вона може спочивати так само на захованім первіснім стані як і на повороті до нього, або — коли приймати гіпотезу первісної сумішки — може бути результатом пізнішої еволюції“ (с. 205).

Дійсно, можна вказати не один довід на те, що парне подружжє в примітивнім житті могло бути дуже поширене. Таке парне подружжє, себто більш або менш трівка моногамія, являєть ся очевидно, нормою і з біологічного і з економічного становища. Оскільки пропорція народин хлопців і дівчат дає приблизно рівне число їх, і не нарушуєть ся якими небудь штучними способами — як убиванне або поїданне жіночих новородків, то се повинно сприяти життю одного чоловіка і одної жінки, а довгий період безпомочности дітей примушує батьків продовжувати своє родинне життя в інтересах охорони і прогодовання своєї дітви необмежено- довгий час.

З другого боку, в нормальних обставинах на се впливає природний поділ між чоловіками і жінками праці для виживлення. Життя примітивного чоловіка має мішаний характер, добуваєть ся збиранням усього їдобного і ловецтвом — доки не зявлять ся одомашнені звірята. Добуванне їжі поділяєть ся так, що жінка займаєть ся збиранням різної дрібної живини, здатної до їжі, особливо ж їдобного коріння й насіння. чоловік віддаєть ся ловецтву і блукає за здобичею, тим часом як жінка „пильнує хати“. При певній рівновазі обох джерел прожитку моногамічна парна кооперація — одного чоловіка й одної жінки держить у рівновазі прогодованне сімі; коли ж одно або друге джерело бере перевагу — порушуєть ся економічна рівновага сімі і являють ся мотиви для полігамії.

Коли з ловецтвом чи рибальством стає недобре, і головна вага переходить на збирання рослинної їжі, жінка — ся мати городництва і хліборобства, стає головною кормителькою родини, і свого чоловіка в тім числі. В таких обставинах мати не одну, а дві жінки стає великою користю, сильніший і оборотніший чоловік буде шукати для того способів, і очевидно їх знайде. Навпаки, коли жіночий промисл підупадає, жінки стають тягарем чоловіків, їх починають тим чи иньшим способом позбуватись, і з'являється ґрунт для поліандрії, котра дійсно дуже часто випливає власне там, де пропорція жінок з тих чи иньших причин значно зменшилася.

Така соціальна політика виявляє себе сильніше там де людські сім'ї скупчують ся в більші групи, й ми стрінемося з нею в скупині-племені. Але в більш простих, примітивних, менш систематичних формах ці мотиви могли й мусіли навіть проявляти себе і в стадії відокремленого людського життя, в довгих тисячліттях сього побуту. При всій монотонності сього „райського життя“ воно все таки не зіставалось незмінним.

Загалом же беручи, спостереження зроблені вище над матеріалом зоологічним, знаходить собі potwierдження в матеріалі зібранім про відокремлене життя різних примітивних племен (див. ще низше с. 83—4). Відокремлене, можливо ізольоване життя людських пар в цілком примітивнім збирацько-ловецьким „господарстві“ — властиво без усякого ще організованого господарства, очевидно стоїть в певнім звязку з твердою моногамією, замкненою і відокремленою родиною. Ця форма подружжя, своїм сексуальним еґоїзмом, чи ревністю, зовсім ясно впливає на підтримування такого відокремленого життя. Можливість досить легкого прогодовання, рідке залюднення, мирне пожиття без необхідности оборони сприяють йому — заховують і доводять його до найбільшої ізоляції.

В життю Ведда все се виступає найбільш яскраво, і в сім лежить його визначний інтерес, особливо для тих хто не має сумніву що до його примітивности. Матеріал зібраний цюріхським колеґою бр. Саразінів, Р. Мартіном, як продовження і доповнення їх спостережень, серед примітивних племен Маляйського півострова (Маляки), в багатом дав цінні potwierдження сих спостережень. Але тут уже нема такого типового образу родинної ізоляції як у Ведда.

Примітивні племена внутрішньої Маляки — дві антропологічно відмінні раси *Senoi* і *Semang*, стоять більш менш на однім культурнім рівені з Ведда. Се мандрівні ловці й збирачі, які не ставлять постійних осель і звичайно не зістають ся на однім місці більш як 3—5 день. Але вони переважно не мають таких постійних ловецьких ділянок як Ведда, по поміченням Мартіна, навпаки, — виявляють „інстинктивну неохоту

до всякого рода розмежувань і обмежень, і вже ся первісна, глибоко закоріненна вдача промовляє против існування яких небудь окремих ловецьких ґрунтів“. Отже хоч деякі дослідники подекуди знаходили вказівки на існування у них ловецьких ділянок, звязаних з ґрупами родин, але Мартін скептично ставить ся до сих помічень.

Разом звичайно держить ся кілька родин, які кочують спільно, ставлячи собі кожда окрему хижку: таких хижок найчастійше буває дві-три, в кожній 2—7 осіб; найбільша ґрупа яку Мартінови вдалось надібати, мала 6 хижок з 27 особами разом. По його поміченням в основі такого ґрупування лежить родинний звязок. Сипи навіть оженені часом зістають ся при батьку. Кожда сімя господарить окремо. Ґрупа в своїх переходах звичайно притримуєть ся якогось району, напр. долини річки; територія приблизно на день дороги наоколо становить — як висловлюєть ся Мартін — її тимчасову власність, яка служить їй для добування страви. Конфлікти з иньшими ґрупами виключають ся рідким залюдненням: одна ґрупа від другої кочує порівнюючи досить далеко.

Зв'язків між окремими ґрупами майже нема; нема орґанізованої екзогамії, ні яких небудь иньших форм племінної орґанізації. Побут цілком мирний. „Війна незвісна тубильцям“, категорично записав один з місіонерів першої пол. XIX в., ґрунтовний знавець тутешнього життя Льюган, і всі серйозні обсерватори тутешнього життя сходять ся на сій характеристичі. Що правда, навчені гірким досвідом з Маляями, народом наскільки здібним, настільки ж безсоромним і нестримним в експльоатації сього примітивного населення, тубильці ставлять ся до чужинців недовірливо і боязько. Але коли переконують ся в їх щирости і незлобности, вони ще більше ніж Веда виявляють доброту, правдивости і безінтересовности. Глибока правдивість і моральна чистота сих племен незвичайно вдаряють усіх обсерваторів по контрасту з Маляями; місіонери не знаходять слів похвали для сих „поган“. Брехня, крадіж, підступ між ними зовсім не звісні. Сорозмірно легке життя підтримує в них цілковите задоволення своїм положенням; їх вдача весела, легка, зрівноважена. Всякого роду фізичні недогоди переносять ся витривало і терпеливо. Духові здібности безсумнівні — але культура розвинена дуже мало, і сливе также мало інтересу виявляєть ся до культурнійших форм життя тут як і у Веда.

Родина также строго моногамна; всякі відхилення дослідники складають на впливи маляйської культури на тубильців. Подружа завязують ся переважно дуже рано, навіть перед фізичною доспілістю. Відносини в сімі дружні й приязні; побої жінці недопустимі. Господарська діяльність поділяєть ся таким чином, що чоловік пильнує ловецтва і ло-

ведьких прирядів (техника ловецтва в порівнянні з Ведда складніша і вища), а жінка займаєть ся збиранням рослиної їжі, готовленней стравп, впробом всякого рода річей з кори і лпка. Там де починаєть ся оселе жите і хліборобство під впливами Маляїв, — чоловік беребить поле і ставить хату, на жіщі лежить уся дальша робота коло поля. Склад сімі вповні патріархальний, але власть батька не дає себе особливо відчувати; як висловлюєть ся цитований уже старий дослідник Льюган — „чоловік в домі більше почесний гієть ніж пан“. Все що дістаєть ся їм від чужинців, чоловіки не споживаючи самі, відносять до дому і розділюють нарівно між членами сімі. Так само поступають ті старшини, що з віку чи здібности стоять на чолі груп родин: все що дістаєть ся їм, вони розділюють членам своєї групи, приблизно рівно. Коли траплялось бути двом старшинам таких двох груп, кождий розділював між своїми, не жураччись другою групою. Якогось спеціального титулу ці старшини не носять, і авторитет їх дуже рідко має нагоду себе проявляти \*).

**Скупина і племя. Економічні і психологічні фактори обеднання.** Відокремлене жите парних родин, чи дрібних їх груп, котрого класичним взірцем вважали ся Ведда, і в меньш вистудіюваних формах стрічаєть ся у різних примітивних племен\*\*), дає понятє про таке людське жите, котре колись могло бути дуже поширене, навіть переважало над иньшими формами. Але було б зовсім неоправдано робити з того такий вивід, що таке жите було загальною

\*) Martin, Die Inlandsstämme, особл. с. 859 дл. Книга як я сказав, своїм укладом і напрямом стоїть дуже близко до праці Саразінів, творячи немов її продовження. Але власні досліди Мартіна на Маляці були значно коротші ніж Саразінів на Цейлоні, вони тривали приблизно півроку (1897), і література, котрою він розпоряджав, була біднійша. Найбільш цінні з старших дослідників Мартін надає працям Андерсона (1824), Ньюольда (1833), Абдулага (1846), Льюгана (1847—1851), з новіших — Anandale a. Robinson і Skeat, і сильно полекмізує против оповідаєв Стевенса (див. низше в показчиках літератури).

\*\*) До вище наведеного про се первісне відокремлення додаю ще де шо з матеріалу зведеного в цитованій праці Петручі, *Les origines naturelles de la rgorriété*. „Кубу на Суматрі не мають ні хліборобства ні скотарства, вони включно ловці і потреби ловецького жита змушують їх ізолювати ся п малих группах, котрі відповідають родинам; дуже рідко коли можна бачити кілька родин разом — навпаки вони живуть окремо, і використовують більш меньш постійну територію. У Огнєземельців умови жита теж мають тенденцію ізолювати родини, які кочують на сильній території; теж рідко можна бачити, щоб кілька родин обєднувалось разом: хвилями збираєть ся по кілька родин в одній захисті, часом можна здібати до 50 осіб в хвіжі, яка ціла має 4—5 метрів в промірі, але по словам Дарвіна, малі групи умисно відокремлюють ся одні від одних порожніми просторами. Пампасці, Патагонці й ин. вічні мандрівці, ловецьке жите змушує

і єдиною формою початкового людського соціального побуту в переході від життя зоологічного, звірячого, до такого, що все більше підіймалось над простим інстинктом і набирало людської свідомості і доцільності. Існування в звірячій світі поруч відокремленої пари також інших форм — існування безсумнівне, як ми бачили, велить міркувати, що і в самих початках людського життя могли існувати, і такі мабуть існували різні форми ґрупування.

Могла існувати материна родина, така що її чоловік полишав вповні на промисленне матері, а сам жив собі одинцем. Коли в умовах життя, безпечного і легкого на прогодовання, мати могла сама виводити дітей і обходитись від помочи батька, там він був непотрібний і зайвий.

Могли існувати групи полігамні, зложені більш або менш тріько з чоловіка і кількох жінок з їх дітьми, — і людські стада, аналогічні з мавпячими: різні варіанти почавши від між великої полігамної родини, де головний самець грає ролю чоловіка всіх жінок, „патріярха“, так яскраво описанного Бремом, — і до стадної сумішки самців і самиць цілого стада.

Могли бути і були, очевидно, також і скупини, агрегати, групи парних родин — подібні, скажім, до таких скупин шимпанзе, досить механічно звязані між собою, або з певною кооперацією — яку ми напр. бачили у бобрів. Під сю категорію підходять веддські родини, зібрані в зимовім сезоні в спільній почері, а у примітивних племен Малайи ми бачимо і більш постійне об'єднання кількох родин в групі, яка хоч не звязана ніяким організаційним звязком і може механічно розійтись і розпастись кожної хвили, але підчас спільного свого побутку виявляє певну солідарність (порівняти наведену звістку як „голова“ такої групи розділює між членами її одержані дарунки або поживу).

Елемент організованости, кооперативности і взагалі соціального звязку, який ми бачимо у деяких звірят на досить високім рівені, міг ослабнути в переходовій стадії звірячо-людського життя. Могло на се вплинути почуте ревности, таке яскраве у декотрих, — воно могло бути подиктоване інстинктом заховання чистоти раси і вищої людської вдачі, чи інших інстинктами, які вели до відокремлення й індивідуальности. Могли бути інші причини і мотиви. Все людське життя, як ми побачимо се нераз, було вічною зміною, вічним чергуванням потягів до їх розпорошуватись серед пустинні ґрупами, які обминають одні одних, щоб не вийти їм в ловецькі райони, з котрих вони годують ся“, і т. д. (с. 188—9).

А. Гютеро в своїх оповіданнях про пітмеях Башуа (Конго) характеризує їх побут теж як цілком відокремлений: по-за сім'ями, які переходять з місця на місце в залежности від виглядів ловецтва й інших джерел прогодовання, нема ніякого соціального звязку й ніякої організації (A. Huterau, Notes... du Congo belge, с. 1—12).

колективизму і індивідуальної самозадоволеності (автаркії). Коли б відокремлене парне життя з тих чи інших причин і зануovalo в людській породі на початках її людського існування, то раніше чи пізніше зміна цих обставин мусіла погнати її з цього відокремленого існування до об'єднання. Тільки винятково там чи там могли затриматись такі „райські обставини“, які держали людські потреби більш менш все на тім же низькім примітивнім рівні і давали їм сорозмірно легке задоволення, так що нарешті ці породи і закріпились в такому відокремленім життю: у цих людей вже з'являється відповідна психологія, яка гальмує всякі зміни — певна релігія консерватизму, самозадоволеності і примітивності, як її описують дослідники. Ці племена втрачають ту здібність до змінності, прищорювання, пластичності, яка взагалі в високій мірі характеризує людство і була основною умовою його поступів. Загалом же, завдяки отсій своїй здібності прищорювання, людські групи дуже швидко і сильно прилаштовують ся до обставин, котрі збивають їх до купи і ведуть до тіснішого зв'язку її організації, її інстинкт відокремленості уступає місце інстинктам колективистичним.

Першим ступенем до того являється механічне скупчення родин. Рідко де бували такі сприятливі обставини, що дозволяли людям протягом довгих тисячоліть жити вповні відокремленими парами, шлюбуючи своїх районів полювання чи збирання поживи від вступу конкурентів, і не збиваючись у більші групи — не відчуваючи в тім потреби. Як раз навпаки, розмноження людей і умови прогодювання звичайно змушували їх збивати ся в певних користніших місцях — на берегах риболовних рік чи моря, на звіриних тропках або пташких перелетах, де саме добування їжі часто вимагало об'єднання людських сил, так що відокремленим людським парам чи сім'ям неминує приходило ся входити в контакт і відносини, коли не постійно, то хоч часами. До цього ж приводили й інші мотиви — напр. користування вигідними для життя місцями, великими печерами, де мусіли збиватись більші групи людей, потреба оборона від якихось людських насильників, чи хижих звірів, приваблених чим небудь в сусідство людського розселення, і т. д.

Бачили ми у тих „примітивних Ведд“, що вони держать ся відокремленими родинами, або невеличкими групами родин підчас ловецького сезону, і так само „згупують“ в малих печерах відокремлено, але збивають ся в більші групи там, де є більша печера для згупки, в якій може містити ся більше число родин. Тут виникають і спільні підприємства, як заходи коло добування меду від диких бджіл, які ровають ся в сусідніх скалах — чи тому, що ці рої рахують ся спільним добром цих пар, які згупують в тутешній печері, чи просто тому що ніхто сам оден

не ризикує братись до сеї небезпечної операції. В кождім разі бачимо, що сі родини переводять її спільно: приладжують потрібні для того прилади, на спільний ризик і відповідальність висилають одного з поміж себе на небезпечну екскурсію до бжолинних роїв і дістають потім кожда свою пайку від найбільш поважаної й авторитетної голови, котрій поручаєть ся операція поділу сеї найбільш лакомої здобичи.

У північно-американських Індіян дослідники помічали, що тим часом, як у лісах вони живуть відокремленими родинами, кожда на своїй „ловецькій ділянці“, в степах, де головним джерелом їх поживи і всього потрібного служать стада буйволів, вони незмінно збивають ся в ширші групи, які кочують слідом за сими мандрівними стадами, які дають їм їжу і одежу, і майже всі предмети їх обиходу. Лови на них ведуть ся спільно сими групами, і нема вже поняття про ловецьку територію кождої сімі, чи навіть такої групи — стадо в своїй мандрівці стирає всякі границі. \*)

Африканські примітивні племена, живучи окремими родинами, для ловів на антилоп збивали ся в певні групи, які не мали, видно, ніякої спільної тривалої організації поза сими ловецькими підприємствами, але сі підприємства виявляли значну організованість (принаймні таку як бачимо напр. у диких псів).

З початку об'єднання таким чином має чисто механічний характер. Люде не почувать себе чим небудь зв'язаними крім просторони і такпх хвиливых комбінацій, які витікають із сеї виключно просторонної близькості. Переминає чоловік чи пара місце свого пробутку — і вже ніщо їх не вяже з попередніми сусідами: вони там нічого не лишають і з собою нічого не несуть, в моральнім розумінню.

Але в такім чисто механічнім громадженню людські групи звичайно не можуть зіставати ся довго, з огляду вже на свій соціальний інстинкт. Коли в відокремленім, ізольованім стані людські пари могли, в сприятливих обставинах, жити й цілпми тисячліттями, заховуючи свої відносини в сорозмірній незмінности, то згромажені разом люде не можуть довго зіставатись механічним агрегатом, а між ними починаєть ся витворятись і певна солідарність і певна організація, і взагалі жите в таких людських скупинах еволюціонує швидко. Тому й тепер рідко де можна вказати такі форми життя, де люде, збивши ся в більші групи, — чи мандрівні, чи оселі, — не встигли б перейти до вищих організаційних форм, не мали б не тільки родовой, а навіть і племінної організації, а зіставались неорганізованого купою родив, пар чи індивідів.

Тому ж навіть доброго терміну для такої хиткої, гетемінікчо стадії людського життя ні соціологія ні етнологія досі не виробили.

\*) Тексти у Гільдебранда оп. с. Пор. низше с. 98.

Досить широко вживається термін „орда“, і дослідники протиставляють її звірячому стаду, як скупину людську, хоч не організовану, але такій істотно відмінну від стада.\*) Але нам, котрі, на жаль, стільки мали до діла з „ордами“ протягом нашого не тільки передісторичного, але й історичного життя, дуже добре відомо, що орда се не неорганізована скупина, а форма хоч кочовничого, але організованого, навіть дуже організованого життя. Тому й через горло не перейде нам такий термін для механічного згуртування людей. Вже краще називати такий людський „агрегат“ чи скупину, чи купою.\*\*)

З сею поправкою, я вважаю однаке досить правильною характеристикою такої примітивної скупини, яку дає Вундт:

„Поняття „орди“ (скупини) приходить ся означати скорше негативно, ніж позитивно: воно вказує на відсутність всякої твердої соціальної організації, але се не виключає, що від часу до часу, коли виникає якась потреба спільної діяльності, має місце й тісніший зв'язок членів „орди“. Через се приходить ся її означати як переходову соціальну організацію — вона перестала б існувати навіть як найслабша зв'язь, коли б не мала сеї здібности в кожній потребі сотворити хвиливу, перемінливу організацію. Як орда вона існує властиво в тих моментах, коли виявляє свою здатність до акції через таке хвиливе організованне — в межичасі вона веде тільки скрите існування.“\*\*\*) Тут добре вказано, що скільки б механічною мп не уявляли собі сю людську скупину, такій „повної відсутности всякої присутности“ внутрішнього зв'язку в ній не буде. Зблизженне скільки небудь постійне й трішке звичайно буває зв'язане з дифузцією, взаємними зв'язками і впливами людських одиниць пар чи інших груп, які скоро роблять скупину чимсь більшим ніж простий агрегат. Більше чи менше — в залежности від обставин.

Потреба постійної оборони, звичайно, тут іще не існує: оборона і війна, ці могутні фактори людської соціальної організації, зараз би вивели людську скупину з такого аморфного етапу і пошпунули б її до вищих форм організації: племені, роду, держави. Життя скупини мусить бути мирне — доти вона й може жити в такій аморфности. Господарські умови також не повинні вимагати постійної організації, регламентації прав

\*) Я мушу зазначити, що при тім вважати „стадо“ чимсь низшим від такого людського агрегата (до речі, се слово такій штучно утворено з слова стадо, *stex*) було б неправильним. Звіряче стадо з погляду організованости і соціального інстинкту може стояти значно вище від людського агрегату.

\*\*) Назви „кляна“ або *Sippe*, уживані деякими дослідниками, годять ся ще менше для її означення, ніж „орда“: кельтський клян і германська *Sippe* були організованими групами. Назву кляна ильші уживають як паше „племя“.

\*\*\*) VII. с. 229 - 230.



і відносни. Неорганізована рівновага в відносинах може довго продержатись тільки в обставинах виняткових — тому її існування такої аморфної неорганізованої скупини може тільки винятково потягнутись довший час.

Але навіть і в такій рівновазі, наслідком отої неминучої дифузії наростає певна звязь, когеренція, коли не організаційна, то моральна, психічна, — творить ся певна психологічна надбудова, яка наближає ся скупину, при всій її формальній неорганізованості, до форм вищих — племені, держави, народу. Звичайно ж зовнішні обставини дають неустанні притоки до кооперації реальної більш постійної, і під їх впливами організаційні елементи виходять з свого „скритого існування“, набувають форм постійних, виразних і сорозмірно скоро переводять скупину в більш організовані форми. Взагалі темп розвою людської суспільності тим більше прискорюєть ся, чим більше вона відходить від примітивної задоволеності її аморфності — він розвиваєть ся в певній прогресії поступу, в простій пропорції його успіхів. Раз виїшовши на дорогу еволюції, розвій іде чим далше тим скорше.

В натуральнім процесі вищою формою, в котру переходить скупина — се племя (*tribu, tribe, Stamm*), в середині котрого кристалізують ся різні групи, роди чи громади. Старі погляди виводили племена з якогось початкового народу, або мислили племя як суму родів чи кланів, які разом складаючи ся творять племя. Але се годить ся для пізнійших явищ — поновного складання фрагментів ранішніх формацій, яке бачимо напр. в пізнійших розселеннях, скажім арійських чи семітських племен. Початковому ж, примітивному процесови воно не відповідає: в нім рід чи громада на однім кінці, нарід як сума племен на другім являють ся пізнійшими витворами, які виростають органічно з людських скупин — повільно і поамалу, коли якісь незвичайні, шильні потреби не прискорюють сього процесу соціальної кристалізації. Сімю ж, котру бахофенсько-морганієвська школа мислила собі тільки пізнішим витвором родового життя, ми мусимо — з огляду на вище подані факти її примітивного існування, прийняти вже як дану, готову соціальну клітину в сій людській скупині, коли не завсіди, то дуже часто принаймні. В рамках такої скупини, разом з нею, вона переходить тільки дальші свої зміни — і власне, поруч відносни господарських, служить важним предметом тої реґляментації, унормування людських відносин в середині скупини, котре в своїм розвою саму скупину чи групу скупин перетворює в організоване племя.

Психологічним підкладом розвою простої механічної, аморфної скупини і наближення її до племені служить перед усім отсе почуте близькості і солідарності, котре виростає з свідомості можливого об-

еднання і кооперації в кожній потребі, — свідомості тої скритої організації сили, яка характеризує сю людську скупину. Вона проявляє себе в тім, що така скупина починає протиставляти „своїх“, котрі живуть в ній і на котрих вона може рахувати в потребі, тим „чужим“, які живуть деінде і від котрих не можна сподіватись нічого доброго.

Прикметами, які відрізняють „своїх“ від чужих, являють ся перед усім сусідство — в осілім життю чи в переходах, і звязана з тим практика спільних підприємств і спільної діяльності. Відси та роля, яку в назвах племінних має елемент топічний — означення певного племені як людей, що сидять вище або нижче, по той бік гори, або по сей бік ріки, на горах чи на долах — вони мають в собі отсю ідею об'єднання племені в сусідстві.

Потім величезну ролю в сім розрізненню своїх від чужих має мова. В своїх початках вона дуже бідна лексикою (словами) і формами і дуже багато орудує суггестією, порозумінням, яке впливає з психологічної близькості: в ній велику ролю грає інтонація, доповнююча жестикуляція, все що впроблюєть ся в тіснішій пожитю і відрізняє таку локальну мову від загальних способів порозумівання, спільних потомкам одної раси. Справедливе поміченне лінгвістів, що „кожда соціальна група має тенденцію до певної міри творити собі особну мову“ \*), має повну силу й для сих соціальних глибин.

Далі важне значіння мають завязки обичаю, понятя того що дозволено і годить ся, і що не допустимо і не годить ся, бо шкодить пншим, — вони впроблюють ся поволі в спільнім пожитю, сі зародки морали і звичайового права.

Нерозривно звязані з ними спільні погляди на доохрестий світ, вірування, магічно-релігійні представлення, які приводять за собою спільні церемонії і обходи. Впробленне репутації певних спеціалістів від сих церемоній і всяких магічних операцій — знахурів і чаклунів, або як тепер залюбки їх звать в етнологічній літературі (англійським терміном) *medicinan*, лікарів. Всі сі завязки публичного культу і релігії мають також важне значіння в зрості солідарности і племінного об'єднання.

Також важна поява серед „старців“ і старійшия різних груп чи ширших родин ватажка (того що в англійській літературі означають ся словом *chief*, в німецькій *Hauptling*) — проводиря, який своїми здібностями вибиваєть ся на перше місце в спільних підприємствах: на долах, в організації оборони чи нападу, як керманич і провідник.

В деяких з отсих прикмет переходового процесу від неорганізованих скупин до організованого племені ми вже бачимо ясні завязки того

\*) А. Мейє в *L'Année Sociologique* XII, с. 851.

що вважається ся прикметами вищої форми суспільної форми — держави: поняття певної території яку займає, використовує й боронить проти всякого чужого втручання скупина-плем'я; обпчай, якпй регулює відносини між одиницями, що мешкають на ній і вважаються ся своїми; авторитет старшин і ватажка. Все се власне прототипи пізніших державних атрибутів: території, населення і власти, тільки що звязь в сих рамках і підлеглисть спільному авторитетови мають більш добровільний, моральний, мало примусовий характер.

В сумі всі ці прикмети обєднання творять поволі доволі конкретні, доволі реальні рамці племінної організації, яка в сій стадії починає вже доволі ясно розуміти себе як певну цілість і протиставляти пншим, неприналежним. Показчиком сього моменту можна вважати появу племінного імені, витвореного його членами, чи прийнятого зовні, від сусідів, котрі відрізняли їх сим іменем від себе. В нім знаходить зверхній вираз се усвідомлення свого звязку. Хоча на перевірку таке племінне, чи народне імя часто буває назвою, яка значить просто людей (як назва старих Єгиптян „ромі“, або пнішніх Ескімосів „інуїт“), се не зменьшає її значіння, бо се значить звичайно, що члени племені тільки своїх співгромадян вважають властивими людьми, пнших же відділяють, як індивідуумів доволі сумнівних з сього погляду.

Руховою силою, яка движе отсим процесом психологічного обєднання, в напрямі до обєднання організаційного, являють ся, розуміють ся, „інтереси бутя“: прогодовання, забезпечення життя і продовження роду, які в певних обставинах диктують людському агрегатови (скупині) тіснійшу консолідацію.

З становища інтересів економічних, воєнно-політичних і родинних наступає певний момент, коли тіснійше племінне обєднання стає корисним і потрібним, і тоді підіймаєть ся консолідаційний настрій, хвиля родово-племінного альтруїзму, незвичайно характеристичного для сього процесу. Він культивуєть ся, свідомо чи не свідомо, в різних сферах ріжними психологічними методами, — аж поки економічний і соціальний процес не переросте сих родово-племінних форм. Тоді бачимо поворотний процес: в певній стадії свого дальшого розвитку сі економічні, воєнно-політичні і родинні відносини починають розхитувати й розширати племінне обєднання своїми суперечностями. Економічні ріжниці, спеціалізація соціальних професій, розбіжність організації роду і родини розкладають єдину, „братську“ клітину роду. Родово-племінний колектив розділюєть ся на суспільні верстви, і родово-племінний побут падає, щоб дати місце новій формі — класовій державі. Індивідуалізм бере гору над альтруїзмом, згання його і зводить до мінімально-тісних, моралею чи законом приписаних меж.

Се та дорога, котрою звичайно йдуть історичні народи на світання історії. Вона дуже часто застає їх в сім моменті переходу від родово-племінного життя до клясової держави: історичні відомости про той чи иньший нарід починають ся саме тоді, як сей внутрішній перелом в житю племені або дасть ся в знаки його культурнійшим сусідам, або стає початком нового, культурнійшого життя, записаного в пізнійшій традиції — як формування клясової держави у племені семітських, арійських, грецьких, германських, словянських, турецьких і т. ин.

Але є й иньші можливости, які бачимо у різних „не історичних народів“ :

Дальший економічний та політичний процес не набирає особливої сили (перед усім тут має вагу хід економічного розвитку). Тоді племінний устрій, не переходячи в клясово-державний, застигає і законсервовуєть ся. Різні економічні й політичні зміни переходять в рамках племінного ладу, не настільки сильні, щоб його зруйнувати.

Або слабнуть з часом самі ті мотиви, які повели були до племінного об'єднання, і племінне життя підпадає й зникає, не переходячи в вищу стадію: племя, заховавши тільки дещо з прикмет свого об'єднання, знову розкладаєть ся на агрегати, скупини, не зв'язані між собою організаційно.

Таке вражіння роблять деякі не примітивні народности без племінного устрою: дуже часто трудно відрізнити, чи маємо перед собою недокінчене в своїм розвитку племя, чи племя з організацією пережиттю і підупалою. В однім і другім випадку стрічають ся характеристичні прикмети племінного життя, певні елементи його — але без виразної племінної організації.

Дюркгем і його однодумці, що гуртують ся коло *L'Année Sociologique*, напр. в таких недорозвинених племінних організаціях готові бачити племя в стані упадку і розкладу. Аналізуючи соціальне життя Чукчів і констатуючи його крайню простоту — співіснування маленьких родинних груп, без усякої організації влади, без юридичних інститутів, без суду і кари (убийство напр. не викликає ніяких репресій: вважають, що вбитий заслужив свою долю), так що одиноким організованим інститутом являєть ся тут сім'я, Дюркгем в протилежність „певним теоретикам, які роблять з такого стану вихідну точку соціальної еволюції“ (добачають тут первісну стадію соціального життя), стоїть на тім, що тут маємо не примітивну простоту, а результат занепаду, його ілюстрацію. Факти життя Чукчів на його погляд, показують, що „коли суспільність розкладаєть ся, розклад іде згори в долину; ґрупування найвищі і найскладнійші зникають перші, найпростійші заховують ся найкраще: тим пояснюють ся ілюзії теоретиків, згадані на початку.“ (XII с. 402 і сл.)

Питання, як бачимо, дуже серйозне й інтересне, котре, очевидно, не можна рішати теоретично і загально. Правдоподібно, між племенами подібного вигляду є і примітивні і регресивні, — всі не будуть мабуть ні одними ні другими. Вияснити характер кожного можна тільки дуже докладним аналізом на реальнім матеріалі. Полеміка про Ведда, згадана вище, служить доказом, як багато тут залежить від підходу, від добору матеріалу, від розділу явищ примітивних від впливів культурішого оточення і т. д. Особливо небезпечно робити висновки від одної сфери життя до другої: на підставі низької матеріальної культури рішати про примітивність соціального життя, з багатства культури духової осуджувати соціальну простоту як регрес і т. д.

При тім треба мати на увазі, що такі флюктуації — до племінного і від племінного життя, певно, не раз повторювались в життю різних народностей, в тім числі й „історичних народів“, під впливами умов, які то підіймали хвилі солідарності й альтруїзму, то зганяли й розбивали їх.

Що збивання до купи людських скупки і організування їх в племя мусить викликати в них піднесення альтруїстичних і солідарних, або як їх ще звуть — симпатичних почувань, на се мало зверталось досі уваги, а се дуже важний факт.

Сей альтруїзм часто толкують як витвір і наслідок комуністичних племінних порядків — вони мовляв виховують такі альтруїстичні і солідарні почуття. \*) Вродженість таких інстинктів в людині взагалі се велике питання, тому мусимо рахувати ся з тими обставинами, які ведуть настрої людини в сей бік, змушують її шукати в солідарності свого ратунку і розширяти принципи спільності й обопільної помочі з тісною родиною на ґрупу, з ґрупи на скупину, з скупини на ціле племя. Очевидно, ці то тенденції солідарності ведуть до певних комуністичних порядків, вони самі мусять уважати ся творчою силою, а не тільки результатом „комуністичного виховання“.

Перед-племінне відокремлення і розсіяння треба вважати стадією мирної особистости людини. Життя не дає приводів до гострих конфліктів і ворожнечі: природних засобів вистарчає на мінімальні вимоги людини. Але весь спосіб життя веде до глибокого розмежування родини чи дрібних ґруп між собою, поглиблює в них почуття своєї окремішности і свого індивідуального, чи дрібноґрупового права. У найбільш примітивних

\*) Так міркує напр. Летурно: „Як би не осуджувати сей грубий і самовільний комунізм диких племен, все таки з нього вишкає тісна солідарність племені, і се неминучо мусить сприяти проявови і розвиткови альтруїстичних почуттів“. — *Evolution de la propriété* с. 69.

народів як і у звірат бачимо претенсії замкненої в собі родини чи групи на свою ловецьку територію, на джерела поживи, постійно нею використовувані, на печеру чи пнвший захист.

Се мирне перед-племінне розсіяння доти держить ся, доки стріча снх прав не обгострюеть ся до конфліктів, які ведуть до ворожнечі й „війни всіх против усіх“. Такий ворожий стан ввижав ся деяким старим філософам-політикам першою стадією людського життя,\*) але в дійсности являеть ся стадією пізнійшою, яка вже веде до обеднання родин і родинних груп в скупини, а скупин в племена, і до мілітарної організації в середні скупини-племен. Згромадження людей в племя — се реакція против такого стану. Се замирення між собою, виключенне ворожнечі між згромадженнями і перенесенне її на границі замиреного племенн — в відносини до пнвших племен, які принципіально (як побачимо низше) вважають ся незампреними неприятелями.

Притім все що творить і викликає ворожнечу нейтралізуеть ся ріжними організаційними і психологічними способами, і всякого рода психологічними методами культивують ся в племіннім згромадженню почуття симпатії, близькості, солідарности, які найбільш загальну і популярну формулу знаходять в проклямації племінного брацтва. „Ми всі братя“ — сей вираз, який ми почуємо з уст шлькомайських Індіан, — він являеть ся гаслом племінної консолідації, так як колись згодом стане гаслом виходу з нового обгострення індивідуальних і класових інтересів класової держави. Спеціально має значінне розвій альтруїзму і поборюванне індивідуального егоїзму в економічних відносинах, найбільше дражливих. Інстинкт консолідації силкуеть ся її економічний індивідуалізм можливо ослабити в межах роду й племенн і винести його за племінну межу, на відносини міжплемінні.

Пригляньмо ся з сього погляду еволюції прожитку і методам, котрими люде доходять у ній соціальности.

Перед-племінне економічне жите характеризуеть ся звичайно як збиранне даного природою матеріалу — і ловецтво. Се справді типовий стан „господарства“, краще сказати простійше: прогодовання людини, в її розсіянім, перед-племіннім життю.

В початку, очевидно, панувало збиранне всього можливого, скільки небудь їдобного: овочів, насіння, коріння, хрощацтва, слимаків, гусельниць, яець, дикого меду, — зарівно чоловіками, жінками і дітьми, без особливого поділу сеї роботи. Се та стадія в якій оден з подорожників полов. ХІХ в. характеризує народець Доко в східній Африці: „У нпх нема зброї, вони не полюють, не оброблюють землі, а живлють ся ово-

\*) Класичний вираз сьому поглядови дав автор „Левіафана“ Гоббс (1651).

чами, корінням, мишами, гадами, комахами, медом і т. ін.; як мавпи лазять вони по деревах і збирають овочі“ (Крапф).

Се типова характеристика стадії, яку в кождім разі мусимо собі мислити, і до котрої різні примітивні народи більше або менше підходять.

Де далі, з розвоєм зброї і всякого роду пасток і лапок, все більшу вагу здобуває ловецтво, як спеціальність чоловіка, тим часом як збиранне їжі дістаєть ся жінкам і дітям, і таким чином являєть ся поділ роботи і спеціалізація зайнять. Тим часом як чоловік цілі дні тратить на висліджуванню і переслідуванню здобичи, його жінка з дітьми, котрих він не має ніякої потреби тягати за собою, ведуть свою роботу поблизу логовиши чи хижі, від цілком мандрівного життя переходячи до більш „сидячого“, і в сидячім житю зачинають різні початки домашнього ремесла і оселої культури.

Від шильновання огню, щоб не погас, вони переходять до різних куховарських штук, з котрих між иньшим народжуєть ся і гончарство. Від використання принесеної чоловіками більшої ловецької здобичи переходять до технічного використання і оброблення звірячого матеріалу: шкіри, вовни, жилю, костей, поруч і з тим — до оброблювання рослининого лика й кори, дерева і глини. Се початки шкірництва, ткацтва і иньших штук, котрих, як я вже сказав вище, праматірю була сидяча, терпелива і витривала жінка, — тим часом як чоловік шведяв напружуючи свої таланти на різнородні винаходи ловецькі, на виріб і досконалення зброї.

Так характеризуєть ся, скажім, жите Ботокудів: „що не належить до полювання і війни, все се діло жінки: вона мусить ставити хлжу, збирати всякі овочі для поживи і при переходах вона навантажена як транспортна худоба“. (Ной-Від.)

Вповні мандрівним се жите переважно не можна назвати: часто сімя чи група сімей має свій ловецький участок і свого зимівку, і покидає їх та мандрує тільки, коли мандрують якісь найбільш інтересні для поживи роди звірини. Але сі ловецькі участки при досить примітивних способах полювання і збирання поживи мусять бути досить значні, і сим пояснюєть ся сильне розпорощенне і відокремленість людського життя і брак організації в сій стадії. Тому різні народи в сій стадії господарства характеризують ся як неоселі, позбавлені всякої організації, що „не мають ні вождів ні законів“, і одинока власть і звязь — се власть чоловіка над жінкою і недорослими дітьми. Ситуація охарактеризована в часто цитованім тексті Гомерової Одисеї про Кікльопів-мешканців печер: „Нема у них ні зборів для нарад, ні законодавства:

кожен по власній волі править дітьми і жінками, не журачесь оден одним“ (IX, 112—115).

Здебільшого одначе самі умови полювання на стадного звіря, або рибальства на певних, богатих рибою місцях, як то ми вже бачили, навіть в такім ловецько-збирацькім господарстві збивають людей до купи, ведуть до організованого промислу і до охорони своїх ловецьких чи рибальських угодів спільними силами від усіх сторонніх. І се вже початок племінної організації.

Давнійше розвій господарського життя від сього розсіяного збирацько-ловецького життя вів ся до скотарства і відти до оселого хліборобства, як доби властивого племінного, комуністичного життя.

Ся схема одначе являєть ся также мало загальною, як і схема родиною родини. Се правда, що полювання на звірят, особливо стадних, приводить до одомашнювання різних родів корпєтних звірів і з того розвиваєть ся скотарство. Але ще частійше і загальнійше збирання насіння і овочів і нарочиті заходи коло охорони ужиточних рослин в дикім стані, для забезпечення собі користування з будучих урожаїв, приводить різні примітивні народи, минаючи скотарство, безпосередньо до огородинства, садівництва і примітивного хліборобства. Так напр. у австралійських племен твердо пильуєть ся заборона нищити рослини з ідобним насінням\*), і різні магічні церемонії практикують ся для розмноження таких рослин — хоч до дійсної культури рослин тут не дійшли. Скотарство ж являєть ся явищем в значній мірі локальним. Ціла Америка й Океанія властиво не знали домашнення звірят, з дуже невеликими винятками, тому тут не було й скотарства як економічної та соціальної стадії. Примітивна культура рослин розвивала ся тут поруч збиратва, ловецтва й рибальства, але дуже небогато додавала осілости дотеперішньому мандрівному життю. Цілком справедливо вважаємо, що тільки сильно розвинене хліборобство надає життю дійсно осілий характер. Примітивний же хлібороб, що випаливши ґрунт і погноївши його таким чином та засіявши оден раз закладає потім й іде сіяти на новім непочатім ґрунті, властиво являєть ся елементом більш мандрівним ніж скотар, який придержуєть ся певних пастівнів, мінючи їх в певні сезони і повертаючи ся знов до тих самих, коли настає їх пора.\*\*)

\*) Се запримитив уже Дарвін. Про церемонії низше.

\*\*) „Зовсім не у кочових пастирів привязанне до землі мінімальне — вони ж вертають ся завжди на ті самі пастівні. Далеко слабійше воно у сих землеробів тропікальної Африки й Америки, які приблизно що два роки кидають свої плантації проса або маниока, з тим щоб не вертатись до них більше. Ще меньше воно у тих які зі страху перед народами, що загрожують їх існуванню, взагалі не вважать ся дуже привязуватись до землі — хоч поверховні класифікації не містять



Примітивне хліборобство являєть ся дуже часто побічним засобом прогонування і при ловецтві і при скотарстві: пожива чоловіка зістаєть ся переважно мішаною, зложеною з елементів рстинних і звіринних на всіх стадіях культури, і народи ловецькі та скотарські або дістають їх, вміною за свою звіринну страву, у сусідніх хліборобських народів, або самі доповнюють свій звіринний запас збираннем чи культурою рослини. Хліборобство як головна або виключна форма господарства являєть ся настільки ж пізно, наскільки рано воно починаєть ся в формах примітивних і підсобних, так що доволі трудно відділити його від ловецтва і скотарства і відокремити різні варіанти його скомбіновання з ними формами.

Тим не менше розвій рослинної культури має велике соціяльне значінне. Не тільки тим що вона дає можливість прогонувану ся більшому числу людей з якоїсь території, отже сприяє їх збіванню в ближше сусідство й тіснішій скупини, надає житю більше порядку, постійности, забезпечности, організованости, виключаючи, або бодай ослаблюючи ту випадковість, яка часто панує в ловецько-збирацькім побуті. Але також і тим що навіть в сій своїй примітивній формі творить різні колективні методи хозяйства, які мають чимале значінне в розвою племінної солідарности. Рибальство там де воно провадить ся систематично, в ширших розмірах, як головне або одно з головніших джерел прожитку, також дуже сильно впливає на управльненість і організацію життя — так що деякі соціологи ставлять його як окрему економічну і соціяльну стадію, вищу від звіроловства, хоч би й сполученого з примітивним господарством. Ще сильніше впливає на забезпечність і регулярність життя скотарство. Примітивне хліборобство і скотарство розвивають ся у різних народів як дві паралельні дороги до зросту економічного добробуту, забезпечности й організованости життя. В хліборобстві вповні розвиненім забезпечність і організованість доходять свого вершка.

З часом хліборобство й скотарство приводять до великої нерівномірности економічних засобів, диференціації і суперечностей на сям їх між кочовниками. Коли сортувати народи по силі їх привязання до землі, треба на самій долині поставити ловецькі народці Центральної Африки і східно-південної Азії, і також сі мандрівні групи, що блукають серед різних сусільностей, не шукаючи землі для себе (як Цигани в Європі або Фетаги в Японії). Австралійці, мешканці Огненної Землі, Ескімоси що свої лови і збиранне коріння ведуть завсіді в певних місцевостях і вимежовують свої ловецькі території, — стоять на рівні вже вищім. Ще вище стоять мандрівні хлібороби тропічних країв; дальше — пастирські народи, що віками тримають ся тих самих територій — як то бачимо в різних краях Азії. І аж тут приходить черга на осілих хліборобів, оселених в постійних селах, і на цивілізовані народи, також сидячі у котрих немов символом являєть ся місто.“ — Ф. Ратцель, *Le sol, la société et l'état*, в *L'Année Sociologique*, III (1900).

ґрунті. Але поки зістаєть ся в силі альтруїстичний потяг до колективизму, котрим характеризуєть ся племінна стадія життя, він у всіх сих формах господарства і продукції пильнує всякими організаційними і психологічними засобами внести ті ж принципи солідарности і обопільної помочи, вигладити економічну конкуренцію і зробити навіть саму роботу джерелом альтруїстичних почувань.

Лови, полювання або роблять ся спільними заходами, або вважають ся роботою на загал, на його щастє і на його користь. Під се підсуювають ся часом понятя зверхнього права племені на всю територію і все що ній; часом виступають комуністичні принципи — участі по силі і права по потребі на все що здобуваєть ся заходом родичів чи сусідів; часом виступають релігійно-моральні міркування: про богоугодність братської солідарности, добрий вплив її на вислід усяких підприємств, ловів, урожаю, і шкідливі наслідки сварки чи неохоти, і т. д.

У бразилійських Індіан, напр., рибалять на спілку і потім ділять уловлене на рівно між усіма учасниками; так само організують ся лови на звіря, які часом тягнуть ся по кілька тижнів; але коли комусь пощастить одинцем уловити щось більше, всі односельчане збирають ся на паювання здобичи, і кожен дістає свого пайку (Марціус).

У Індіан Півн. Америки — напр. Омагів, лови на буйволів — найбільш важне джерело прожитку, велсь обовязково колективно, з захопанням дуже докладно виробленого порядку. Полювати одинцем було не вільно. Лови рішали ся на раді племені. Висилали ся розвідчики, яким також не вільно було вбити ні одної штуки — вони мали тільки розвідатись про буйволові стада й донести про вислід. Коли відомости випали добре, всі чоловіки з племені виходили на лови. Стадо обступало ся так, щоб кождий з учасників мав змогу вбити кілька штук. Кождий мав право на тих, котрих він убив; коли котрась штука впала під ударами кількох ловців, вона ділилась між ними нарівно (Dorsey).

У сибірських племен подібне значінне має полювання на оленів. Коли олені в осени вертають ся з моря до лісу, їх підстерігають на переходах через ріки: коли стадо входить до води, ловці кидають ся їм на переріз і почивають бити оленів в той час, як вони борють ся з течією; ранений олень не може бороти ся з бистринею й спливає з водою пізше, де пильні ловці чекають знеслених звірят і їх добивають. Убитих ділять рівно на всіх учасників (Вруцевич про Юкагірів).

У Тунгусів і Якутів на літне полювання на диких оленів ходять тільки найбільш зручні ловці. Але те що вони уполюють, розділюєть ся між цілим табором. М'ясо ділять нарівно, а шкіру дістають по черзі сусіди — сам ловець, який уполював звіря, виключаєть ся з сеї черги.

Чи він забє за літо одну штуку, чи сотку, особисто для нього нема з сього ніякої користі, він дістає тільки свого пайку, як кожен член табору. З сим звязуєть ся, очевидно, переконаннє, що така безкористність дає щастє на полюванні; коли б ловець став обставити за своїм правом, ввійшов у суперечку за се, то на завсїди стратив би щастє на полюванні.

Подібна резігнація стрічаєть ся і у иньших племен. На Самоанських островах вернути ся з богатим уловом се значить накликати на себе трохи не нещастє; всі обступають човен щасливого рибалки й ігноруючи його цілком, вибирають собі рибу яка кому подобаєть ся, а її власникови лишаєть ся потїха, що при оказії він поступить так само з чимсь иньшим уловом.

У австралійських племен звертає на себе увагу дуже дрібязкова регламентація розділу здобичи між компанйонами й родичами. При бідности сеї країни на всяку поживу родове пожите уставило тверді права свояків обох родів — чоловіка і жінки на всяку більшу поживу, яка трапляєть ся котромусь з членів. Коли у Курнаї комусь удаєть ся в спілці ще з двома товаришами вбити кенгуру, то оден з помічників дістає одну задню ногу з бедром, другий другу ногу і хвіст (частина дуже важна у кенгуру), решта дістаєть ся тому, хто відограв головну ролю в сім здобутку. З того він мусить післати голову, шпю і якийсь кусень мяса свому тестеви, решту віддає свому рідному батькови, і сі знов таки розділюють докладно свого порцію між членами своїх родин. Коли уловить ся комусь медвідь, його розділюють здовш на дві половини, і з них праву дістає родина жінки, ліву — родина чоловіка. Сам ловець дістає тільки голову і печінку; з голови він мусить дати частину жінці, і та має віддати вуха своїй сестрі. Коли зловить ся невелика риба, то чоловік ділить ся тільки з жінкою — задня частина лишаєть ся йому, передню дає він жінці. Коли ж уловить ся кілька риб, більших і меньших, то розділ більш скомплікований. Ловець, його жінка, його дядько з материної сторони і його жінка, або брати ловця, коли дядька нема, мають право на більшу рибину кожний; меньша риба йде дітям ловця або його сестрі. \*)

Подібні понятя з практики ловецтва переносять ся і на скотарське хазяйство; ґенетичний звязок примітивного скотарства з ловецтвом улекшує сеї психолоґичний перехід. Заріз худоби дає право на пайку в ній усім родичим — або сусїдам, коли родова спілка переходить в територіальну.

\*) Fison and Novitt, Kamilaroi and Kurnai, с. 207 і дл.

У Бурятів напр. „коли в котрійсь юрті ріжуть барана і готують печеню, то всі Буряти з юрт того ж улуса ідуть сюди без перемонії як на спільну трапезу: хазяї ділять м'ясо на всіх порівно, і найбільш лакоме сало розтинають на рівні пайки“. Тут улуси складають ся переважно з родичів, у сусідніх же Якутів, де сусідська група часто має різноплемінний склад, право родичів на заріз перейшло на сусідів, і коли б власник зарізаної худоби не поділив ся з ними нею, то се вважалось би вчинком дуже неморальним, щось в роді злодійства.\*)

Такі ж принципи переносять ся і на господарство хліборобське в міру того як воно починає випростати з своїх скромних початків. Охорона їдобних рослин, їдобного насіння, і т. ин., що була початковою формою сеї культури, давала сьому такий же психологічний перехід, як ідея права племені на всяку дичину на його території живе в своїх переживаннях при господарстві скотарським. Ті дикі рослини, котрі консервувались або штучно освоювались, так само ті овочеві дерева, які засвоювались тою чи иньшою родиною, — вони підлягали понятю верхнього права племені на територію, яке виробляло ся з тим як агрегат родин зв'язував ся племінним зв'язком. Але хліборобська культура має за собою те, що в далеко більшій мірі ніж рибальство, ловецтво або скотарство приймає колективистичні форми не тільки в поділі, а в самій продукції. Особливо сю прикмету має хліборобство в його примітивних формах, котре не знає ще участі домашньої худоби — хліборобство з копачем і мотикою, яке задовго випередило хліборобство з сохою чи плугом.

Як сказано вже було, хліборобство на ширші розміри звичайно починаєть ся системою однорічної культури. „Чистить ся“ ґрунт, дрібніша деревина вирубуеть ся, великі дерева штучно заморюють ся: напр. здиранням з них кори. Потім уся рослинність випаляють ся, на погноєній попелом ґрунті, без якогось роскопування його поверхні, роблять ся ямки копачем (загостреною палицею), кладаєть ся зерно і загортають ся. По тім як збереть ся врожай, ґрунт залишаєть ся — поки не заросте знову, бо спаленне самої стерпії не вистачає для нового засіву. Для того, щоб повторити засів на таким місці, треба його хоч поверховно розкопати, а се праця тяжка, її ї опинають, поки є запас нерушених ґрунтів, які можна засівати через просте вишлювання.\*\*)

\*) Пор. низше, с. 106, болівійських Індіан.

\*\*) Про се у Гільдебранда *Recht u. Sitte* с. 40 і дд. Наведу ілюстрацію з сучасної Бірми: „Процедура скрізь однакова. Малі дерева, бамбук, куці вирубують ся в сухий сезон і збирають ся на купи, великі дерева обдирають ся наоколо й лишають ся так. При кінці горячого сезону, саме перед дощами, при

Про трівке освоюванне ґрунту чи родинами, чи навіть більшими групами родин в таких обставинах, розумієть ся, не може бути мови. Старі теорії про початок власности з початком хліборобства\*) розминають ся з фактамп: індивідуальна чи роднна власність стає можливою тільки при дуже розвиненім, інтензивнім хліборобстві та садівництві. Як вище завважено було, примітивний хлібороб являєть ся менш оселим господарем ніж пастир, рибалка, навіть звіролов в деяких формах ловецтва. Все на що він претендує — се зібрати сьогорічний урожай, трівкійше бути звязаним з своїм полем йому нема ніякого інтересу — бо для другого року йому треба нового, непочатого ґрунту. Навпаки, чищення ґрунту під засів робить ся звичайно спільно більшою громадою, так само охорона засіву від диких звірат. Зміна ґрунтів під чищення випагає теж більшого порозуміння між компаніями. Отже розвій сього господарства підтримує гуртованне людських скупин в племінній організації, охорону племенем тих ґрунтів, які ужиткують ся сими агреґатами, таким чином причиняєть воно коли не до утворення то до підтримки понятя племінної території — одного з тих основних елементів, з яких складаєть ся понятя й інститут племені.

Таке примітивне господарство в рамках племені занотували римські письменники у різних сусідніх нам народів. Горацій принагідно згадує сю практику у Гетів (в теп. Бесарабії й Молдаві) — що року міняти рілю, в спільних нерозділених полях\*\*). Цезар, описуючи сучасних Германців, більше скотарів і ловців, ніж хліборобів, каже, що вони не мають індивідуального володіння в полях, а їх старшини що року визначають „родам і родинам, які спільно беруть ся до сього“\*\*\*), поля там, де вони собі того бажають, а на другий рік їм кажуть брати в иньшій місці.

Добру паралелю дають сучасні порядки Індії, котрі так описує анґлійський дослідник: Форменного поділу ґрунту між в поодинокими осадами на території зайнятій племенем — нема. Простір придатний для хліборобства дуже великий в порівнянню з численністю племені і групи родин можуть селитись по вподобі на загальній території, що вважаєть ся за

---

кінці квітня і в першій половині мая сей лісовий матеріял запалюєть ся. Попіл разом з насіннем заглиблюєть ся в землю і дощ, як тільки спаде, дає прекрасні парости, котрі треба тільки прополоти кілька разів (Baden-Powell. The Land-systems of British India).

\*) Як взірець таких поглядів можна вказати напр. працю .І. Дарфуна: Ursprung und Entwicklungsgeschichte des Eigentums, 1884 (Zt. vrg. Rechtsw. V).

\*\*\*) Carmina III. 24.

\*\*\*) Gentibus cognationibusque hominum qui una coierunt (B. G. VI. 22). Текст сей має безконечну літературу толковань; перегляд їх у Гільдебранда, Recht und Sitte с. 54 і дд.

приналежну до їх клану. Ватажок або старшина села, як впливова особа, безсумнівно має вплив на вибір місця для розроблення її осад, і сусідні ватажки своїм порозумінням запобігли б конфліктові інтересів. як би такий трапився, — але він не правдоподібний.\*)

Факти ці належать до племінного побуту вже розвиненого, — але вони дають зрозуміти і той вплив, який примітивне хліборобство має на племінну консолідацію.

Вся робота коло поля лежить на жінках — майже всюди; чоловіки звичайно тільки чистять і випалюють ґрунт.\*\*) Се дає важні наслідки для дальшого соціального процесу: робота коло землі вважається на нижших стадіях культури не гідною свободного чоловіка. Вона зістається або на жінках — дає привід до полігамії, як то вище було зазначено, або перекладається на невольників та на економічно і соціально підупалих членів роду — ми потім оцінимо се явище. Але все се має місце вже в дальшій розвитку, по тім коли хліборобство стає інтенсивнішим, переходить від одноразового збору урожаю до властивого оброблення землі — мотикою, заступом, сохою, і в ґрунті починає цінити ся вложена в нього праця, „культура“. Там де родово-племінна організація доволі сильна і панує над психологією племені, вона потрапляє не тільки нейтралізувати сі розкладові, диференційні течії, які приносить інтенсифікація хліборобства і індивідуалізація хліборобського господарства, а навпаки — робить хліборобську роботу підставою солідарности, прикладаючи і до неї ті принципи колективизму, які прикладала до господарства ловецького або скотарського.

Оброблення ґрунту ведеться спільно: не тільки чоловіки спільно тереблять поле, але й жінки спільно його обробляють і урожай або розділюється по принципу комуністичному, або зберігається як спільний запас, з котрого черпає кожна сім'я в міру потреби, або нарешті споживається в спільнім, комуністичнім господарстві спільного дому. Всі такі

\*) Baden-Powell, The Indian village community, ст. 10.

\*\*) Так напр. писав Скулькрафт про північно-американських Індіан: Се була виключно жіноча праця, бо чоловіки були звіроловами, які мандрували періодично. Про полудневих Марціус: Після того як чоловіки витереблять ліс, оброблення ґрунту спадає й тут на жінок, а чоловіки займаються звіроловством і рибальством. Богата колекція цитат такого роду у Гільдебранда с. 42—3, Остороги перед узагальненням погляду на жінку, як властиву винахідницю хліборобства і його господиню (висловленого Ліпертом Kulturgeschichte, I с. 446, і підтриманого звісним істориком хозяйства Ганом — Alter der wirtschaftlichen Kultur. 1905) — див. у Вундта (X с. 240). Віп бачить тут відгомін теорії Бахофена і вказує на сільських Індіан (Pueblo) — де працюють на полі чоловіки. Можна вказати й інші приклади — напр. Фіджі (про се пизше). Але загальне явище в початках хліборобства — така праця жінок.

варіанти напр. стрічають ся у різних індіанських племен і повторюють ся в різних кінцях світу. Старі канадійські місіонери описують спільну роботу індіанських жінок на полі: „Всі жінки обєднують ся для тяжшої праці; вони складають ся в великі групи, які переходять з поля на поле, помагаючи собі навзаєм. Се дієть ся тим лекше і швидше, що поля не розділені ні ровами ні загородами і твоять, здаєть ся, одно поле.“

Спільна хліборобська праця і обєднання її продуктів в спільних маґазинах, звідки кожда сімя брала собі потім в міру потреби, була широко практикована у Індіан Північної Америки. Такі спільні маґазини каліфорнійських Індіан, де зберігаєть ся все зібране спільною працею, весь їдобний матеріал — можна бачити напр. в цитований праці Петручі (с. 185). Дальтон описує подібні маґазини племені Купу, в півн. Індії; вони звичайно стоять за селом, в якімсь закутку, без усякої спеціальної охорони, але нікому не прийде гадка потайки украсти відти хоч якусь дрібницю: се спільне добро і обкрадати його значило б красти у себе самого.

Про Негрів Конґо старі подорожники оповідають, що по скінченню жнив весь зібраний урожай у них збираєть ся в купи — окремо біб, окремо кукурудза й иньше збіже; відділюєть ся для ватажка потрібна порція, потім відкладаєть ся призначене на насінне, а решта ділить ся — на кожду хату по числу її мешканців. І після того жінки спільно орють і засівають поле під новий врожай. \*)

В иньших випадках спільна праця переходить в практику „толоки“, або „помочи“, кажучи нашими термінами: не тільки група родич, чи ціле село обєднуєть ся для оброблення поля, але з сусідніх осель чи громад приходять люде помогти в тяжкій праці коло мотикування землі, що йде далеко лекше в гурті, під ритм робочої пісні, в перспективі почастунку.

Організація такої спільної хліборобської праці має очевидне соціально значінне, і новітні дослідники справедливо підносять впливи роботи мотикою на розвій солідарности, гуртовости в праці й економічнім пожитю, — в противстваленню до роботи плугом, що відокремлює сю роботу і все хозяйство, як щось замкнене в собі. Я позволю собі навести цікавий опис такої колективної роботи, практикованої Неграми — так званої „джімо“ у Ба-Ронґа: „При роботах на полі одно село помагає другому, одна хата другій. Коли півсотні чорних працює на таким полі, де відбуваєть ся „джімо“, мотики працюють з такого швидкістю, що пісок летить, і праця відбуваєть ся як танець. Підйом, крик,

\*) J. Pinkerton, General Collection of Voyages, XVI с. 168 — текст у Спенсера Principles § 538.

енергія нечувані; одні других розпалюють і спішать добитись до поставленої мети, бо знають що господар поля тим часом наготовив уже дещо щоб почастивати зчливих помічників — які з свого боку, при першій оазії, звернуть ся і до нього по таку ж поміч.“ \*)

Такі колективні роботи, в супроводі певного ритмічного крику чи робочої пісні, практикують ся і в інших родах праці — один французький місіонер напр. описує дуже живо таку громадську працю над волового шкірою, котру мнуть цілим товариством, доводячи роботу колективним піднесенням до крайнього напруження.\*\*) Але щільна робота моткою, дійсно, з різних категорій праці найбільше надаєть ся до такої спільної організації і колективної суїтестії.

В останнім рахунку колективні форми продукції являють ся одним з основних проявів тих тенденцій солідарности і альтруїзму, що розвивають ся в людських скупинах в період консолідування в ширші об'єднання, які звичайно ото й прибирають форми родово-племінної організації і знаходять свій вияв в різних економічних і соціальних об'єднаннях, в релігійних та взагалі психологічних конструкціях її. Я спинюсь власне тут на деяких характеристиках сеї солідарности й альтруїзму, щоб яснійше собі уявити дійсний характер колективистичної атмосфери, в якій переходить сеї процес.

Сі характеристики належать до народів без формальної родово-племінної організації, — але вони можуть все таке характеризувати сю „перед-класову“ стадію людського життя. В тім переконанню мимими покористуємось (пор. одначе сказане нижше, с. 110).

Славу найбільших альтруїстів здобули з одного боку Ескімоси, з другого — Індіане полудневої Америки, прославлені єзуїтами.

\*) У Біхера Arbeit u. Rhythmus с. 284.

\*\*) „Незвичайний голос завернув нас назад до сеза — се многоголосне квікання і кудкудакання, перемішане з різкими криками, котрих фальшиві тони підпорядковані витриманому ритмови. Центром всього сього чортівського галасу була волова шкіра, котру треба було вимняти на мягко, щоб вона могла одягати двоноге тіло. Двадцятка присівши на землі, хапає її то тут то там, тре між руками, мене і місить з такого швидкістю і вадає їй такі дивні рухи, що вона немов оживає під сими муками, які їй задають. Коже напруженне, кожний оборот супроводить ся одним з сих дивних тонів, з котрих ми ніяк не могли б узяти собі справи. Що далі йде праця, тим більшої сили й швидкості вони набирають і доходять до справжнього божевілля. Галас і пориваюча сила ритму немов відбирають розум у робітників. Одні надають своєму хребтови граціозні рухи іазели, інші кидають ся яро як льви на свого здобич, ті знов грають ся кіццями шкіри як кітка з мишею. Раптом голос стихає: плащ став мягкий як рукавичка. З тріумфальним криком його виносять і всі сі крикуни покріпляють кубками пива, що служать одипокою пагородою, якої вони сподівались“ (Casalis).



Про перших з них наведу дещо з книги Фр. Нансена. Ескімоси ведуть півкомуністичне жите. В їх зимівниках живе по кілька родин і спільно господарить. Але при всій обмеженості почуття власности, воно у них існує, тільки що до певних категорій річей є певне право користування, в ширшій або вузшій кругу близьких: домовників, родичів і односілчан. Найбільш приватними річами вважається каяк (човен), одежа пришита до сього каяка, в котрим виїздить ся на лови, і ловецька снасть. Все се належить тільки ловцеві і ніхто не може їх доткати — мовляв тому, що з того годуєть він сам і його сімя, і тому він мусить мати певність, що завсіди знайде все там, де лишив; дуже рідко воно й позичаєть ся. В давніших часах добрі ловці мали по два каяки, але тепер се рідко кому вдаєть ся; давніші подорожники оповідають, що на два каяки між Ескімосами признавалось право володіння, але коли був у кого третій, то тим кожний уважав себе в праві користуватись. Скі, завведені Європейцями, не обіймають ся понятєм власности в такій мірі як иньша ловецька снасть, і тому кожний бере чужі скі для свого вжитку не питаючись, тим часом як до чужої зброї ніхто ніколи, або дуже рідко позволить собі доторкнути ся. На другім місці після ловецької снасти й одіжи стоїть домашнє знарядє як ніж, сокіра, пила, скріпки для шкіри. Дещо з того — як напр. жіночі прибори до шитя вважаєть ся виключною власністю. Інші домашні зняряди являють ся спільним добром сімі або цілого дому. Човен транспортний, котрим повозять жінки, належить усій сімі, так само й шатро. Зимівник належить усім сімям, що в нім живуть. Права на землю нема — але здаєть ся прийнято не ставити свого шатра або зимівника в тім місці, де вже живуть люде, без їх згоди.

Здобичею Ескімос ділить ся теж відповіднв звичайовому праву. Тільки деякі роди звірят ловець може в більшій часті використати для своєї сімі. До сеї категорії належить напр. „атак“, грєнляндська фока (тюлень), але і з неї треба дати по куснику товщу тим ловцям, з котрими заговорить ся зараз після улова, а також дітям з свого селища. Інші роди фок, так само моржі й китові породи по певним правилам розділюють ся між ловцями, які помагали, або просто були присутні, так що сам ловець, хоч би він сам оден убив того звіря, дістає сорозмірно малу частину. Коли притягнуть більшого кита, всі мешканці того місця з ножами скачуть до води, щоб узяти свого частку, так що в замішанню приходить нераз до каліцтва, але се не викликає сварок, бо вважаєть ся просто нещасливим випадком. Такі самі правила існують що до менших родів звірят — з них наділюють ся иньші ловці, які працюють в тім місці, співмешканці зимівки і сусіди. Але й виконавши всі сі приписи,

гревляндський ловець таки ще не завсіди може вповні ужити свою частину в здобичи. Коли в його селищі панує нужда або голод, а він щось уловив, то вважає своїм обов'язком або поділити ся з иньшими господарями, або справити їм пир. Коли траплять ся добрий улов, справляють ся пир, і всі ласують, аж доки можуть; коли не відять усього, і в усіх домах є поживи подостатком, тоді коваєть ся щось на зиму. Коли ж приходить скрутний час, то ті що ще мають щось, вважають обов'язком помагати тим, які нічого не мають. А потім уже голодають спільно.

Для характеристики відносин між полудневими Індіанцями виберу дещо з книги Норденскюльда про племена з болівійсько-аргентинського погранича, з-над ріки Пількомайо (Rio Pilkomayo):

„Клясових ріжниць нема, нема богатих і бідних: коли живіт повний — то чоловік багатий, коли порожній — то бідний. „Ми всі брата“ — се провідна гадка соціального життя сих людей. Вони живуть майже в повнім комунізмі. Коли Індіанцями подарують дві сорочки, то певно віддять він комусь иньшому одну, або й обидві. Дістанеть ся йому хліб — він ділить його на малі куснички, аби стало на всіх. Не забуду малого хлопця, котрому я дав цукру: він відкусив кусничок і зів з очевидного приємністю. решту посав і виїняв з рота, щоб мати й сестрі покоштувати теж. Коли дістане котрийсь убрание, то носить його мабуть тільки оден день — другого дня носить його иньший, і так далі. Ніколи сей Індіанець не викурить своєї люльки сам — мусить вона йти з рота до рота. Нераз Індіанець виїмав мині люльку з рота, потягав кілька разів і потім віддавав мині назад — бо такій там звичай. Хто зловив багато риби, ділить ся з тим, кому пощастило меньше. Землею ніхто не володіє; ріля належить тому, хто її обробив; землі є досить, і досить простору для всіх.

„Взагалі було б великою помилкою думати, що в сій індіанській державі осібник не володіє тим, що він зробить і приладить. Нікому не прийде гадка заволоніти чужою річею. Чоловік ніколи не віддасть того, що належить його жінці, або малій дитині, не запитавши їх. Кожда річ має свого хазяїна, але що сей хазяїн милосерд і всіх людей з свого племенн вважає своїми братами, то він щедро ділить ся з ними. Худоба має знаки власности: напр. вівиці ріжним способом вистригають ся на вухах, аби знати їх хазяїна. Але коли хтось заріже вівицю, він наділяє мясом усіх. Ткані плащі мають знак свого хазяїна; але хто має великий і добрий плащ, той не буде спати під ним сам. В моім ліжку в почи звичайшо спало кілька Індіан, очевидно з тим переконаннем: „маєш, білий, такі великі покривала, що їх стане на кількох“.

„Спільности володіння у сих Індіян нема. Але наслідком великого милосердя ніхто не стараєть ся покористувати ся коштом другого, але щедро ділить ся тим що має. Одного дня сам робить дарунки, другого дістає навзаєм.“ \*)

Сі характеристики добре дають пізнати те що в ходячих характеристиках розумієть ся під назвою „первісного комунізму“. В сих ходячих відзивах він часто ототожнюєть ся з повним комунізмом, постулюванням теоретиками комунізму, в стилю Плятона, як „спільність жінок, дітей і майна“, і річ представляєть ся так що колись людство жило в таких повнім комунізмі, але потім затратіло його і поставило знов ідеалом і програмою будучности.\*\*\*) В дійсности можна говорити про „елементи комунізму“ на різних стадіях примітивного життя, і сі елементи рідко збігають ся разом, а частійше стрічають ся окремо: різні форми колективного подружжя при певних формах економічної індивідуальности і навпаки — різні форми економічного колективізму при існуванні парних родин. Колективізм економічний звичайно не доходить до повної спільности і негачі всякої індивідуальної власности на річи найближшого ужитку, як ми бачили в вищенаведених характеристиках. Колективізм поземельний взагалі не має особливого значіння, бо власности на землю в сих примітивних стадіях культури взагалі нема — ні індивідуальної ні колективної, — а є тільки право на уживання. Основну ролю грає той загальний психологічний тон, який переходить через усі сфери життя — в одних виявляє себе в організаційних формах, в інших — більше в настроях, але всі їх підводить під той потяг до солідарности, який надає одну ясно виражену закраску сій стадії наростання племінного ладу.

**Племя неорганізоване і організоване. Відокремленне і організація мужеської половини.** В попереднім ми пізнали головнійші елементи звязку, солідарности й організації, які розвивають ся в збитих людських скупинах і перетворюють його своїм організаційним змістом. Коротко збираючи до купи все вказане вище, се були б такі фактори:

мова,

релігійні вірування, культ і тісно звязані з ними соціальні форми мистецтва;

громадська опінія, обичай і мораль як завязки звичайового права;

організація громадського господарства й оборони;

розвій громадських авторитетів: старшинства, священства і воєнного ватажківства.

\*) E. Nordenskiöld, Indianerleben с. 34—6.

\*\*) Див. вище с. 113.

Сі елементи, сі процеси проходять і так би сказати — прошивають різнородними зв'язками механічне зіставлення людських одиниць, перетворюючи скупшну в племінне об'єднання переплетенням, перехрещуванням тих різних зв'язків, які в сумі втворюють племінну зв'язь (когеренцію). Але сей процес проходить не однаково. Часом племя чи ще ширше об'єднання — нарід і не виходить поза неорганізоване об'єднання, і воно не впливає ся в організаційні форми. Наче застигає на стадії наростання альтруїстичних потягів, не зазнавши тих розкладових процесів, які починають розвивати ся в середині племінної організації: не дійшовши до її зрілості, не приймає на себе її прикмет її розкладу.

Прикладом можуть послужити ті ж ескімоські та індіанські племена, котрих високу альтруїстичну солідарність ми наводили як характеристичну прикмету сього психологічного процесу племінного об'єднання. Придивім ся їм ще з сього погляду.

Ескімоський нарід — взагалі оден з найбільш інтересних примітивних народів.\*) Він вражає своєю незвичайною здібністю приспособлення до страшенно тяжких фізичних умов, в яких він не тільки вижив, але й заховав високу радісний життєвий настрої, високу моральну, альтруїстичну вдачу, живий розум і творчі здібности, що виявляють себе так яскраво в їх фольклорі, тим часом як техника їх життя і промислу викликає подив масою раціональности, виявленої в сій сфері.

Але при сих високих прикметах він визначає ся незвичайною бідністю своїх організаційних форм. Ескімоси живуть парними родинами: полігамія стрічає ся зрідка, тоді лише, коли чоловік заводить собі господарство незалежно від родини своєї жінки. Звичайно ж він входить в сімю своєї жінки, і виходить з неї на випадок смерті жінки, лишаючи в жіночій родині недорослих дітей. Споріднення по матері вважає ся ближшим, але взагалі матриархат не виступає скільки небудь виразно. Допускає ся обмін жінками в знак приязни, або відступлення своєї жінки на якийсь час. В період весняних свят обмін жінками навіть обов'язковий: він робить ся по вказівкам замаскованих впорядчиків свята. Жінка стоїть під охороною своєї родини, і се гарантує її від зловживань з боку чоловіка. Відносини чоловіків і жінок, батьків і дітей взагалі гуманні й гарні. Майно чоловіка і жінки нероздільне, дідичить старший син, який живе при батьках. В однім домі давніше жило звичайно

---

\*) Він живе тепер головню в арктичній Америці й Гренлядії, меньше в північній Азії, яка вважає ся його вітчизною; всього на сих величезних просторах живе тепер 40 з лишком тисяч Ескімосів. Головніше в показнику літератури; я користуюсь тут головню характеристикою їх, даною визначним знавцем арктичних народів Л. Штернбергом.

по кілька сімей, в інтересах економії опалу, дуже тісно. Один — два доми становили осаду; більші осади, 10—12 домів, до 150 душ, трапляли ся рідко.

Життя було давніше кочове: з весного сім'я виїздила великим транспортним човном (т. зв. жіночим човном, котрим веслували жінки), і мандрувала аж до зими, сплячучись на місцях де трапляли ся добрі лови. Таке мандрування тяглося іноді кілька років і захоплювало великі простори. Теперішня більша осілість являється в значній мірі наслідком зубожіння: нема чим піднятися.

Родовий побут мало розвинутий, натяки на тотемізм слабкі. Політичної влади нема зовсім. Деякий авторитет мають т. зв. *pitain-i*, знавці, які рішають питання про кочування, дають вказівки що до ловів; але авторитет їх чисто моральний, ніякого примусового характеру не має. Родова пімста часто розв'язується поєдинком представників інтересованих родів. У Ескімосів Гудсонової затоки практикується усування шкідливих для суспільності осіб за згодою його рідні: ініціатор перешитує їх, чи дають на те дозвіл, і коли вони не відмовляють згоди, він вбиває шкідника безкарно: се не служить приводом для родової пімсти. Боротьба з шкідливими духами становить спеціальність чарівників, *andakok*, які борються з ними через своїх підручних духів.

Характеристику подібного соціального життя Індіан з болівійсько-аргентинського пограниччя (*Rio Pilcomayo*) знаходило в цитованій уже книзі Норденскіольда.

Сі племена живуть в оселях, приблизно душ по 200 в кождім, і досить часто міняють своє місце. Племя не поділяється на роди, організованої екзогамії нема. Не допускається женячка братів і сестер, рідних і в перших, інших обмежень нема: жінки мають чоловіків звичайно з другого села, але вповні допустимий шлюб і між односельчанами. На пограниччю двох племен побірають ся чоловіки й жінки з ріжних племен — нема значить обмежень і в сім (нема ендогамії).

Подружжя моногамічне, доволі міцне: зрада жінки чоловікові дуже рідка, розвід так само. До шлюбу широко практикується свобідне життя хлопців і дівчат; ініціативу в сексуальних відносинах мають жінки, вони завистливі й більш вражливі в сій сфері ніж чоловіки. Життя в сім'ї дуже згідне, як і взагалі в усім життю племені. Чоловік являється головою родини, але звичайно радить ся в усім з жінкою і не робить нічого против її волі.

Соціальний чи моральний кодекс дуже слабо розвинений. Всякого рода економічні ріжниці нейтралізують ся приязним і благодушним настроєм соплеменників. Але право власности на річ шанується твердо,

як ми бачили вище (с. 106). Широко практикується убиство старих, калік, передшлюбного породу, аборт, але се не скільки не відбивається на мягкім, приязнім характері людности.

Поколінні класи, спеціально парубоцькі й чоловічі організації, які відіграють таку велику ролю в соціальнім процесі, ледво помітні. „Старці“ мають деякий моральний авторитет, який, здається, переходить з батьків на синів. „Знахарі“ користуються поважаннем, вимагають від своїх клієнтів багато їжі, але не грають ролі в соціальнім життю. Організації оборони нема і при випаді воевничих сусідів племя виявляє повну безрадність і неорганізованість.

Дослідники не ставлять собі питання, як про Веддів, чи маємо тут до діла з племінною організацією, яка розложилась з часом і затратила свої організаційні форми\*), чи перед нами скупини, в яких всі ті мотиви сусідства, кооперації й солідарности втворили внутрішню звязь, „комуністичну“ атмосферу, довели до високого рівення племінний альтруїзм, перетворили людський агрегат в племя, але полишили його, з погляду організації, майже в тій самій аморфній скупини. Ми теж не будемо ставити собі такого питання, бо не можемо дати рішучої відповіді. Вдовольнимось самим конкретним образом такого слабо організованого племені, та сконстатуємо, що частійш ми маємо приклади того, як разом з розвитком психологічного звязку в процесі формування племені іде сильний процес організаційний. Організовані форми дають племені кращі засоби боротьби за існування, через те викликають переважно такі племена, у яких процес племінного формування пішов у сім напрямі, а племена аморфні частійше вигибали, або асімілювались племенами організованими, і тільки в обставинах вимково сприятливих можуть тримати ся в стані аморфнім. Сей талановитий і високо симпатичний ескімоський нарід не вважаючи на всі свої здібности приспособлення стоїть явно в стадії заникання, культурного розкладу і фізичного вимирання, тим часом як инші монголоїдні північні народи, завдяки більшій організованості, незмірно поширили ся і заповнили собі більш певну будуччину.

Успіхи ж організаційного процесу залежать від загальних умов соціального розвитку (еволюції).

Витворення соціальної організації звязаної, краще організованої іде дорогою диференціації, або зовнішнього дроблення суспільних атомів: одиниць чи дрібних скупин (пар чи родив). Процес конденсації цих атомів не йде рівномірно у всім агрегаті. Підбираючись по певних прикметам спільности, вони втворюють групи з більшою солідарністю, суголосністю настроїв, тіснішою і видатнішою кооперацією.

\*) Пор. вище погляд Дюркгема, с. 92.

Такі спеціальні, дібрані по певній соціальній симпатії, а не біологічному інстинкту групи (їх називають через те „симпатичними групами“, хоч ся назва звучить дещо дивно), перехресшуючись або входячи в різні відносини між собою, проймають, скріплюють і соціалізують своїми елементами солідарности і кооперації всю племінну, або й ширше — народню масу, дають їй інтенсивнішу, акумульовану соціальну енергію. Через диференціацію вона доходить більшої сили, більшої скуплености, котрою й орудує — аж доти, поки соціальна енергія, акумульована в диференційованих групах, не переросте кінець кінцем племінної форми. Бо сильніше сконсолідовані групи набирають певних організованих форм, кристалізують ся в них і сим кристалізованим формам кінець кінцем стає тісно в рамках їх ширшої, племінної чи народньої організації, так що нагромаджена в них енергія звичайно з часом розвалює її. Коли в племіннім житю за той час диференціація економічного життя приготувала ґрунт для організації територіяльно-клясової, то розвалюючи племінні форми соціального життя переходить в стадію клясової держави, яка являєть ся на ступню формою соціального процесу у так званих історичних народів і має право вважатись дальшого формою соціального поступу, оскільки успішніше акумулює більші запаси соціальної й культурної енергії. Коли ж такого ґрунту не витворить ся, племінне життя слабне і зникає, не переходячи в вищі форми соціального об'єднання, або вироджуєть ся в форми не прогресивні.

Нормою успішного соціального розвою таким чином являєть ся паралельний розвій диференціації і наростання елементів внутрішньої консолідації, або інтеграції, як її називають за Спенсером, котрий в своїй „Системі синтетичної філософії“ дав сю формулу розвою („еволюції“) як загального космічного закону, однакового для фізики, біології й соціології (вище, с. 20). Еволюція по сій формулі виявляєть ся в отсих процесях, які розвивають ся паралельно, в такому порядку: а) концентрація (або інтеграція), б) диференціація, в) поступ в процесі формальнім (набирання формами життя більшої виразистости і прецизії: те що називають природничим терміном — кристалізація). Як бачимо, ся формула досить оправдуєть ся на процесі племінного розвою.

Тільки треба підчеркнути, що умовою успішного розвою соціального життя і самозаховання соціальних організмів — народів, націй, являєть ся наростання в даній, черговій соціальній формі, в її диференціації, позитивного змісту форми наступної, її антагоністичної. Паралельно з тим як дана форма доходить свого повного розвитку і кристалізації, підростає зародок її наслідника, який з моментом як переживаєть ся вона, має прийти на чергу. Так в рамках племені з його колективист-

ськими, альтруїстськими, комуністичними прикметами виростає індивідуалістично-клясовий устрій, заснований на найтяжшій потоптанню людськості: невільництві або кастовості. В античних невільницьких державах нарастають задатки християнсько-феодалного ладу, в феодальнім ладі зародки буржуазного устрою, капіталістично-буржуазний лад годує „свого гробокопателя“ — пролетаріят. Реакція против нег'ативних прикмет чергового пануючого ладу льогічно приводить до втворення його соціальної анти тези і плекає зародки нового, глибоко відмінного, антагоністичного ладу, підчас коли пануючий лад ще тільки доходить останніх форм свого розвитку, в паралельних процесах своєї диференціації, консолідації і кристалізації.

Ся ідея соціальної диференціації слабо уявляла ся старій „політиці“. Вона представляла собі соціальний процес скорше як неуставне зложенне, в тих чи иньших формах: перехід від примітивної анархії до суспільного пожитя дорогою умови (як представляли собі софісти), або дорогою розросту патріархального роду: розростання сімі в рід, в село і складання родів або осель в племя (Аристотель і старші, та й новіші політики, аж до Конта включно).

Новіша, бахофенсько-морганівська соціологія, прийнявши принцип диференціації як основну прикмету соціального процесу, основним актом диференціації племінної фази соціального житя уявляла собі відокремленне парної, моногамичної родини, як підставу дальшої індивідуалістично-клясової організації суспільства: в рамках племені організують ся роди, з родів відокремлюеть ся парна матріархальна, потім моногамична патріархальна сімя, яка стає основою клітинкою нового приватно-правного індивідуалістичного ладу, підставою клясової територіальної держави.

Нам тепер ся теорія здаеть ся нестійвою, раз ми знаємо, що парна родина, більше або міцно скристалізована, під властю батька, існувала по всякій очевидности ще пред формуванням племені, може більше ніж яка небудь иньша форма сексуального пожитя. Але і там де така парна, моногамична сімя тільки в племінній фазі відокремлювала ся з сексуального пожитя стадного, колективного, — і там після всього вище сказаного ми теж не можемо надавати сьому фактові такого рішачючого значіння в соціальнім розвитку. Він являеть ся показником певних економічних і соціальних змін, до котрих достроюеть ся сексуальне і родinne житє, — не перво-причиною, а наслідком, і то одним з багатьох наслідків отсих економічних і соціальних змін.

Перехід від матріархального ладу до патріархального, з котрим звязувалось такі кардинальні зміни в соціальнім ладі дослідниками, популяризаторами і публіцистами бахофенсько-морганівського напрямю —



мовляв се означало кінець комуністичного ладу, перевагу приватної власності над колективною, і т. д. \*), — теж в дійсності не мав такого важного значіння сам по собі.

Се правда, що перехід від рахунку по матері до рахунку по батьку викликав часами замішання в установах родинних і родових — плутанину, яку приходилось залагоджувати дуже складними постановками, і се причинялось до упадку родово-племінного ладу, і переваги над ним принципу територіального (сусідського), впокремлення родини і т. д. Перехід жінки до роду чоловіка погіршав часами її становище. Але се були зміни все таки більш поверховні і формальні — показники глибших змін в економічних і соціальних відносинах. Сам собою патріархат і матріархат дуже часто був чисто формальною різницею в організації роду — різницею в рахунку по батьку чи матері, нічого більше, і ми не раз бачимо, що в родовім устрою цілком однакового родово-племінного типу роди материнські й батьківські існують поруч себе майже зовсім не відрізняючись своєю економічною або соціальною структурою, і навіть становище батька в родині: його фактична власть над жінкою і дітьми, не різнить ся при тій чи иньшій формі. \*\*) Бахофенський романтизм, що протиставляв щасливе родинне жите матріархальної доби бруталній власті чоловіка в добі патріархальної \*\*\*),

\*) Таке можна напр. прочитати в статейці Ото Ріле про первісний комунізм, передруковану недавно в комуністичній українській пресі. „До найвищого розквіту дійшло гуртове співжиття в добі материнського права. Дитя не було власністю матері, що його породила, тільки родинного гурту, себто всіх хто мали ту саму праматір. Воно звалось іменем того гурту, носило його відзнаки і його стрій і стояло під його захистом; в його середовищі діставало в спадщині — тільки по матері — матеріальні добри, титули і гідности; святкувало свята свого гурту, брало участь в його релігійних обрядах, почитувало його мерців, а як воно померло, гурт оплакував його. З долею кожної одиниці зросталась доля загалу, в кожному індивідуумі жила комуна. Спільне жите і спільна праця зміцняли почуття солідарности, племінну вірність і готовість до посвяти як моральні чесноти. Поява приватної власности, що зосереджувала ся в руках мушцини, підкопала значіння первісної комуні і спричинила її розпад. Засоби праці розвинулись так високо, що поодинокий мушцина, зданий на власні тільки сили, був в стані заснувати собі осібну домівку і осібну родину й її виживити. Так розірвано обруч, що спокував родинний (родовий, очевидно) звязок. Індивідуалізм мушцини, збуджений до життя і підсичуваний багатством, знайшов у родині круг свого володіння“, і т. д. (Н. Доба ч. 52.)

\*\*) Образ паралельного існування материнного і батьківського роду у тих самих племен Зах. Африки дали напр. недавні праці Ле-Герісе і Томаса. Колер на підставі нових матеріалів вказав незвичайно легкі переходи між одною і другою системою (Zeitschrift für vergl. Rechtswissen. XVII).

\*\*\*) Див. вище с. 45.

давно опрокинений докладнішими розслідами в сфері примітивної культури.

Сформування ширшої сімі як окремої господарської одиниці, з правом власності на землю і всякого роду природні засоби було одним з факторів розкладу родово-племінного життя, і ми ще стрінемо ся з сею її ролюю. Але, повторяю, се було вислідом економічних і соціальних змін, які переходили в життя племенн, і сама еволюція форм сімі мала в сім процесі другорядну ролю. Поки міцно стояв родово-племінний колективизм, не грало особливої роли, чи сімя була організована по материнному чи по батьківському рахунку, чи вона більш або менш пуританська в своїй сексуальній моралі. В певних моментах ми бачимо напр., що материна сімя являєть ся огнищем окремішности і індивідуалізму, тим часом як батько весь належить громаді, (у племен з сильно розвиненими мужеськими організаціями); в пньших умовах могло бути навпаки. Розвій і упадок колективізму і взагалі соціальний процес ішов не з сімі, і навіть не стільки через сімю, як попри неї і поза нею, а навіть часом і против неї.

Вище (с. 53) були наведені помічення біологів і соціологів в сфері зоологічній і соціальній, що твердо організована парна (та й полігамична теж) сімя не стільки являєть ся фактором соціального обєднання, скільки затримує і нейтралізує громадські інстинкти, так що елементом племенн „являєть ся не сімя, а одиниця“, і гуртованне одиниці по спільности інтересів, а не по сексуальному інстинкту служить тою підставою соціальної диференціяції, яка в результаті привносить вище обєднання, інтеграцію племенн. Характеристики відокремленого примітивного життя потверджують сі спостереження. Ми бачили, що у спх найбільш законсервованих примітивних народів пара і сімя мають тенденцію відокремлювати ся, сепарувати ся в такім своїм ізольованім житю. Чоловік цильнує своєї жінки і з задрости стараєть ся яко мога меньше дати їй нагоду стрічати ся з иньшими чоловіками; так само цильнує свого ловецько-збирацького ревіру, свого логова чи печерп, де її має.\*)

Се все тенденції не користні з становища соціальної природи людини, і там де тільки обставини, чи нужда починає зводити людей в купу і влєдбувати, обгострювати в них соціальний інстинкт, — там сей інстинкт починає тверду, систематичну, многообразну боротьбу з замкненістю й відокремленістю родини та противставляє їй різні організації симпатії й подобенства. Тим часом як сімя біологічним звязком звязує противенства — мужеське й жіноче, всі контрасти поколінь і всі звязаші з ними різниці в потягах, потребах і завданнях,

\*) Про індивідуалістичні потяги примітивної людини інтересні помічення у Bixera, Entstehung der Volkswirtschaft, укр. пер. с. 27 і дл.

від немовлят до вижитих старців обєднує і нейтралізує в родинній клітинці, — соціяльний інстинкт починає гуртувати їх по однородности сих потягів, потреб і здібностей в категорії, верстви і ґрупи, які можуть знайти між собою більше спільного для складання, громадження своєї енергії і своїх здібностей, більше ґрунту для тіснішого обєднання і втворення організаційних звязків. Він обмежує таким чином родину, розкладає її, відбирає від неї що тільки можна для громадського пожиття — власне в більш соціяльний, менш опанований біолоґічним житєм мужеській половині. Соціалізує її яко мога — і справді в таких мужеських обєднаннях доводить до незвичайного напруження. (Жіночі організації, як було зазначено, хоч ідуть часом слідами мужеських, не доходять одначе ніколи такого впливу і значіння, наслідком більшої власти над жіною біолоґічного життя, біолоґічних потреб суспільности, і тільки новіша культура, взявши що могла від сексуальної спеціалізації і диференціяції мужеської й жіночої половини, систематично стараєть ся підтягнути жіночу половину і довести до рівеня духового і соціяльного розвитку, осягненого половиною чоловічою, і саме жіноцтво починає свідомо йти в сім напрямі).

Отсе відокремленне мужеського елементу і організація його в спеціально-мужеські ґрупи і спілки переходить в найріжнійших сферах життя племені: в організації праці, реліґійнім і культурним ритуалі, в тіснозв'язаних з тим і з другим — з працею і культом, мужеських хорах, танцях, процесіях і церемоніях, всякого роду мужеських організаціях і товариствах, явних і тайних, в урядженню окремих домів для чоловіків — які таким чином сепарують ся часом від родинного життя майже зовсім, і воно переходить вповні в завідуванне жінок.

Доходить часом до того, що наслідком тих всіх глибоких змін, які з тим переходять в організації племені і ґруп, що в нім виникають, чоловіки і жінки уже й говорять на різних мовах, являють ся представниками двох різних, навіть ворожих таборів.

В найріжнійших сферах життя в звязку з сим творять ся глибокі переміни, завязують ся початки многоважних в дальшім соціяльним житю інститутів. Трудно навіть охопити безконечну сіль тих ниток, які протягають ся від сього нового принципу сепарації і організації в тісніших солідарних ґрупах, або з ним перемішують ся. Соціолоґія, котра тільки недавно стала усвідомлювати собі його вагу та визволяти ся з-під впливу старих, односторонніх теорій, що виводили соціяльне жите з родинної клітинки, — доперва що починає в них розбиратись. І в нашім викладі можемо спинитись тільки на деяких моментах, особливо характеристичних і важних в розвою соціяльного прецесу, не ставлячи зовсім

завдання прослідити многообразні наслідки і впливи сеї сепарації й інтеграції мужеського елементу.

До нашої теми не належить ширше спинятись над розвоєм культури, мови, мистецтва. Тому ми тільки побіжно нагадаємо зачеплене вже поміченне про важне соціальне значінне таких примітивних форм мистецтва, як пісня при роботі — звичайно хорова, чи рефренова: соліст рецитуює вірш, і хор повторює його весь, або тільки постійний рефрен, — подібні ж хори вокальні та музичні при різного рода громадських okazіях — релігійних, воєнних чи так би сказати цивільних, і танець, якому пісня при сих okazіях найчастіше супроводить. І от характеристично знов таки, що найраніші форми танцю і хору не мішані, і не живочі, або піддітків, але танець і хори чоловіків, найбільш активної частини племенн чи скупини. Його завдання таке саме як і робочого хору — підняти ритмом енергію, активність, не тільки збільшити її простим складанням індивідуальних сил, але й піднести почутем своєї сили і солідарности інтензивність сеї енергії. Всякий знає вплив ритму хору, музики в марші. Такий же вплив має одвіку пісня, що супроводить роботі людини, жінки і чоловіка, індивідуальній і колективній: ритм являєть ся одвічним товаришем праці, який улекшує, упримнює й організує її.\*) Як тільки появляеть ся колективна праця чоловіків, так особливо вона, ся чоловіча праця, в шпрокім розумінню слова, використовує сю дійсно чудодійну силу, яку на людину, і взагалі на всяку живину має ритм — ритмовий рух, ритмовий гук, ритмове слово.

Справедливо вказано паралелі між примітивним людським хором і масовим гуком і галасом, який роблять різні звірята, очевидно на те, щоб сим масовим голосом дати настрої своєму табунови — почути свою солідарність і спільність (групове стрекотінне птахів вечерами, рев мавпячого стада, і т. ин.)\*\*) Сей спосіб піднесення настрою, автосугтестії, який веде свій початок ще з чисто зоологічного життя, у людини, навіть примітивної степенуєть ся дальше такими засобами як примітивна музика, дуже груба, властиво ритмічне стукання на початку, ударяння в такт\*\*\*), і ритмічний рух, танець або хоровод. Фізіологічний і психічний вплив, який має сей сильний ритмічний рух на людину — підіймаючи її самопочуте, радість життя, енергію до екстаза, до самозабуття, безсумніву відіграв важну ролю в тім, що танець набрав великого магічного, культового, релігійного значіння у примітивної людини. Вона се

\*) Се значінне ритму освітлено особливо в цитованій праці: Karl B u c h e r, Arbeit und Rhythmus, 1896. Тепер є вже п'яте видання сеї праці (1919).

\*\*) Див. вище с. 65.

\*\*\*) Ми бачили звістки про сю практику у чоловікоподібних — с. 58.

дійсно почувала, що в сім ритмічнім руху лежить джерело якоїсь незрозумілої, таємничої сили, — і сподівалась, що ця сила впливає не тільки суб'єктивно, на неї саму, але і об'єктивно, на доохрестний світ, його явища й пнйші тварини: викликає й підносить в них також енергію й активність, множить, шприть і приводить їх.

Але се веде нас до розвою магічних і релігійних вірувань і культових церемоній, в котру нам зараз нема чого заглиблюватись. Зазначимо тільки соціально-організаційну сторону цих фактів, і спеціально — їх значінне в процесі сепарації й організації найбільш активного мужеського елемента скупини-племени.

Сеї хор чоловіків, що справляє свій магічний чи якийсь пнйший танець або відправляє якусь пнйшу церемонію, — він являєть ся в можливості — військовою фалангою, що під гук якогось войовничого маршу виступить на ворога (военні танці дійсно практикують ся як прелюдія, як підготовка до якоїсь военной екскурсії — у американських Індіан се форма вербунку охотників до походу, спосіб піднесення їх воєнного порыву, в котрім вони й пускають ся в похід).

Се завязок релігійних корпорацій, які являють ся законодавцями певних релігійних і соціальних практик та їх сторожами. Се початок потайних товариств і організацій, які виносять засуди на переступців громадських і релігійних установ і являють ся прототипами державних трибуналів.

З сими перетвореннями організованої мужеської половини племен ми ще будемо стрічати ся. Свій повний впрас на зверх вона знаходить в існуванню окремих громадських будинків (куренив) для чоловіків у різних народів, в різних краях світу. Але се вже завершенне сього сепараційного процесу, якого ми записуємо що йно перші стадії, як початки сеї сепарації і організації мужеської людности.

Вона властиво мусить починати ся з найбільш активного її елемента — „середовіків“ в повнім розцвіті сил і енергії. Але звичайно ми її стрічаємо вже в складнішій системі „поколінних верств“, Altersklassen, як її звать німецькі етнологи — в виді організації кількох верств мужеської людности, котрим часом відповідають такі ж верстви жіночі. Тим не менше досить ясно можна намацати се розгалуженне складнішої системи з початкової основної і єдиної мужеської половини скупини-племени.

Я подам кілька прикладів для ілюстрації. Пічну від системи „поколінних верств“, що вважаєть ся найбільш впробленою: воєничих семітів східньої Африки — Масаїв (від котрих перейняли її також і різні сусідні негрські племена).\*) Війна і войовничість взагалі най-

\*) Після давніших звідомлень Крапфа (1858) і фон-дер-Декена (1869), Томсона (1885) і Баумана (1894), зведених в праці Шурца, особливо ґрунтовні

більше впливає на розвій цих мужеських груп, піддержує протягом довгих віків мужеську сепарацію, або творить на ново, — як се показує стара Спарта, з одного боку, і наше козацтво — з другого.

У Масаїв — звісного своїм забіяцтвом і розбоєм кочовничого, скотарського народу, досить свіжо заховала ся родово-племінна організація (чотири роди, поділені на дві класи), хоч поруч неї є вже й територіяльний поділ, виробилась індивідуальна, многоженна родина з патріархальною властю чоловіка; єсть і доволі вироблена єрархія власти. Але основою організації служать поколінні мужеські верстви, приспособлені для інтересів війни і розбою.

Хлопці-підлітки зістають ся при матери, помагаючи в скотарстві, до того часу, коли вони зможуть віддати ся военному ділу. Між 12—16 роками, відповідно своїй фізичній силі і маєтковим засобам — можливости дати свого бика на всенародній пир, хлопці церемоніяльно обрізують ся і вигоївши ся по тім, дістають зброю й переходять в категорію новиків чи рекрутів (*el barnot*). Тут яких два роки вправляють ся в уживанню зброї і в военных маневрах і беруть потім участь також і военных (грабівничих) походах на сусідні племена. Мешкають ще в батьківських садцбах і не вважають ся справжними вояками — поки не дістануть від найвищого старшини (*el oiboni*) признання в военній ранзі (*el mogan*). Се виявляєть ся в тім, що вони, на своє прошенне, дістають спеціальне імя для своєї поколінної організації (*el bogor*), яка обіймає всіх молодиків обрізаних в однім періоді — в чотирьох або пяти роках. Добирають після сього фарби для шиттів своєї організації, і згодом добивають ся від вояків признання своєї рівноправности: права носити кольори повноправних вояків і поставити собі окрепий вояцький двір. В такім дворі вони живуть звичайно до 28—30 літ, з своїми матерями, які ведуть їх господарство, і з своїми дівчатами, з котрими кохають

праці про Масаїв звильсь в 1900-х рр. Се англійська праця A. C. Nollis, *The Massai, their language and folklore* (Oxford, Clarendon, 1904, до неї пізнійший додажок: *A note on the Masai system of relationship*, J. A. I. 1910), і німецька: M. Merker, *Die Masai. Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Volkes* (Berlin, Reimer, 1904, доповнене, посмертне виданне 1910). Але при всій солідности обох праць от що писав рецензент M. Moc в *L'Année Sociologique*, IX — і сі слова ще часто приходять ся повторяти навіть про найновішу етнольоґічну літературу: „Мало що може так бентежити в етноґрафічній критиці, як поява, майже одночасна, сих двох, таких ріжних книг, про той сам нарід. Можна б подумати, що ми вернулись до давніх часів, коли етноґрафія ще не була наукою. Два обсерватори, однаково щирі, дають нам цілком відмінні образи тих самих фактів,“ і т. д. Відомости про соціальный устрій походять від Меркера, до них цілкі замітки Дюркгема в тімже річнику *L'Année Soc.* Про впливи організації Масаїв на сусідні неґрські племена тамже XII с. 396—7.

ся до свого оженення, та віддають ся военній справі. За сей час наростає нова поколінна верства, яка починає добивати ся свого вояцького права, і коли нарешті вона змусить старше покоління признати се право, се приймаєть ся ним старшим поколінням за знак, що треба дати місце молодшим, а собі залишити порубоцтво й перейти до господарського стану: оженити ся й звернути ся до свого хазяйства. Сини богатих батьків роблять се скорше, бо мають чим заплатити викуп за жінку, та й батьки часом настають на них, щоб вертались до хазяйства; незможні зістають ся на вояцькій нозі довше, щоб збити в походах на сусідів викуп і якесь стадо на господарство. Кождїй бере на женячку дозвіл від голови военного двору і від місцевого старшини, справляє прощальний пир воякам, місцевим і сусіднім, і оженившись або зараз же кидає вояцький двір, або — коли ще чує в собі охоту до війни, живе далі з жінкою военнім дворі — звичайно поки не переженять ся всі товариші. Тоді стають вони еl moquo, старі; лишають одежу і зачіє вояка і переходять в цивільний стан.

Обрізання відбувають ся не що року, а серіями: чотпри-пять літ приблизно раз що року обрізують ся підлітки, після того як найвищий старшина (ol oiboni) оповістить сю серію обрізань. Обрізані в однім сезоні творять верству однорічників; всі верстви однорічників, обрізані в одній серії, чи періоді, творять одну поколінну організацію (ol bogor). Після кожної такої серії йде павза в кілька літ, 4—5, коли обрізань не відбувають: наростає молодь для нової серії, і замість ппрів при обрізанню справляють ся всенародні ппри для будучого покоління. Таким чином мужеська людність племені розбиваєть ся на поколінні ґрупи, з інтервалами в 4-5 літ. Вихованне її солідарности починаєть ся вже з тих ппрів для хлопців, продовжуєть ся на спільних трапезах після обрізання, де хлопці-товариші по обрізанню проводять приблизно місяць на гулянці в лісі. При сім поділяють ся вони на невеличкі товариства, в 5—6 душ, ставлять собі або провізоричний спільний двір або маленькі шалаші з гіляча, бавлять ся в щоденних ппрах і балачках, наелектризуючи себе ріжними воевничними оповіданнями, розпалюючи в собі военний дух і спеціально підіймають свій настрій наркотиками.

Далі се продовжуєть ся в спільних виравах і походах і в спільнім житю в военнім дворі — в товариських ппрах, які справляють отсі малі товариства в 5—6 душ, з своїми дівчатами й родичами або гостями, в танцях і иньших забавах, в котрих проходить мирний час. Поколінна верства, яка мешкає в спільнім дворі, творить военний відділ, яких 50—100 вояків, що й виступає в поході й війні як військова одиниця, поділена на невеличкі поменьші товариства. Товариські прикмети, які

виховують ся сим спільним позитом — се витривалість, сміливість, воевничість, оборотність, далі щедрість в майні і брак еґоїзму в сексуальних відносинах. Хлопець, котрий в болізній операції обрізання не здержав ся від криків болю, безчестить не тільки себе, але й свого батька — він виключаєть ся від пиру, що справляєть ся при сій нагоді. Вояки, які визначають ся своєю щедрістю й не жалують для товарищів свого майна, користують ся певним привілегованим становищем нарівні з особливо сміливими вояками. Свобідні відносини неженатих з дівчатами в военнім дворі переносять ся потім і на пізнійше, пошлюбне жите: злим тоном вважаєть ся не поділити ся жінкою з товаришом по організації, коли той собі її бажає, і т. д.

Вояк, які скінчили свою військову кар'єру, поженили ся й перейшли на господарство, не перестають творити певну поколінну організацію. Сі організації тільки звязують ся по парі: дві послідовні богот, котрі вже вийшли з парубоцького стану, становлять старшу верству, ol adji, яка знов дістає від найвищого старшини нове імя, і при сій okazji уряджує свій пир, де проголошуєть ся се імя. Ся старша верства стає правлящою в місцевості — оден з її членів стає старшиною, ol auponі, котрому підлягає вся людність; але він не вибираєть ся, а призначаєть ся головним старшиною.

По аналогії з чоловіками жінки також поділяють ся, або краще сказавши — розрізняють ся по поколінним верствам. Дівчата обрізують ся також і виходячи заміж переходять в верству господинь. Але ніяких спеціальних організацій вони не мають, і сей поділ являєть ся тільки блідим відблиском чоловічих організацій без реального значіння, тим часом як мужеські організації, навпаки, становлять властиву основу життя.

Ся масайська організація інтересна тим, що тут досить виразно виступають основні її прикмети. Первісна мета — обеднати всю мужеську людність, не затемнена і не заплутана пізнішими новинами: нема тих тяжких проб, які подекуди полишають поза організацією певну частину молодіжи, що не може перетерпіти сих мук; нема тих богатих вкладів для вступу в мужеську корпорацію, які у деяких племен перетворюють її в певного рода клуб, приступний тільки для заможних членів племен. Обрізання як знак мужеської дозрілости і женячка як перехід до родинного життя творять натуральні, автоматичні межі для парубоцтва. Сю парубоцьку верству, свідомо чи не свідомо, всякі постанови пильнують затримати можливо довго при воспінім ділі. Женячка відсуваєть ся як найдалше, дозвіл свобідного життя для парубків і дівчат дає можливість відкладати її як довше. Дівчата мають по кільки товаришів, які не показують ніякої заздрости оден до одного. Дітей



в сім дошлюбнім пожиттю не повинно бути, на се практикують ся різні способи. Але розвій скотарського господарства, його інтереси не дають можности віддавати воєнному зайняттю весь вік і всі сили і кладуть початки певній спеціалізації між господарським і воєнним (трабіжницьким) заняттям — таку спеціалізацію яку в виразнішших формах побачимо у деяких американських Індіян.

Взірцем ще більшої, до крайніх меж доведеної воєнної експльоатації мужеської людности бачимо в устрою африканських Зулю, одного з найбільш войовничих народів, у котрого всі інтереси підпорядковані воєнним завданням. Нарід сей вже має примусову монархичну владу, яка могла ще більше обгострити той стихійний процес, який вступає в племінному устрою Масаїв. Мужеська людність, як і у Масаїв, поділяється на категорії хлопців, молодих вояків і старих вояків. Молоді вояки живуть в воєнних таборах і не можуть женитись — живуть з дівчатами, а прижиті діти вбивають ся. Старі вояки можуть женитись і жити на своїм господарстві, але не инакше, як за спеціальним дозволом голови держави. Все зроблене для того, щоб родинне життя звести до як меншших розмірів; дітей буває мало, і ряди молоді поповнюють ся дітьми забраними від переможених племен. Тутешня практика наближається до старішої практики негрів Джага і деяких інших племен (напр. острова С.-Крістоваль, в групі Соломонових), що зовсім не виховували власних дітей, а купували собі або забирали силоміць підлітків від інших племен.

У австралійських племен, навпаки, інтереси війни, очевидно, вже від давна не підтримували сеї поколінної організації, і тут соціальна еволюція використала їх більше в інтересах організації подружжя і родинного життя. Поколінна організація рівномірно поділяється на поколінні групи однаково чоловіків і жінок, і ці покоління поділи управильнюють подружні відносини — про сю регуляцію будемо говорити нижче. З огляду, що тут нема інтересу затримувати молодіж так би сказати — на службі в воєнних ремеслах, — то різні мучительні церемонії, які означають мужеську дозрілість і повноправність хлопця, заразом дають йому право й на женячку. Парубоцька група таким чином зникає. Натомість розвивається категорія старих дідів, наслідком того поважного становища, яке собі здобули старці в австралійських племенах. (Становище старих взагалі дуже різниться у різних примітивних народів: у одних вони здобувають впливові і почесні становища, у інших мусять гинути, як безужиточні члени скупини-племени, щоб не бути йому тягарем — див. нижче, с. 21).

Кінець кінцем дорослий мужеський елемент племен організується тут в цілий ряд груп — ерархичну драбину різних степенів, котрі

чоловіки переходять, з низшого до висшого, за порядком під умовою виконання різних умов, і церемоній, і набувають за те різні права і обов'язки. Се вже початок суспільної ерархії, в повнім значінню слова, і члени вищих клас у власних інтересах пильнують не розширяти занадто свого кола, щоб не ділити ся своїми соціальними привілеями з більшим числом спільників.

Ще більше розвинені форми таких суспільних рангів, витворених з поколінних організацій, дає Меланезія. Вся суспільність сортується по шаблям такої соціальної драбини, котрі переходить ся найчастіше за помічю оплат або публичних пирів — себто поїдання гуртом жертвенної худоби (свиней напр. — так як у Масаїв поїдається бик). Достатні родичі стараються завчасу вивести своїх підлітків на сю драбину, справляючи за них перший пир, який уводить хлопця в першу рангу сеї організації (робить се напр. вуйко, материн брат, там де родина рахується по матері). Дальші ступені мусить такий неофіт здобувати вже своїм коштом і заходом. Низші ступені беруться доволі легко можна їх навіть переступати нараз і по дві, по три. Натомість вищі даються далеко тяжше, розділюються на кілька під-ступенів, які вимагають спеціальних оплат чи урядження всенародніх свят і забав та згоди інтересованих корпорацій на допущення нового члена. Члени племені, котрі не спромоглися вийти навіть на найнижчий шабель сеї рангової драбини, вважаються людьми нічого не вартими, засудженими на підле становище в сім віку і в будучім. Натомість посвячені в вищі ступені творять аристократичну, чи навіть олігархичну верству в своїм племені, користуються різними почесними відзнаками і вважаються людьми, на яких спочиває божеська сила (*mana*), яка гарантує їм успіхи й сили в сім життю і блаженне посмертне пробування. В племенах з слабою політичною організацією такі рангові організації, оперті на принципі перед усім цензовім — богацтві і зв'язаній з ним шедрости, являлись сурогатом влади: ранги підпорядковують ся одна одній і творять таку соціальну піраміду, яка при всій своїй примітивності досить нагадує своїми організаційними методами блискучу римську республіку часів її розцвіту. (Колдрінгтон).

В північно-американських племенах, неважаючи на сильний розвиток войовничості і ловецьких занять, сепарація мужеського елементу та її організація також переважно ослабла і виродилась. Найбільше на се, очевидно, вплинув сильний розвиток родової, тотемної організації. У деяких племен зісталась організація мужеської людності в одній, частіше в кількох поколінних групах, але вона не обіймає всієї людності племені, і не має характеру обов'язковості: сюди входять тільки ті, які хочуть

віддаватись воєнному зайняттю. Характеристично, що в сей поділ на групи входять тут часом і підлітки, з 8—10 років, які потім переходять все до вищих клас — не просто з літами, чи ожененням, автоматично, а також як і у Австралійців під певними умовами, за подвиги — або за вкладки. Категорія старих, уже не активних вояків, а свого роду сенаторів-раджиків, і тут також часто вінчає сю групову організацію, як найвища і найбільш поважана класа. Трапляють ся паралельні організації, так що оден і той сам вояк може заравом належати до кількох корпорацій — се виразний перехід таких організацій до товариств або клубів, в котрі особливо типово виплалась чоловіча організація на островах Австралії.

Характеристичною особливістю американських організацій являеть ся також і се що сі мужеські, військові організації посять також різні назви звірячі: очевидний вплив тотемної організації, що серед американських Індіан особливо сильно й широко перейняла жите племени.\*)

Для звірця спинимось на організація племени Омага, з місурійської групи, котре кілька разів була докладно простудіоване протягом останнього півстоліття\*). Племя було хліборобським головно, як і сусідні племена. Потім, коли розвелись в Америці коні (від Європейців), головним промислом племени стало кінне полювання на бізонів, звісне вже нам (с. 98). Хліборобство відійшло на другий плян, переходи бізонів змушували племя кочувати слідами їх Ловецтво оживило поколінну організацію, з її характеристичними прикметами: посвященнем підлітків і под., поставило воєнного бога-громовника в центрі релігійного світогляду і культу, відсунувши на другий плян тотемних богів; його таємничча сила вважаеть ся джерелом всякого успіху, таланту, розуму — від неї залежить соціяльна кар'єра членів племени. Військова верства розділилась на сім ерархичних степенів, котрі переходять ся за порядком в міру того як увільняеть ся вакансія, але не на підставі жертв чи гостин, а певних визначних вчинків і заслуг. Пройшовши їх, заслужегі члени вступають в категорію начальників, також поділених на кілька категорій, з котрих вибераеть ся найвища колегія, рада семп, яка стано-

---

\*) Відомости про поколінні американські організації зібрані у Шурца, с. 151 і дд.

\*) В 1880-х рр. ґрунтовну студію опублікував про се племя О. Dorsey, користуючись прв тім інформаціями прирощеного Омага, члена їх найвищої ради Й. La Flesche. Після того американське Етнольоґичне бюро доручило панні А. С. Fletcher продовжувати студії сього племенн, і вона за помічю сина згаданого Йосифа La Flesche, Френсіса, старалась можливо поглубити і доповнити попередні спостереження. В 1905 р. подала вона обширний доклад, результат 25-літніх студій, виданий бюро в 1911 р.

вить найвищу владу племені. Поруч сеї чисто воєнної ераxії існують корпорації які мають завдання суспільного виховання, заховання релігійних і національних традицій, пам'яті великих діл предків, і тайні товариства магічно-чародійні. Спільний культ і глибоко закорінені пантеїстичні ідеї об'єднують все се в одній цілості — сю організацію військову, родово-племінний лад, тотемні культури і культ воєнного бога — громовика.

**Тотем і тотемізм; обичай і мораль.** Перейдемо тепер власне до сеї тотемної організації та її значіння в формованні родово-племінного укладу.

Сеї термін „тотем“ пішов в широкий оборот для означення певної організаційної форми в соціальному розвою людства сорозмірно недавно, хоч зробив його звісним оден з дослідників, Лонг, ще при кінці XVIII в.\*) Взято його від індіанського племені Оджібуа (в англійській вимові — Чіпевеї): се слово у них значить групу, скупину, об'єднану певним іменем, чи знаком, і се звичайно буває якійсь звірь, або взагалі живина, імя котрої носить ся скупина, або по нашій термінології — певний рід, що входить в склад племені. Так отсе племя Оджібуа (Ojibway) одно з альгонкінських племен, мало в собі 23 такі „тотеми“: вовка, медвідя, два тотемні родів бобрових, три тотемні різного роду черепах, оленя, кулика, журавля, сокола, орла, впрка, два тотемні качок, змії, акули, куні, чаплі, бичачої голови, короні, осетра і щуки. В деяких інших сторонах, напр. в Полуд. Америці і в Австралії тотемом бувають також і рослини і небесні знаки і різні предмети людського обиходу, і нарешті прості фетіші — напр. камінь, дерево. Але все таки найбільш поширеною і характеристичною прикметою сеї організації зістаєть ся тотемний звір: він широко росповсюднений майже у всіх частях світу і очевидно був першою тотемною формою.

Так само з різних категорій тотему найбільш характеристичною її основою являєть ся тотем родовий. Тотемні племінні, тотемні сексуальні — чоловіків або жінок, нарешті тотемні індивідуальні — певного осібняка чи сімі, котрі стрічають ся також, се форми упадочні, які виникають на розкладі тотемної організації родової.

---

\*) Voyages and Travels of an Indian interpreter, Лондон, 1791, ст. 86. Лонг (J. Long) писав се слово totam. В літературі прийнялась форма totem. Класичне поясненіє сього слова належить місцевому (канадійському) абату Thavenet, що корень ote в сім слові означає знак, але слово значить сімю або племя. Див. у Фразера, Totemism. Підставові праці про тотемізм Морґана, Келера, Вундта (особливо IV т. Völkerpsychologie і Elemente d. Völkerpsychologie), Фразера, Лянта, Дюркгема в показчику літератури.

Після того, як дослідні Морґана звернули особливу увагу на родовий устрій північно-американських племен, тотем і „тотемізм“ — комплекс явищ зв'язаних з тотемним родом, його устроєм і відносинами, дуже пильно обслідувались з різних поглядів і термін сей став уживати ся в дуже широкім значінню. Його стали класти не тільки для означення вірувань і звичаїв зв'язаних безпосередно з тотемом, але і для означення культурово-родового зв'язку, взагалі родово-племінного устрою, і навіть всієї стадії племінного, „перед-державного“, або „перед-політичного життя.\*) Се трохи перебільшено. Хоч ідея тотему дійсно наложила свого відбитку дуже ріжносторонно на родові відносини, все таки поняття родового устрою і тим більше укладу племінного далеко ширше, ніж круг понять так чи инакше зв'язаних з тотемом, і ми бачимо часом родово-племінні відносини дуже сильні та живучі й там, де нема ніякого культу тотему, чи тому, що він пережив ся, чи взагалі не грав особливої ролі (як у індоєвропейських і семітських народів).

Дві основні ідеї лежать в тотемізмі. Одна — се культ тотему, друга — спільне походження від тотема. Отже з одної сторони маємо тут початок культурового зв'язку певної скупини, яка наслідком сього перетворюеть ся не тільки в культурний союз, а взагалі в соціальну організовану групу (з культурів родів виникають ширші культурові зв'язки, які охоплюють ціле плем'я, чи певну його частину і потім стають підставою державної релігії, суспільної моралі і т. д.). З другого — знаходить тут свого опорну точку і певну конкретизацію ідея спільного походження, брацтва по крові сеї культурової скупини (котра й дістає в пізнійшій терімнології се характеристичне імя *gens*, рід — люде з одного роду, одних батьків, чи одної матери). Опора дуже груба, дуже матеріялізована, але в своїй дальшій еволюції дуже важна. В сім лежить вага тотемних представлень в історії соціального розвою людства, і то власне в сій стадії: розвою скупин в плем'я і диференціяції племени в родовій організації.

Росповсюднена тотемна ідея дуже широко, можна сказати універсально. Не кажучи про ті краї, де тотемно-родова організація виступає ще й тепер свіжо й житево — як в цілій Америці, Австралії й на її островах, в полудневій Африці, північній Азії, — тотемні ідеї дуже ясно про-являються в старій релігії Єгипта, у тубильців Індостану, і в мітології арійській також дають себе відчувати в колишній ролі ріжних святих

---

\*) Напр. Вундт в своїх *Elemente d. Völkerpsych.* поділив історію людської культури й суспільности на три епохи: примітивну, тотемистичну й епоху богів і героїв. В його пізнійшій праці тотемній стадії в розвою суспільности відповідає стадія „племінна“, *die Stammesgesellschaft* (див. вище с. 28).

звірят, зв'язаних з певними богами, або взагалі наділених певним містичним значінням. Треба сказати, що певне роздвоєння початкової чистототемистичної ідеї пізнійше, з розвитком природних сил і антропоморфізму: розщеплення культу тотемного звіря в паралельні ряди антропоморфних представлень і зв'язаних з ними певних звірят помічається і у різних низько-культурних народів. Воно дає право і сі пережитки у вище культурних народів прив'язувати до колишніх тотемних представлень.

Тим не менше вихідні психологічні моменти цих представлень, не вважаючи на всі зусилля соціологів, етнологів і психологів, не повні виявлені й досі. Напр. неясно, що тут являється основною ідеєю: чи походження від якогось звіря людини (і певної скупини в дальшій наслідку), чи такий чи інший культ сього звіря? Далі, який початок сього культу — чи так би сказати утилітарний: бажання зачарувати і здобути в свою владу і розпорядження певний рід звірят, важний для господарства, чи ловецтва, та добитись його можливого розмноження чи урожаю (коли се ростина)? Чи вихідне значіння мають почуття поважання і страху перед особливо сильними або мудрими звірями, охота ввійти з ними в прязнь, забезпечити собі їх поміч і опіку?

Сі питання рішають ся так чи инак, і кінець кінцем різні дослідники схильні припускати тут від самого початку складні впливи цілого комплексу психологічних мотивів, які виникали чи то разом, чи то окремо в різних місцях і згодом перехрещували ся та комбінували ся в своїм впливі на вироблення тотемичних ідей.

Ідея близькості чоловіка і звіря, що лежить в основі тотемних уяв, належить, очевидно, до загально розповсюджених і спільних всьому людству представлень. Людина і звірь являють ся в цих представленнях явищами одного порядку, тільки що в звірю, принаймні в деяких категоріях звірят, примітивна людина припускає далеко більше сили, розуму і можности, ніж у себе. Хижачи імпонують їй своєю силою, своєю сміливістю і самонапевністю; змія, риба, черепаха, амфібії вражають своєю здібністю жити в неможливих для людини умовах; який небудь соболь, або лис викликають у нього подив „мудрістю“: своім інстинктом, яким вони відчують всякі небезпеки, облішвають найхитрійші заставлені на них пастки та засідки. Сі мовчазні, загадкові ества здають ся йому посідачами різних таємничих сил і здібностей, неприступних людині. Звідси поважання до них, віра в впливи і силу, в їх можливу прихильність; звідси бажання ввійти з ними в ближні зв'язки.

Сібирські Гіляки напр. вірять, що медвідь се рід чоловіка, і може кожної хвили скинути з себе свого шкуру та явити ся в людським виді. Той факт, що медвідь, стрічаючи ся з людиною, звичайно ніколи не

зачіпає її й проходить спокійно, що найбільше — відбираючи ягоди, перекоує Гіляка, що се приятель чоловіка, могутній друг, котрого приязнь треба собі запевнити. Північний хижак *Orca gladiator* (з роду дельфінів), погроза всіх морських звірин, який теж не тільки не зачіпає ніколи людського човна, а навпаки жене на нього своєю появою всякого роду звірят, уявляєть ся Айнам і Гілякам також як їх приятель і ошкун. Бечуани вважають крокодила своїми приятелями, так що коли трапить ся крокодилеві вдарити хвостом кого небудь із них, або навіть хлїснути водою, то в тім бачуть знак, що се чоловік не з їх роду, і його викидають, а навіть і вбивають. Племена, які мають тотемом гадюку, вважаючи її своїми родичом, дають своїх новородків гадюкам на пробу: коли гадюка не вкусить дитини, то видно, що се своя, коли вкусить, то значить, що се якась обмінча. Сібірські Орочі на стільки переконані в приязни до них тигрів, що коли трапить ся тигрови заїсти когось з них, вони переконані, що се був не тигр, а якийсь чаклун, що прийняв вигляд тигра.

З сих поглядів і розвиваєть ся, з одного боку, культ певних звірів, з котрими якась скупина з яких небудь причин почуває себе ближше звазаною, з другого боку — являєть ся ідея походження від певного звіря, яка примушує певну скупину прийняти його собі за патрона. Раз такі погляди починають бути популярними, стає подекуди звичаєм, що кожда група вибирає собі якогось звірячого патрона, як се бачимо приміром у американських Індіан, і з тим як ціле племя розбиваєть ся на родові групи, кожда приймає собі тотем звіря, від котрого виводить своє походження і окружає його особливим поважаннем.

Інші, не-звірячі тотеми (рослини, предмети неорганічної природи) вважають ся явищем пізнішим, і се дійсно правдоподібно, що вони зявляють ся тільки згодом, по аналогії з звірячим тотемом.

На ідею походження від якогось звіря, безсумнівно, наводять часто сни — жінкам снить ся про те, що вони сходили ся з якимсь звірем. Піддають такі гадки також росповсюднені переконання в те, що нове жите зачинаєть ся через перехід чиеїсь вільшої душі в породилку: се може бути душа якоїсь людини, що покинула своє дотеперішнє тіло, і так само душа якогось звіря, — з сього погляду в очах примітивної людини між чоловіком і звірем нема різниці. Навзаєм, смерть людини уявляєть ся як перехід його душі в якусь звірину, чи взагалі тотемне ество. Сі погляди незвичайно поширені у народів, які ще заховують тотемний устрій, і тих, що вже вийшли з нього. Народження людини для них являєть ся не тільки наслідком фізичного акту, а також — і навіть ще в більшій мірі, — актом вселення тої вищої божеської сили

(„мана“, як її звать тепер океанійським терміном), яка проникає собою все жите, і концентруєть ся в тотемнім божестві, як ближшій і безпосереднім протекторі роду чи племені. Се його діло, він відроджуєть ся в кождім новім члені роду і приймає до себе назад кожного помершого.

Штернберґ описує один рід у Орочів, які взагалі не мають тотемного культу: він виводив себе від тигрів, на тій підставі, що одній жінці сього роду ві сні уявляв ся тигр і сходив ся з нею. Прикладів переконання, що померші члени роду, спорідненого з якимсь звірем, умираючи прилучають ся до своїх звірячих кривяків, можна навести масу. Напр. Індіани Омага, тотему буйвола, своїх покійників наряжають в шкіру буйволів — його предків. Індіане Цуні стрічають своїх тотемних черепах привітаннями як незнаних по імені своїх родичів — „не знати хто ви брат, сестра, дід чи батько!“

За життя кровний, фізичний, і моральний звязок між родичами людьми і звірятами їх тотему підтримуєть ся ріжними актами і церемоніями. Таке побожне поїдання, з ріжними церемоніями, свого тотему, щоб такби сказати фізично з ним злити ся — при чім вірять ся, що сей акт самому звіреви чинить велику потіху. Таке саме значінне має татуїрованне кровю свого тотема. Ослаблена форма сього — фізичне уподобленне свому тотемови в зверхнім своїм вигляді (напр. згадані Індіане Омага приберають голову так, щоб вона по можности нагадувала буйволу, і т. д.). Ще більше росповсюднений і простійший звичай сеї категорії се ношенне на собі шкіри тотемного звіря, або якоїсь його частини як окраси і талісмана.

Сюди ж належать такі звичаї як утримуванне при собі своїх тотемних патронів — практика така звісна нам з життя давнього Єгипту і тепер відома у ріжних примітивних народів (напр. гірські племена Формози тримають в клітках леопардів, змій, як святих тотемних звірів, на Самоа ріжні роди годують угрів, раків, голубів — від кого який рід себе виводить, в ріжних краях, як у старім Єгипті, годують крокодиль, і т. ин.).

Далі — заходи коли можливого розмноження свого тотемного звіря чи рослини через ріжні магічні церемонії. Напр. тіж Індіане Цуні що року виправляють спеціальних висланців до своїх тотемних черепах; коли ті привозять, їх з ріжними церемоніями витають, потім убивають і не кушаючи, пускають кости в воду, для дальшого розмноження.

У австралійських племен особливо широко практикують ся щорічні церемонії, звязані з магічними маніпуляціями і танцями (т. зв. *intichiuma*), які мають на меті забезпичити урожай своєї тотемної рослини. Деякі дослідники, як Фразер, навіть добачали в сім центр і основу



тотемізму, хоч се очевидно тільки деталь його, — перейнята, можливо, ще від ранішніх стадій примітивної магії, тільки розвинена і поширена в системі тотемного культу.

Обряди зв'язані з переходом хлопців або дітей в класу парубків і повноправних чоловіків — членів роду, часто носять також виразний характер приведення їх в тіснішу і безпосередню зв'язь з тотемними, родовими патронами, духами предків і протекторами роду (в своїм розвитку сі два поняття: предків і патронів, ідуть з одного кореня). Ся подробиця, що з сям актом в дітей вступає нова душа, стара істота їх відмирає, вони не пам'ятають, що з ними було раніше, і починають нове жите, носячи в собі нових духів, — виступає в сих обрядах дуже ясно. Вона виявляється в різних церемоніях: інсценірують ся акти убійства дітей і їх воскресення десь в лісі, або в спеціальнім домі сеї містерії, чи то пробудження їх перед народом з глибокого гіпнозу, в котрім вони не визнають ні своїх батьків, ні свого рідного села. Їм надають ся нові імена, змінюєть ся їх вид, розмальовують ся лица, і т. ин., і екстатичні танці під масками, чи в різних змінених формах вигляду, своєвільне поводженне і всякі дивацтва мають підчеркнути, що в сих новопосвячених вселили ся нові духи — їх предки, чи родові опікуни, які виявляють себе в таких не-людських учинках, формах і виступах.\*)

Нарешті, цілий ряд обрядів і обов'язків буває зв'язаний з фактом смерти тотемного звіря, нахідкою убитого тотема — його треба ритуально оплакати чи покалічити себе, на знак жалю. Віддати різні церемоніяльні почести, поховати, удавати німсту убійникови, носити по вбитому жалобу, і т. д.

Таким чином бідні перед тим релігія і культ примітивної людини — зазначена нескладними і бідними магичними церемоніями, для відвернення злих сил і привернення добрих, — з тотемізмом наповняють ся сорозмірно богатим і різнородним змістом. З ідеї тотемних родичів виростає культ предків, незвичайно богатий своїми наслідками.\*\*)

Розвиваєть ся богата система різних публичних відправ і церемоній. Риту-

\*) Матеріал зібраний у Шурца, Altersklassen, ст. 99 і дл.

\*\*) Про те що культ людських предків попережав ся в своїм розвою ідеєю предка тотемного, звірячого, див. у Вундта Elemente der Völkerpsych., с. 228. Його виводи цінні і придадуть ся нам для дальшого розсліду, тому вважаю користним навести тут з них дещо :

„Одні мітологи приймали за примітивну форму релігії фетішизм, інші — культ предків — вважали можливим прослідити їх до перших початків культури й вивести, як метаморфозу представлень про предків, представлення про богів більш розвинених релігій. Головне свідощтво тому вони бачили в сім, що в сфері релігій природи володарі або аристократи виводили свій початок від богів, або володарям та героям самим віддавано божеську почесть. Приклад першої кате-

альний, корпоративний танець являєть ся одною з найбільш уживаних і визначних прикмет тотемного ладу, так що навіть вираз — я належу до такого і такого тотему, у різних народів висловляєть ся в такій формі: „я танцюю танець такого то звіря чи рослини“, або просто — я танцюю те і те. Верства волхвів дістає незвичайно вдячні, ріжнородні функції,

ігорі дають грецькі генеалогії родів, приклад другої — культ римських імператорів, що зрештою сам був відбиткою звичаю, широко колить розповсюдненого на Сході. Але незалежно від того, що в усіх сих випадках маємо явища пізнішої — перенесення вже готових понять про богів на живих або померших людей, така гіпотеза не може ніяк устоятись перед фактами, які дає нам історія тотемізму й ранішого, більш примітивного стану. У правдиво-примітивних народів нема ані сліду шанування предків. На се вказує поведжіння з мертвяками: їх облишають яко мога скорше там де вони померли, і нема для них ніякого культу. А тотемізм показує, що культ предків-звірів значно випередив культ предків-людей. Теорія про культ предків як первісну релігію в головнім належить часам, коли властиво зовсім не було понятя про тотемізм та його ролю в розвою міту, з одного боку, і культуру примітивної людини — з другої. В сих часах чисто теоретичної релігійної психології — коли не тримали ся гадки (що корінилася в біблійній традиції) про чисто-монотеїстичну первісну добу, то спорили ся про право фетішзму чи культу предків на першшину в ряді релігійних поглядів, або дивились на них як на явища паралельні (як то було з теоріями Герберта Спенсера й Юл. Ліперта), — вважали фетіш в його первіснім виді за образ предка, що став предметом культу.

„Се правда, що вже в тотемній добі з предками-звірями мішають ся неясні, часто карікатурно перетворені представлення предків-людей. В полуднево-австралійських легендах про „мура-мура“ подібуємо таку мішанину, заплутану до тої міри, що ледво чи можна буде її розплутати. „Мура-мура“ се фантастичні істоти з давніших часів, що позіставляли нинішнім поколінням різні чародійні знарядя, научили їх предків магичних церемоній, по деяким переказам сотворили також тотемних звірів, або й самі перетворили ся в тотемних звірів. Тут уже бачимо мішання людських і звірячих предків. Але ясно виробленого представлення предка-людини ще нема. Воно стрічаєть всюду доперва там — і се характеристично для його еволюції — де тотемізм хоч іще не счез, але тотемний предок уже стратив своє значіння і з тим початковий племінний тотемізм уступивсь на другий пляс. Тотемний звір в тім часі стає індивідуальним звірем-патроном, і предка-звіря вповні заступив демон, що таємничо супроводить одиниці в її життю. Разом з тим сильно зміняєть ся сама природа тотемного звіря. Тотемний звірь — се цілий звірячий рід. Австралієць, що має своїм тотемом кенгуру, бачить святого для нього звіря в кождім кенгуру, який йому стрінєть ся; він не може його вбити, а перед усім — не може їсти його мяса. А при сім розвитку (ослабленню) тотемізму тотемний звірь індивідуалізуєть ся. Звірь-патрон, або як його можна назвати з огляду на різні хитання його значіння, звірь-доля, се звірь ідвідуальний. Людина може за все житє й не бачила ніколи сього звіря, що стереже її житє, але вірить, що має його скрізь коло себе. Тому сього звіря, таємного сторожа, називають своєю „душею в пущі“: десь в чагарнику ховаєть ся він, сей звір, як друге я. Що трапляєть ся людині, трапляєть ся

через се розвиваєть ся, відокремлюєть ся, складає свою науку для членів і посвячених, і т. д. Про се буде мова ще далі, тут мусимо тільки підчеркнути отсей величезний організаційний вплив, який мав комплекс ідей, вірувань релігійних і культових форм, принесений тотемізмом, в рамках скупщини-племени. Він об'єднував сі відокремлені, механічно тільки зближені групи людей чл. родин моральним звязком, сильними культурами, сильною родовою легендою і традиціями, різnorodними святами і церемоніями, окружав поволокою святости і пієтизму певні покоління і особи, верстви священників-вождів і старшин.

З різnorodними впливами і наслідками всього сього ми будемо ще здіяти ся в аналізі суспільного розвитку. Тепер же спинимось на одній з сих ідей, принесених тотемізмом, незвичайно важній в дальших своїх наслідках, а саме на отсій ідеї святости або заклятости і недотикальности, яка в теперішній етнології залюбки означаєть ся таким же етнологічним терміном „табу“, — повіданим світови Куком в його описах подорожи по Океанії і серед новітших дослідників спонуляризований особливо Фразером.\*)

й йому, і навпаки: відти широко розповсюджене переконання, що коли того звіря вб'ють, то мусить умерти й людина. З сього загального ходу думок можемо зрозуміти, чому північно-американські Індіане називають звіря не предком, а своїм „старшим братом.“

„В краях Полудневої Африки, особливо у Банту, де ся „душа в пущі“ дуже розповсюджена, і в Північній Америці, де племінний тотем стає гербовим знаком, але в казці й легенді індивідуальний звязок між людиною й звірем живе далі, представлення про предка-людину набирає більшої сили. Тотемний поділ племені з тотемними іменами його частин може при тім існувати далі — так як се бачимо у Банту і в Півн. Америці, — хоч самі племінні тотеми пропали й зійшли на самі ймення, а звір заховав своє значінне тільки як персональний патрон. Але тотемна організація племені підтримує ідею генеалогії покоління і місце предка-звіря з внутрішньою неминучістю займає предок-людина.

„Живий приклад сього дають вам „тотемні стовпи“ північних Американців: рад людських голів предків вівчаєть ся на них головою тотема-звіря, що перетворив ся в гербовий знак. Такий монумент говоривъ виразнійше ніж слова: от мої предки, яких я шаную і які — скільки память каже — бачили символ своєї племінної одности в отсім звірю, що стоїть в їх головах. Але незалежно від такої памяти, підтримуваної тотемним стовпом, він вказує ще щось, що вже випало з памяти винишого покоління: сих предків-людей в минувших віруваннях випережав предок-звір, котрому віддавалась передше та честь, яка тепер віддаєть ся предкам-людям.“

\*) Його статя Taboo в Encycl. Britannica, 1888 p., включена в книгу The Golden Bough; з иньшої літератури: J. B. Jevons, An Introduction to the History of Religion, L., 1896. E. Durckheim, La prohibition de linceste, Les formes élémentaires. C. H. Тоу, Taboo and Morality (Jurnal of the American Orient. Society, XII, 1899), й ин.

Термін сей — в формах табу, тану, капу широко розповсюднений в Полінезії, від Гаваїв до Нової Зеландії, виводить ся з кореня та, маркувати, значити, і наростка пу що степенує основну ідею: „особливо відзначений“, замаркований. По значінню своему він вповні відповідає латинському sacer, його подвійному значінню: святий і заклятий, заповідний, проклятий, і протиставляється терміну ноа: звичайний, дозволений. На полінезійських островах сей інститут особливо розвинувся, і тому тут його особливо добре можна студіювати, але взагалі він широко розповсюднений, можна сказати — універсальний. Особливого розвитку свого він доходить під впливами священничої верстви, там де вона особливо розвинена і впливова: заборонні інститути були дуже розвинені в Єгипті, Індії, в Римі, у Євреїв („кодеш“ — відповідає заборонному табу). В слабших же, менш розвинених формах стрічаємо їх майже всюду, в одній характеристичній мішанині поглядів „святого“ недотикального, і проклятого, поганого, нечистого (Греки напр. ніяк не могли зміркувати, чи свиня у Євреїв звір святий чи звір нечистий).

Перед усім се поняття прикладається до всього звязаного з культом — очевидно се та початкова ідея, яка вводить нас в круг тотемистичного світогляду. Тотем се перше табу для тотемної групи.

Його не можна вбивати, не можна їсти, часом навіть не можна дотикатись, наближатись, дивитись. Тотемного дерева не можна рубати, налити, не можна їсти його овочів, навіть сидати в його тіні подекуди вважається недopusним. Се вже, розуміється, оден з проявів того надмірного, характеристичного ригоризму, який розвивається тільки з часом. З початку його нема для них заборон. У австралійських племен допускається в потребі споживання тотемного звіря, але з ріжними обмеженнями: його не можна вбивати підступом, заставши напр. коли він спить, не можна заступати дорогу до утечі, одним словом — треба заховати відчуженість, що звірь сам дає себе в розпорядження свого тотемного свояка, і вбиваючи його треба заховати ріжні форми пошани й етикету. Споживання його, заборонене для звичайних людей, буває шоді дозволене людям старим, і т. д.

Ся недотикальність потім переносить ся на все що має якийсь звязок з тотемним культом — і взагалі з культом, і ті що „годується від алтаря“ спеціально займаються, в інтересах своєї верстви, розширенням усякими толкуваннями сеї недотикальності на все що має для них якийсь інтерес. Згодом під охорону сеї ж недотикальності ставлять ся „свещенні особи“ всякого рода власти, які також мають тенденцію розширяти сю недотикальність на все що може мати для них якусь вартість. Під її ж охорону ставлять ся ріжні соціальні інститути, в яких

заінтересовані впливові і владущі верстви. Шлюбні й родинні відносини облутують ся різнородними, нераз незвичайно складними й тяжкими „табу“. „Священна власність“ в період свого сформування ставить ся під їх охорону. В Полінезії не тільки священники й володарі, але й окремі громади й окремі особи можуть оголошувать „табу“ свої поля, домн, овочеві дерева і т. д. — робити їх таким чином своєю недотикальною власністю: ми ще вернемось до сих методів усвячування її.

В результаті жите людини облутується густрою сітею ріжних заборон, які випікають з сих ідей святого і забороненого. Все поділяється на категорії святого і буденного (профанного), дозволеного і забороненого. Ідея пильнування і непорушення святого і забороненого все більше степенується, розростається, творить виводи все дальше ідучі. Вона не допускає образи святого не тільки якимсь буденним трактуванням чи вживанням: їдженнем, ношенням, дотиком, але навіть поглядом, наближенням, словом, — особливо з боку людей не посвячених, не допущених до близької спільности з тим що стоїть під знаком святости. На предмети звязані з племінним культом їм не можна часом навіть дивитись — хіба здалека. Не можна називати імени святих річей. Не можна нарушити їх поваги голосною розмовою в їх присутности, і т. д.

Особливо, кажу, сі заборони падають на людність не посвячену — на жінок і дітей, на людей не уведених в рангові організації, пізнійше також на несвобідних, невільників, на низші верстви (касти), які попадають в категорію низших і нечистих істот.

З другого боку ідеї більшої або меншої посвячености і близькости до культу підносять певні категорії племенн, рангі, корпорації, чи одинакових людей на висоту святости, дають їм участь в її спеціальних привілегах. Таким чином з племінного культу, який первісно мав тенденцію солідарности: моральним, культовим звязком, почутом спільности з богом і патроном звязати як найтіснійше в сіх членів скупини, — родять ся тенденції супротивні: диференціації й клясовости. Се дуже важний соціальний вислід еволюції тотемного культу й ілюстрація до тих тенденцій соціальної диференціації, про які говоритиму ще далі. Тут мусимо спинитись на пильній стороні його, вповні консолідаційній — на важнім впливу на виробленне обичаю, суспільної оініні й моралі.

Сама ідея тотемних заборон з початку не має в собі нічого морального. Людина не порушує табу тільки для того, щоб не стягнути на себе біди, — так як звірь омине всього що може потягнути за собою недобрі наслідки: як пес омине все, що може привести в рух палицю його господаря. Аж пізнійше з сього родить ся гадка, що пильнуючи всяких приписів, звязаних з культовими заборонами, стримуючись від

усього що може її сирфанувати, осквернити, її очищуючи себе всякими винайденими для того магічними і дієтичними способами, людина наближає себе до культових істот, набирає святости і близькості до них. Культ негативний, як його називає Дюркгейм, — пильнування заборон, переходить в „культ позитивний“ — позискування ласки божества і наближення до нього.

Для цього треба віддалятися від усякої скверни — куди зачпляється і звязь з жінкою. виконування різних непевних з релігійного погляду зайнять і ремесл, звязаних з уживанням нечистих річей і т. ин. Треба очищувати себе різними магічними церемоніями, як обмивання, мащенє. благословення, виконувати різні аскетичні процедури — як піст, самотність, бездіяльність, мордування свого тіла і насилування своїх природних інстинктів, перемогання своєї фізичної природи. Сими способами людина робить себе приємною і близькою богови, так само як усякими позитивними придобаннями йому: заходами коло розмноження тотему, жертвами і всякими символічними актами свого причастя божеству. Всі ці категорії богослуження, котрі ми знаємо з культів старорарійських, семітських, античних, які живуть в різних більш або менш живих і реальних пережитках в сучасних великих світових релігіях — християнстві, буддизмі, ісламі, — вони відкривають ся новітніми дослідниками в незвичайній повноті, хоч і в зародкових формах, у племен австралійських, полінезійських і т. д. Відкладаючи їх культову сторону до дальшого розділу, я хочу піднести тут значіння всього цього для вироблення обичаю і морали, як регуляторів громадського життя і могутних соціальних звязків, які виступають з усею силою уже в племіннім життя.

Принцип солідарности і кругової поруки, яка лежить в основі племінного брацтва — „всі за одного і один за всіх“, має своїм наслідком, що кождий членок його члена взагалі, і спеціально в такій важкій сфері як релігійна, культова, мусить оцінювати ся не тільки з становища його індивідуальних інтересів, а і з погляду загалу, колективу, роду і племені. Коли член роду чи племені нарушує якесь „табу“, він стягає біду не тільки на себе самого, але вона може впасти також і на його сімю, рід, племя. Коли своїм боговподобним поведінням — жертвами, посвяченнями, аскетичними подвигами доходить ласки богів, се він робить спасення діло не тільки для себе, але і для свого роду і племені.

З цього становища перше являється переступом перед громадою, друге заслугою перед нею, і суспільність-племя вважає своїм ділом, в інтересах колективу, пильнувати і стримувати своїх членів від учинків першої категорії і захочувати до другої. Вона се робить

через свою, суспільну гадку, „опінію“, яка розрізняє взагалі, що годить ся і що не годить ся для її членів тому, що шкодить їм індивідуально і стягає посередно чи безпосередно шкоду на громаду.

Бачили ми вище такі заборони загально-економічного характеру, як напр. заборона нищити рослини з їдобним насінням в Австралії. Всякі такі позитивні і особливо — негативні правила, в початку своїм чисто раціональні, з часом набувають характера правилі доброго поведення, які або закріплюють ся й живуть простою імітацією — одним з могутніх факторів психологічної солідарности (сюди належать всякі такі практики, які підтримують ся тим, що „наші батьки так робили“ — а рація їх цілком вийшла з свідомости), — або підводять ся під категорію доброго і побожного обичаю. Суспільна думка поволі зводить його до певних принципів і норм суспільної „моралі“. Громада наділяє своєю похвалою окружує поважаннем і особливою смилатією людей що поступають по принципам сеї моралі, і загрожує зневагою і бойкотом тим, які сим принципам суперечать. Коли ж не стає засобів моральних, племя чи громада звертаєть ся і до фізичних способів приборкання своїх непокірних членів.

Засобом табу напр. зпочатку являєть ся страх безпосередньої карі від таємничої сили, котра стоїть за сим табу. Страх сеї буває такій реальний й сильний, що напр. дослідник побуту сибірських Юкагірів Йохельсон оповідає такій випадок, де Юкагір, порушивши табу, вмирає від самого страху і розпукі перед бідою, яку він стягнув на себе. Але коли сеї страх вивітряєть ся, або коли трапляють ся в племені такі зухвалі члени, що легковажають собі гнів богів, племя береть ся і до фізичних способів їх приборкування. Вище (с. 109) ми бачили ескімоський обичай винищування одилиць, які своїми вчинками шкодять громаді: за недостаточєю орґанів власти в племені, ініціативу беруть на себе поодинокі його члени і перевівши анкету між членами роду шкідника — вияснивши їм шкоди від його поведення, та запевнивши ся, що рід не буде мстити за такого шкідного свого члена, вони роблять йому кінець як уміють, для загального добра.

У племен сильнійше орґанізованих сю функцію нагляду за громадськими шкідниками і всякого роду переступцями обичаю і моралі беруть на себе часто потайні орґанізації, які виникають з поколінних орґанізацій або культових корпорацій. Для більшого авторитету і тероризовання переступців вони убирають ся в форми надприродні: маєкують ся й иньшими способами надають собі вигляд духів-местників, мерлеців-сторожів предківського обичаю, і т. д. Так напр. у африканських негрських племен такі потайні трібунали дуже поширені, вони висилають

свого екекутора то в виді нічного духа-привида, з усею прийнятою для того обставою, то в виді мерлеця-скелета, до котрого не можна доторкатись як до табу, і члени племенн, хоч знають містіфікацію, підтримують її для страху „непосвященних“, особливо жінок (одною з функцій сих трибуналів являеть ся каранне невірних жінок). \*) Карою являеть ся тут смерть, бичуванне і т. ин. В иньших організаціях більш практикуеть ся вилученне з роду і племенн таких шкідливих членів, які не додержують ся прийнятого обичаю, і видаленне їх за межі племенної території; се звичай прийнятий старим правом германським і нашим українським. Такі вилучені з індієських родових і кастових організацій елементи напр. вийшли у всім нам звістну циганську людність, і досі ще у різних народів практикуеть ся таке видаленне. \*\*)

Загально прийняті юридичні погляди трактують право як вислід або атрибут державної організації, а її знов виразно відріжняють від організації племенної, як стадію пізнійшу і рішучо відмінну. Я вище вже доторкнув ся сього питання (с. 91), і инше докладнійше поясню, що так противставляти племенному життю можна тільки державу клясову, оперту на сильно розвинених принципах власности і клясових економічних ріжницях, які з них виникають, ті ж усі прикмети, якими характеризуеть ся держава, як соціяльна організація, вступають і в племенній організації, котра таким чинном мусить уважатись таким же варіантом публично-правної організації, як і держава клясова. Отже і право — сей атрибут, чи підстава держави, в своїй основі належить до таких же категорій, які ми, в різних формах, стрічаємо і в організації племенній і в організації клясовій.

В організації племенній воно виступає власне в формі племенного обичаю. Задовго до того як сей обичай буде спрещований і записаний, а законодавці почнуть його зміняти відповідно зміненим умовам бутя. племя живе під аналогічною властю племенного обичаю, який нераз вфрмує поведенне кожного члена племенн більш докладно і категорично, ніж пізнійший закон, і те що пізнійше право клясової держави здобуває в силі зовнішнього примусу і фізичного приборкання, завдяки організації спеціальних органів надзорчих і екекутивних, те воно тратить в почуттю моральної обовязковости, котре звязане з племенним обичаєм.

Тим часом як пізнійший закон приходить до громадянина держави, як щось зовнішнє, силоміць і примусово йому пакинене, і державна власть наказує йому, аби не смів „відмовляти ся незнаннем закону“, —

\*) Відомости зібрані у Шурца, Altersklassen, с. 411, 413, 419 й ин.

\*\*) Див. напр. звістки про сю практику кавказьких Хевсурів в Ausland, 1891. X. 16.



обичай приходять в свідомість члена роду-племени з його духовим розвитком, так само як знання мови, правил доброго поведіння, морали і релігії, з котрими обичай нерозривно зв'язаний і разом з ними переходить свою еволюцію. Він коренить ся в почуття солідарності і колективних інтересів, і в свідомості свого власного інтересу — не розминати ся з нормами обичаю. І так само як пізніше право кінцем кінцем уставляє норми дозволеного головню методом виключення — вичисляючи все недозволене і карне, так і племінний обичай вироблюєть ся головню методом заборон — тих „табу“, з котрими ми вище познайомились, і всяких пивших понять про недозволене. З розвитком комплексу тотемних ідей і племінного культу вони тісно зростають ся і перемішують з релігійними заборонами, свідомо включають ся в їх число, ставлять ся під опіку культу і культових організацій, і т. д. \*)

От з цього і впливає величезне значіння релігійної думки — сеї психологічної надбудови життя, для вироблення „перед-законного права“, або племінного обичаю — попередника пізнішого права класової держави!

**Релігійно-обрядові організації.** Для характеристики релігійного життя племені з обрядової сторони я використав перед усім резюме зроблене Вундтом з спостережень над етнологічним матеріалом тотемно-племінної доби в його „Елементах соціальної психології“,\*\*) доповнюючи, або справляючи його, де буде потреба, пившим матеріалом.

Вундт перед усім підчеркує велику різницю — зазначену вже нами вище (с. 129), між бідністю релігійного життя в примітивнім, перед-племіннім побуті і його сорозмірним багатством в добі родово-племінній. Там були тільки натяки, зародки культових дій в індивідуальних чародійних заходах, напр. на те щоб відогнати демонів хвороби, та в церемоніальних танцях, які мали вплинути на добрий вислід спільних підприємств — як згаданий уже танець Ведда наоколо встромленої в землю стріли, що мабуть мав на меті щасливе полювання (як на се вказує імітованне звірів, що приходять при таких танцях).

\*) Сей процес добре ілюструє напр. правна практика племені Го (Тоґо, в Зах. Африці), описана Шпітом. „Закон“, се, значить межу; під сю категорію підходять норми цивільного права і норми релігійні, правила моральні, подружні, зоборони діяльності в дні спочинку і т. и. Вони виголошують ся в формі присяги або заклія; тубильці переконані, що вони були винесені їх предками з їх заморської вітчизни і ведуть свій початок від великого бога Маву, який символізує космічний лад — розділив дні і ночі і пори року. Переступ против закону се переступ против великого бога і природного ладу. (Die Ewestämme, с. 108 і дд.)

\*\*) Elemente der Völkerpsychologie, написано автором в 1912, цитую з другого видання 1913 р., с. 235 і дд.

Супротив таких убогих чародійств, здебільшого з індивідуальною метою, тотемно-племінна епоха розвиває велику силу культів громадських. Так як племінна організація імпує своїм соціальним змістом в порівнянні з примітивним житем в скупині або в розсіянні, так само вражає розвиток культу, коли вступаємо в тотемну добу. Людське жите, в своїм початку — в пародинах, і в важийших своїх подіях — перед усім у вступі молоді в мужеську добу, нарешті в своїм закінченню, в смерті, дає притоку до різних культових церемоній. Народни, правда, ще найменше. Часто панує переконапне, що дитина може жити тільки в таким разі, коли вона дістане се жите спеціалним актом волі своїх батьків. Напр. у богатых полінезійських племен батьки можуть засудити свого новородка на смерть, і лише проживши кілька годин, він дістає право на жите: батьки вже мусять його виховувати. Впливи подібних понять бачимо ми і в старих звичаях культурних народів: у Германів, Римлян і Греків жите новородка було тільки тоді забезпечене, коли батько до нього признавав ся певним символічним актом: напр. підіймав його з землі.

Але коли вступ до житя був бідно обставлений культовою церемонією, тим богатше було розставанне з нею. Початок культу небіжчиків припадає вповні на тотемну добу: там де ми стрічаємо його сліди у примітивних народів, насувають ся підозріння, що був тут вплив сусідніх, культурнійших народів. Він тісно звязаний з похоронними обрядами і розвиваєть ся з того моменту як первісний страх і утіканне від мертвякового демона уступають ся перед новим почутем пієтизму і ніклуваннем про будуче жите небіжчика — яке представляєть ся продовженнем житя тутешнього. Члени роду з парадю проважають тіло умерлого при похороні, набирає певних церемоніальних форм плач, вироблюєть ся спеціална категорія плачок; правда, що в криках сих жінок все таки мішають ся почутя страху з жалем. Але головне місце в похоронних церемоніях займає жертва помершим. Не тільки предмети звичайного вжитку небіжчика, але й різкі звірята вбивають ся й кладуть ся до могили. Де розвивають ся представлення про володінне — як у суданських племен і у Банту, там з помершим ватажком ідуть до гробу й його невільники та жіпки.

Очевидно, всі ці жертви перед усім призначують ся самому небіжчкови: все се має служити йому в будучому житю, має також запобігти його поворотови до живих — нехай має все і нічого у них не шукає. В однім і в другім відчуваєть ся власть нових представлень про душу, її посмертне істнуванне й мандрівки. Те що їй даєть ся, мислить ся почасти як безпосередно потрібне душі небіжчика для про-

довження існування, почасти як магічний засіб потрібний для того, щоб продовжити жите небіжчика. Розвій вірувань в таємну, житеву силу крові надає спеціальне значінне, в сім напрямі, жертвам кривавим, і льогика магічних вірувань згодом велить уже не похороняти вбитих звірят в могилі з небіжчиком, а класти туди тільки певну частину туші, як безпосередню небіжчикову пайку, або тільки полпти кровю його могилу, а спожити туші вбитих звірят самим рідним і участникам похорону. Ще сильніше ся магічна ідея виступить в похоронюванню і жертвованню небіжчикови (а потім і духам предків) замість реальних предметів їх фігурок (як у східно-азійських народів — вирізаних з паперу образків): се не так символи, як їх уважають звичайно, як втілені бажання, які мусять мати магічний вплив — з відродженням душі небіжчика в новім тілі вони мають також перетворити ся в реальні предмети.

Участниками ж похоронної трапези крім небіжчика стають взагалі душі померших предків, також їх живі потомки, що споживають жертвенне мясо, і нарешті — божество. Вундт надає, цілком справедливо, визначне значінне похоронній трапезі в розвою культу предків.\*) Небіжчик стає посередником між світом живих і світом померших, старших одшедших поколінь: трапеза на честь ново-помершого збирає їх наоколо себе і розширюєть ся в загальне свято померших, з давніших поколінь. Жертвенна кров і мясо дають нове жите не тільки ново-помершому, але й їм. Заразом, з розвоем представлень про божества, ся жертвенна кров та мясо підтримують також і їх існуванне, і магічно вливають на добрий настрій їх для небіжчика і для живих учасників жертви: вона обєднує в одну магічну однуту їх, жертводавців, помершого і патрональне божество. З початкового подарунку для помершого, на його споживанне, виходить чудодійний акт на користь його і живих родичів. Потім сю ідею, з розвитком понять про богів знову відтісняє ідея дарунку, вже для богів; але розвій сих понять про богів і жертвованне їм лежить уже за межами тотемних представлень.

Друга важна культова форма тотемистичної доби звязана з особливо важним в сій добі моментом людського життя — се свята дозрілости молодіжи, або так звані посвячення в мужі. Момент коли молодий хлопець вступає в товариство мужів, їх довецько-военну спілку, в сих часах коли боротьба племен набирає все більшого значіння, стає найважнішим актом в житю чоловіка. Початки такого свята тотемистична доба дістає від попередньої, примітивної культури, але тільки в ній вони розвивають ся в великі культові свята. В Австралії вони повторюють ся в головній, основній формі у всіх племен, і набирають

\*) Там же с. 232 і дд.

характеру великого, всенароднього свята — збираючи заприязнені з родом племена. Їх відправляють танцями й співами, а перед усім церемоніями, в центрі яких стоять молодики, що входять в літа дорослих, Протягом довшого часу приготавлиють їх до сього свята старші мужі: цілі тижні мусять вони витримувати тяжку аскезу; разом вправляють ся в уживанню зброї, вчать ся ріжних річей, котрих не може знати недоросла молодь. Головне свято відбуваєть ся завжди в ночі і звязане з ріжними церемоніями, які приносять неофітам багато прикрого. Вони мусять ходити попри огонь, розложений в середині святочного місця. Старші мужі з розмальованими лицами танцюють танці, в яких не можуть брати участі жінки; головну ролю в сих танцях відіграє імітованне тотемного звіря, що часом дає привід і до жартовливих епізодів — але швидко вважаєть ся, щоб неофіти при сих жартах зіставались серйозні. Свою витривалість вони мусять показати також, без страху скачучи через огонь. Нарешті в богатых місцях приходить церемонія вибиванне зуба. Здебільшого її виконують таким чином, що знахор або жрець сильно напирас своїми долішніми зубами на горішні зуби неофіта, так що зуб захитуєть ся і потім легко вибиваєть ся кам'яним молотком.

Се первісна форма того обрублювання або обпилювання зубів. яке стрічаєть ся у богатых низько-культурних народів, немов би для прикраси. Що в своїй основі сей звичай не має на меті ніякої краси, се ясно. Може бути, що вказівку на його значінне дає той факт, що в ріжних краях дівчатам перед ожененнем також виймають один передній зуб, і може бути в звязку з сим стоїть се переконанне, що обмін духом (душею-диханнем) впливає на родженне дитини (можна думати, що в сїм лежить початок і поцілунку — котрому в богатых краях, в Меланезії напр., відповідає так зване носове привитанне — обмін подихом через ніс, і відгомін сього звучить в біблійнім оповіданню, що Бог надав Адамови жите, вдмухнувши йому душу кріз ніс: чоловік видихує душу ротом, а приймає носом). Коли таке поясненне сеї зубної процедури правильне, — що воно має улекшити повому членови громади продовженне роду й одухотворенне нових потомків, то вона стає в однім ряді з широко практикованім також, у богатых народів обрізуваннем хлопців при їх посвяченню в мужі. Ця церемонія (потім, з затемненнем її розуміння перенесена на дитячі літа) в своїй основі має, мабуть, не инше значінне, як магічний спосіб заповнити або збільшити здібність розродження.\*)

Таким чином се свято посвячення в мужі з початку було звязане з ріжними магічними актами, тільки що в пам'яті тубильців розуміне

\*) Розвідка Фразера: The origin of circumcision (The Independent Review. 1904).

сеї магії здебільшого затратилося, і всі ці церемонії, включно з вибиванням зуба, толкують ся як проби витривалости молодиків. Але се хіба був тільки побічний мотив, який зістав ся сам, по тім як магічне значінне сплх церемоній зникло: самі ці церемонії занадто специфічні, щоб їх толкувати тільки сими мотивами — задати біль і страх, і проба огнем ясно звязана з вірею в очищення огнем. Але забувши початкове значінне сплх магічних обрядів і вхопивши ся сеї ідеї про випробованне витривалости і безстрашности новиків, думка почала працювати в сім напрямі і стала нагромаджувати таку масу різних незносно-тяжких і болізнних операцій, що ці моменти посвящення перетворили ся в формальні тортури, які навіть не вся молодь рішаєть ся витерпіти.

Друга категорія церемоній і культових свят має на меті вплинути на сили зверхньої природи в потрібнім для людині напрямі. Тут перед усім виступає потреба забезпечити собі поживу, урожай рослин, розмноженне звіря — в першій лінії того звіря, на котрого приходить ся полювати. Від перших початків тотемстичної доби стрічаємо ся з культурами рослинности, вегетації, і Вундт здогадуєть ся, що від покадання рослинної поживи й пішли такі церемонії, бо, мовляв, в звірях для полювання в тих досить примітивних обставинах менше було недостачі, ніж в поживі рослинній, яка в тропічних і підтропічних краях часто терпить від сонця і посухи, а в поміркованій зоні від великих дощів. Він вказує, що в Австралії, сій „правітчині тотемізму“, вегетаційні культури і рослинні тотеми йдуть від тропічної півночі, з сфери мелянезійського розселення, а на полудні поширені менше.

Загальний характер сплх рослинних свят всюду подібний: танці в котрих беруть участь і жінки (в сім різниця від церемоній посвящення молоді), далі — різні магічні маніпуляції, що мають на меті прибільшення поживи. В Австралії напр. сюди входять церемонії розсівання фіктивного звіря: наспаєть ся купа піску, яка означає велику ящірку, і учасники церемонії кидають в повітре частини сеї фіктивної ящірки, як зародки, з котрих мають родити ся живі ящірки. Коли свято присвячене тотему риби, одному з членів роду проколюють кістяними ножами руки чи пивші частини тіла і він стоїть у воді, щоб кров його текла у воду, в тій вірі, що з його крові повстануть зародки тотемної риби. З рослинними тотемами справа простіjšа — тут самі рослини, їх насінне, що служить предметом поживи, розсіваєть ся з вітром. В Австралії дуже поширений тотем насіння трави, що збираєть в великій кількості й грає важну ролю в рослинній поживі; в вегетаційній церемонії розсівають в повітря се насінне, щоб тим приспорити кращий урожай сеї трави. Сея магічна церемонія виглядає як сівба, котрої

ще нема, — вона випереджує сівбу у сих племен, які ще не знають штучного плекання рослин, а просто тільки збирають дике насінне й овочі. Вei ці церемонії магічного розмноження звуться австралійським терміном *intichiuma*.

З розвитком дійсного хліборобства, перед усім в формі оброблювання землі джаганом (мотикую чи сапою) починаються дійсні хліборобські культури, в котрих відбиваються нові важні мотиви сього примітивного хліборобства: спільного володіння і спільної роботи чоловіків і жінок, членів роду чи громади. В сій спільності об'єднується робота одиниць, єдиною метою і навіть формально проходять в єдинім ритмі й темпі, котріми регулюються рухи роботи. Ся ритмічна організація праці, початки котрої йдуть очевидно від початків такої громадської праці, а пережитки держуться й нині і можуть навіть з великим успіхом відродитися в новій соціальної організації праці, мала величезне значіння і в соціальному і в естетичному вихованню примітивної людини, і в своїх початках, очевидно, мусіла мати також релігійну закраску, — бо вся рільна робота має такий характер. Процес сіяння і зріст рослини, як ми бачили, ще перед початком правдивого хліборобства набрали магічного характеру: вони задержують його й пізніше, і вся хліборобська робота має характер культового акту, що своєю магічною силою допомагає зростови посіву. Він виявляється і тут в робочо-культових танцях, в котрих об'єднуються чоловіки й жінки, звязуючи в одно працю й культове дійство, так що культові акти в уяві учасників являються такою ж колективною продукційною працею, як і фізична робота — з тою різницею, що в сій культовій продукційній акції колективність уважається далеко більш потрібною і видатною, ніж в роботі фізичній, яка може робитися і індивідуально з певним, хоч і меншим успіхом.

Заплідненню й зрісту рослини уявляється по подоби людського зачаття. Учасники культу, відаючи екстатично-орґістичному танцюванню, уявляють себе як магічне впливання на проростання й зріст насіння. Робітники, танцюючи, не тільки навзаєм роспалюють себе до роботи, але сям орґістичним актом підіймають енергію тих демонів землі, котрих діло се проростання й зріст рослини. Культовий екстаз людей тасмично звязує їх з природними силами. До демонів землі, від котрих залежить зріст рослини, прилучаються також демони небесні, що посилають з хмар на землю урожайний дощ, який запліднює землю. Особливо в таких краях, де чергування дощів і горячої посухи впливає рішучо на вислід урожаю, — як напр. Нове Мексіко або Арізона, вегетаційні свята сплітаються з елементами небесного культу, які, розуміється, також властиво ще належать культовим демонам, але все таки дають явний

перехід до культу небесних богів. Особливо характеристичні культу звісних уже нам індіанських племен Цуні і Гопі. Культіві свята споряжують ся тут знахорями, що замовляють дощ, разом з ріжними організаціями жерців, здебільшого називаними іменами ріжних звірів, і таємними товариствами, що стоять з ними в звязку. У Гопі підчас вегетаційних відправ товариство замовляння дощу, голе, в масках що представляють хмар, переходить через сусідне село і відти йде на місце відправи. Підчас переходу через село жінки поливають їх водою з вікон хат — чародійна церемонія, що має накликати благодійний дощ на поля, і в ріжних пережитках, часом жартовливих, звісна у ріжних культурних народів. (Пригадаймо собі наш „обливаній понеділок“, церемонію обливання паробків дівчатами підчас весняного свята, Великодня).\*)

Побуджуючи небо і землю помагати доброму урожаєви і роблячи таким чином перехід між культом демонів і культом небесних сил, вегетаційні свята ріжними способами втягують в сей перехід також і культ предків. Благодійна хмара, що посилає дощ, уявляє ся залежною від них: за хмарами укріті предки, так вірять Цуні й пнші сільські індіанські племена. Отже молитви жерців до хмар се поклик до предків по поміч і опіку, і процесія товариства замовляння дощу, переходячи через село під масками хмар, представляє магічний образ сих предків що сидять за хмарами й роблять дощ.

Сю загальну характеристику релігійного життя родів-племен в тотемичній добі, в котрій я наполягав на його громадський бік, я доповню ще деякими увагами з сеї сторони.

Сі ріжні культіві брацтва, з котрими стрічаємо ся в культівих церемоніях і танцях, дуже характеристично звязують сю релігійно-громадську сферу з союзами мужеської половини і взагалі з поколіннями організаціями племенн. Вище (с. 121 і дд.) ми бачили, які ріжнородні зміни переходять сі організації в своїм розвою. Парубоцька господа, чи „мужеський дім“, що служить пристановищем мужеської — перед усім парубоцької, нежонаті людности племенн, чи громади, стає то клубом де проводить свій час, працює і забавляє ся мужеська людність, полишаючи свій родинний дім і домове господарство вповні в руках жінки. То набирає більш релігійного характеру, стає свого роду храмом, де переховують ся всякі атрибутн культівих танців і церемоній, предмети тотемного культу, а далі зявляють ся й фігури предків і богів — в міру розвитку сих релігійних ідей. То переважає в нім характер військовий, і мужеський дім стає арсеналом чи морським варстатом племенн,

\*) Про подібні переживання W. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischen Ueberlieferungen erläutert, 1875.

де переховують ся трофеї, зброя, воєнні човни, й ведуть ся всякі роботи коло них. То перетворюєть ся в парламент громади-племени, місце де збирають ся на нараду її члени. В такім разі й жінки часом беруть участь в таких нарадах, і взагалі здобувають собі вступ до сих домів: переважно ж — особливо при перевазі релігійно-містичного характеру, жінкам вступ до таких домів закритий, і вони або мають свої паралельні домн, або ще частіше — ведуть жите виключно домашнє, родиннє, тим часом як жите колективнє, громадське виключно зістаєть ся за мушцинами.\*)

\*) Наведу пробу характеристики еволюції „мужеського дому“, начеркнену Шурцом в нераз уже цитованій його праці (с. 203—11, з скороченнями):

Типовий мужеський або парубоцький дім можно характеризувати як будинок, де пробувають перед усім дорослі, але ще не оженені хлопці. Тут варять вони собі страву, тут працюють і забавляють ся, і тут вночи сплять. Натомість оженені чоловіки мешкають з жінками і дітьми в окремих, звичайно значно меньших домах. Жінкам і дітям вступ до парубоцьких домів здебільшого зоборонений, але дорослим дівчатам там раді, і вони разом з мешкацями господи віддають ся в ній свободній любови.

Там де нема звичая ставити постійних садиб, або иньші обставини стають на заваді, там ся практика може існувати, хоч молодіж і не має як раз окремого будинка. Напр. у Бечуанів місце нарад, khotla, займає місце парубоцької і громадської господи: нежонаті хлопці, які творять рід Івардії ватажка, здебільшого в день тримають ся khotla, і в ночи стережуть її. Ще яснійше виступає се у богатых австралійських племен, де непостійний спосіб життя перешкоджає повстанню властивих парубоцьких господ. В декотрих племенах хлопці ще перед дозрілістю, на 9-ім, пайпізнійше на 12 році видлучають ся з родин, спільно з однолітками мешкають в окремих хижках і там приготовлюють ся до властивого посвящення. Ті-ж парубки, які можуть уже женитись, сплять окремо від табора, правдопідбно під такими ж на швидку приладженими покрівлями або хижками, як і иньші члени племені. У Тасманійців нежонаті парубки так само сплять коло окремих огнищ. Таким чином ще в чисто збирацькій казійстві се явище вже виступає в своїх основних рисах.

Там де єсть мужеський дім, в ній живуть і сплять нежонаті. Але чи жонатому невільно вступати до сього дому і проводити час в забавах і трапезах, як давнійше? Чи не лишин він там своїх приятелів, з котрими і далі рад би був сходитись — а де ж їх найкраще побачити як не в мужеськім домі? Його родинна хижа, яка часто й не гідна служити ні на що більше крім снання, для таких сходин не надаєть ся. Так повстає звичай, що всі дорослі чоловіки збирають ся в мужеськім домі, і се доходить до того, що жонаті й ночи здебільшого там проводять, а родинні хатки зістають ся майже виключно жінкам. Таке перетвореннє парубоцької господи в загальний мужеський дім стає підставою для дальших відмін.

Але мислимий розвій і в протилежнім напрямі. Там де проголошеннє дозрілости і часто звязанє з ним обрізаннє відбуваєть ся в ранніх літах, там мешканцями „мужеського дому“ бувають переважно недозрілі хлопці, з котрими сирважні парубки й чоловіки не можуть товаришити. Мужеський дім стає х л о п ц



Відповідно тому, той чи інший характер переважає в мужьських організаціях, котрих різноманітність взагалі незвичайно яскраво виступає на тлі громадської еволюції поодиноких племен і країв. Одним з варіантів являють ся культові громади, чи товариства, часом по кілька в племені, які розрізняють ся своїми релігійно-обрядовими спеціальностями, або беруть в своє завідування взагалі релігійно-культурну сторону життя племен чи громад, і в такій ролі або займають підрядне становище при головнім жерці-вохві своєї племені (громаді), або самі вироблюють ся в жречеську, священничу колегію, з більшим чи меншим впливом у своїм племені чи громаді.

ч а ч и м д о м о м, служить пробутком молодшій верстві і цілком змінє свій характер. Але така зміна трапляєть ся далеко рідша, ніж перша.

Інший напрям виходить з товарисько-забавного життя в мужьськїм домі — з того що там ніколи не бракує людей охочих пограти, відбувають ся спільні трапези або й іше з більшою потіхою звязані п'ятки. Дім перестає бути властивим житлом і місцем спання, але задержує свій характер як місце з а б а в и і т а н ц ю і розумієть ся — відповідно переминаєть ся. Тепер уже нема ніякої причини не допускати сюди і жінок, коли про властивий мужьський дїм нема вже мови. Ще більше далеким від своєї первісної мети здаєть ся він, перетворюючись на п е к а р н ю або б р о в а р, або служачи простою їдальнею. Часами виступають на перший план завдання чистоти і гігієни, і колишне парубоцьке житло стає п а р н е ю або к у п е л е ю.

Зовсім відмінний і дуже важний напрям прибирає його еволюція, яка виходить з того що ті люде які мешкають і перебувають в мужьській господі се воляки своєї племені, які мають рішуче слово в усіх важних справах. Місце їх п а р а д, де робить ся політика всього села чи племені, се знов таки мужьська господа, і ся прикмета її як місця громадських зборів зостаєть ся за будинком довго по тім, як він уже стратить своє первісне значінє. Ріжні останки її сліди вказують досить ясно що радниця, громадський чи судний дїм се все той старий мужьський дїм.

Але соціальний процес легко може надати інший напрям такій натуральній зміні. Коли над народними зборами властно підіймаєть ся в а т а ж о к, вся інституція падає, і стає непотрібним громадський дїм. Тоді трапляєть ся й таке, що ватажок, як політична власть, узурпує дїм і перетворює собі на мешканє, а на подвірю його або в передсінку чинить суд. Така переміна трапляєть ся мабуть частійше, ніж ми можемо напевно се вказати.

Де влада ватажка не зміцнюєть ся надмірно, там окремі групи людности, звязані багатством або вищим походженням складають часто вищу верству в порівнянні з біднішим народом і невільниками. Коли ся формація навзаєть ся до практик мужьського дому, то повстає кльобове житє — яке особливо розцвіло в Меланезії. При тім мужьський дїм або просто перетворюєть ся в к л ю б, або кльоби будують собі окремі будинки на вір мужьського дому, і ті переймають та далі розвивають його прикмети.

Іноді, навпаки, та обставина, що в мужьськїм домі живуть воляки, або приваїмні їх найспільніша частина, розвиває його воєнний характер. В небез-

Так напр. у різних індіанських племен Півн. Америки поділ мужеської людности на поколінні організації, відповідно літам, перехрещується з організаціями по спеціальностям, котрі часом також носять назви різних звірят, незалежно від тотемних організацій (напр. у племені Манданів, поруч племінного поділу на тотеми вовка, ведмедя і т. д., існують мужеські товариства круків, собак, бізонів, оленей, і жіночі організації, з котрих одна носить назву білої буйволниці). Ці організації розрізняються певними зовнішніми відзнаками і особливо танцями, так що й характеризують ся дослідниками перед усім як „танчні товариства“. Вони мають певні спеціальности, одні військово-ловецького,

печні моменти молоді вояки беруть на себе охорону села, їх господа стає сторожем в нею, і на випадок тривоги — збірним пунктом для всіх хто може взяти зброю; вона служить цітаделлю і арсеналом. Як найбільш безпечне місце в селі, вона надає ся також на переховок запасів і всякого роду багатства, стає складом вартостей. З другого боку може вона служити на в'язницю для военнополонених або злочинців, бо тут може бути кращий нагляд над ними. В Меланезії ці доми часто стоять на березі, служать схоронищем для воєнних човнів, і се стає їх головною метою.

Пробування в господі вояків племені, які особливо мають до діла з мерцями свого племені і неприязельськими та розвивають спеціальний культ мертвих, знов таки дає часом зовсім инший характер мужеському домови. З одного боку тут лежить завязок різних таємних товариств і маскарадів. З другого, дім, затрачуючи своє первісне значіння, стає осередком культу мерців. Сюди зносять ся черепи земляків і убитих ворогів, виставляють ся образи предків. Тут переховують ся маски й музичні інструменти, уживані при маскарadaх і церемоніях. Все се надає господі характер б'їжнїці, який починає розвиватись у сім напрямі. Перші дослідники, які побачили типові мужеські доми Нової Гвінеї, дійсно майже скрізь приймали їх за храми, і се дуже правдоподібно, що дуже багато „храмів“ у примітивних народів вийшло з мужеських домів. Знов же в Полінезії місця де збирають ся чоловіки непомітно сходять кінець кінцем на місця похорону.

Ріжні варіанти виникають також з відносин мешканців господи до жіноцтва. Звичаям свобідної любови між молодю відповідає свобідний приступ незамужніх дівчат до парубоцької господи. Але ті обмеження, які всюди виникають з відчужання невідповідности занадто публичних сексуальних зносин, часто нарушують таку свободу. Свобідна любов практикується, але господа тоді переставати бути місцем сексуальних утїх: вони знаходять собі місце в лісі або в полі. Особливо коли в господі пробувають усі чоловіки, в тім і жонаті, і молодь не чує вже себе тут між собою, сексуальна любов часом таки й зовсім виганяєт ся відси, і приступ до мужеської господи забороняєт ся всім жінкам, незамужнім однаково як і замужнім.

Часом в сих обставинах творять ся паралельні дівочькі доми — дівчата живуть спільно в великих домах. Особливо се практикуєт ся там, де недозрілі хлопці, які готують ся до посвящення, мешкають в осібних домах, — натурально щось подібне зробити і з дівчатами, які наближають ся до сексуаль-

иньші цивільно-релігійного характера: шильнують релігійних справ, приймають на себе нагляд за табором, за жінками, дітьми, і особливо вдомами по вояках. Dorsey, який обслуговував ці організації у племені Омага, поруч вищої верстви, яка складається з ватажків верстви „вожків“, що займається головно організацією полювання на буйволів, і товариства „танцю гекука“, де беруть участь найбільш вояцькі елементи, нотує цілий ряд менш визначних товариства, поділяючи їх на релігійні, військові і чисто-забавні. Деякі з цих товариств, що справної дозрілості. В таких умовах мужеська господа перестає бути місцем сексуальних зносин.

Але зовсім натурально її розвій може піти і в зовсім протилежнім напрямі: мужеська господа стає родом люпанара, в котрім постійно пробувають в товаристві молодіжці проститутки або ті дівчата, які протягом якогось часу перед подружем ведуть веселе життя. Се змішанне прикмет святощі і розпусти, яке характеризує напр. мужеські доми затоки Doreh на Новій Гвінеї, пояснює, чому деякі подорожники звать їх „святощами Венери“ (Bonwick).

Але в нарубощькій господі знаходять гостинне прийняте не тільки дівчата: чужинці, які заходять до села, звичайно теж удають ся сюди, щоб знайти страву і притулок, і кожного хто не приходить як неприятедь і не викликає взагалі підозрінь, мешканці господи радо приймають між себе на якийсь час. Се свідчить, що аж мужеські товариства улекшують творення більших союзів племен і на них таким чином спирається будова вищих соціальних форм\*). Коли між мужеськими йрунами племен або родів вироблюються мирні зносини, тоді завязують ся з часом і родинні звязки і можуть легко повстати „подружні брацтва“, які стають міцною формою в матриархальнім родовім укладі. Мужеська ж господа, як гостинищя, може довго продовжати своє існування; се характеристично, що в різних місцях, як у Китаю, біжниці служать місцем мешкання для чужинців. Нарешті через те що мужеська господа являєть ся найбезпечішим місцем для чужинців, може вона в дальших своїх формах служити як святий захист для переслідуваних, особливо коли вона вже набрала характеру біжниці.

Остання важна прикмета мужеської господи, з якої виходять дальші відміни, се її характер як місця праці. Молодіж, яка пробуває тут цілими днями, не все байдикує або бавить ся, але віддаєть ся і користним занятям, перед усім тим родам праці, які вважають ся мужеським ділом — як вироблювання камяних і деревляних прирядів, кравецтво, часом також плетение, ткацтво і шкіряні виробы. Коли ся сторона починає особливо вступати, нарубощька господа перетворюється в робучий дім, куди кінець кінцем і жінкам даєть ся приступ, аби вони тут займались своїм ремеслом. Але найлегше мужеська господа стає приміщенем такого ремесла, яке найбільше відповідає її первісному характерови, як місця бачачки і заїзду. Найчастійше через се кузня стала наступницею або сурогатом мужеської господи, рідше — робітня ткачів.

Не спляняюся на дальших виводах автора про те, як різні інші місця заступають в сім значінню мужеську господо (як мусульманський базар), або як у великих домах, замешканих багатима родинами, вона сходить на якусь спеціально приміщення в домі, і т. д.

\*) Як бачимо, автор тут уже занадто захоплюєть ся сим інститутом.

ляють релігійні й магічні танці, без різниці приймають до себе чоловіків і жінок (як товариство сірого медведя), інші тільки чоловіків (як товариства „кінського танцю“), — і тут також одні пильнують різниці літ, приймаючи тільки дорослих, або молодих людей, інші не пильнують сеї різниці — приймають за вступною оплатою людей різних літ, так що давніша покоління організація покриваєть ся і розбиваєть ся зновні сею організацією по спеціальностям.

Боас, що спеціально займав ся дослідями звичаїв шівнічних індіанських племен, підчеркує, що у племен Kwakiutl підчас релігійних свят, які сиравляють ся релігійними товариствами, звичайно - прийнятий поділ людности на роди і суспільні класи тратить силу, а натомість виступає поділ людности на профанів і членів релігійних товариств: посвячених, що поділяють ся на поколісні групи, чоловічі й жіночі, які носять назви різних звірят. Боас вказує, що тут можливі два виводи: що покоління організація була перед родовою і професійною організацією, або що тут родова організація починає вироджуватись, і сам схиляєть ся до першого виводу. Той факт, що покоління організація — спеціально мужеська, тут доволі змінна і непостійна, змушує до обережности з сим виводом, але в кождім разі зістаєть ся той інтересний факт, що організація релігійних товариств покриває собою і родові, і суспільні поколісні верстви, творячи нові, релігійні групи людности, які не рахують ся з сими поділами.

Старі, одвічні чарівники і знахурі, або як їх тепер залюбки звуть, за англійськими етнологами — „лікарі“, medicine-men, що почали свого карієру вже в примітивнім побуті (як люде, що досвідченістю і знанням могли послужити своїм сусідам, котрі звертались до них в хоробі, чи в якійсь халені), — в людській скупнінці-племені, в повій атмосфері громадських релігійних заходів починають виростати й набирати все більшого соціального значіння. Вони проводять релігійними церемоніями, і часто, завдяки свому магічному знанню, а також і завдяки богацтву, котре приносить їм їх магічна практика, виходять на перше місце в громаді: конкурують в значінню з родовим старшиною чи ватажком, або й займають їх місце та доходять верховної влади і навіть закріплюють її за своїми родами — стають родоначальниками династій. Довголітня практика, часто з покоління в покоління передавані відомости, не тільки професійні, але й реальні — початки експериментального знання, далі — навичка психологічної обсервації над своїми земляками, потреба грати перед ними ролю, удавати і сімулювати різні річи, завідомо фальшиві, — все се вироблює у сих людей здібности правління, які, поруч матеріальних засобів, забезпечують їм провідну ролю в племені.

Наслідком того в процесі впроблення власті, до котрого ми перейдемо потім (с. 223 і дал.), гієратичний, священний елемент відіграє дуже показну роль.

**Родинні відносини.** Під впливом всіх вище зазначених факторів глибокі зміни переживає та соціальна клітина, з котрою людина вийшла в склад скупини-племени: родина і звязані з нею форми сексуального життя і виховання дітей. \*) Почасті ми вже дотикались отсїх змін, але принагідно тільки. Тепер же мусимо вийти ближше в сю справу, не тільки для того, щоб познайомити ся з самими сими соціальними формами, але й оцінити впливи їх еволюції на розвій суспільности.

Після сорозмірно свободної і лагідної стадії сексуальних відносин, яку ми мали нагоду бачити в добі „райського“ відокремленого людського життя, — з скупленнем людей в більш збиті маси, з розвитком тих різнородних консолідаційних процесів, які з тим починають розвивати ся в сїй скупині й перетворюють її в організоване плем'я, сексуальне та родинне життя підпадає незвичайно сильній, примусовій регламентації. Їх нормування не раз іде в глибокий розрив з натуральними потягами людини, немилосердно їх калічить ріжними обмеженнями і примусами, на наш погляд дикими, непотрібними, дивними. Подібно як у сфері фізичній ми часто з неприємним здивованнем спинаємось перед сими незрозумілими, ірраціональними збочіннями людської мисли, що виявляють себе напр. в ріжних тяжких каліцтвах тіла, в незвичайно прикрих і болізних церемоніях уводін дітей в категорію дорослих, — так і в сфері моральній, в відносинах чоловіків і жінок, дітей і дорослих, дорослих і старих, ми стрічаємо ся з прикрою і болізною регламентацією, з тираничним звичаєм, який немилосердно топче те, що здаєть ся нам природним, здоровим потягом здорових і нормальних людей, біологічним правом природи.

Так збивання людей в скупини розвиває практику умчки (ханання жінок), перед тим, в відокремленім життю наче б то мало або й зовсім незвісну. Правда, в ріжних весільних звичаях стрічаємо відгомони дуже старого, може навіть зоологічного, насильного заволодіння чоловіком жінки. Чоловік доганяє жінку, бореть ся або удає боротьбу з нею, жінка мусить удавати супротивлення, кричати й дерти ся. Такі ритуальні подробиці досить живо захвують ся місцями наріть в досить культурній обстанові. \*\*)

\*) Я підчеркую се: родина, як понятє, ширше ніж подружна пара, бо сюди входить і родина без-батьківська, материна, яка складаєть ся тільки з матери і недорослих дітей.

\*\*) Позволю собі навести сю гарну сторінку з Нансенового „Життя Ескімосів“ про сімуляцію насильного заволодіння в сім, взагалі таким гулянням життям:

Але в житті, уже в дуже примітивній стадії його, такі способи насильного заволодіння жінки чоловіком сам на сам, одинцем, очевидно здебільшого відмерли і перейшли в простий обряд дуже давно. Однак з тим як люде збивають ся в більші скупини-племена, у них відживає, чи самостійно розвивається звичай умички колективної, заходом молодого і його товаришів, з поколінної верстви або цілої скупини.

„Давніше в Іреландії шлюб робив ся дуже легко. Коли молодий (умовившись наперед) хотів узяти дівчину, то йшов до її хати чи шатра, хапав її за чуб або як міг инакше і без дальших церемоній односив її до свого дому та садював на причі. Дарував їй лямпу або нове відро на воду і з тим справа кінчилась. Але до доброго тону в Іреландії так як і по інших місцях землі належало се, що дотична дама ніякого виду не подавала, що вона хоче сього жениха — хоч би як була в нім закохана. Так як у нас в Норвегії кожда пристойна молода мусить плакати на заручинах, так тут мусіла вона пручатись, кричати і жалуватись. Коли вона була добре вихована, вона плакала і кричала цілими днями і навіть тікала від чоловіка. Коли того доброго виховання було забгато, то по оповіданням, бувало так, що чоловік — коли жінка йому не сиририлась, настигав її ножем шкіру на підшві ноги, аби не могла більше тікати, і коли рани загоювались, жінка ставала вдоволеною господинею.

„Отже коли вони побачили вперше шлюб по нашому, вони признали се непристойним, що молода на питання, чи вона хоче мати чоловіком свого молодого, відповідає притакуючи. На їх погляд вона повинна була сказати: ні, бо вони вважають великим соромом для дівчини притакнути на таке запитання. Коли ж вони почули, що у нас такий звичай, вони порішили, що наше жіноцтво не має ніякого сорому.“ Eskimoleben, с. 116 7.

За найбільш ослаблений і zarazом — найбільш широко розповсюднений пережиток колишньої умички вважається весільний звичай, що молодий перенить свою жінку через поріг її нового житла: такий звичай звисний у індоевропейських народів (напр. германських), в Абіссинії, в Китаю. У різних племен Індостану широко практикується сімуляція перед-шлюбної бійки тим, що молодий мажуть чоло червоною фарбою — ніби то знак сліди бійки до крові з женихом. Але у інших племен ся бійка і після згоди батьків і самої молодої носить ще дуже серйозний характер. У Тунгузів молодий мусить кинути свою наречену на землю і подерти на ній одіж, не менше. У Маорі, після того як батько дав згоду, молодий мусить видержати дуже серйозний поединок з молодого, котрій помагає її мати — він не завсідь кінчить ся побідою жениха!

У інших племен навпаки — терпіти мусить дівчина. У австралійських Курнаів батьки молодої, давши зятеви утікти з їх донькою, мусять договяти і удавати свій гнів, вимещуючи його на доньці: збити її, пробити їй ногу списом, і по сім цуцтати з миром.

Одним з характеристичних пережитків колишньої умички вважається звичай, що тесть і теща, або цілий рід, ціле село молодої мусять сімчлювати свій гн в до молодого певний час, або й все жите. Він широко розповсюднений у американських племен, переважно в доволі невинних, етикетальних формах: зять не повинен звертатись до батьків своєї жінки безпосередню, не називати їх імені, обминати стрічу з ними, і навзаєм — бодай певний час. Але подекуди

Правда, і сей звичай переважно в житю вже перевів ся, і ми здебільшого можемо констатувати його незвичайно широке, майже універсальне розповсюдження тільки по ріжним традиціям і весільним обрядам (так як у нас).\*) Тейлор в своїй систематичі шлюбних і родинних інститутів нарахував більш сотні народів, у котрих умичка звісна в більш менш замітних формах. В Австралії її на ріжних островах Океанії, на Нов. Зеландії, Фіджі, Філіпінах, на Маляці, в Індокитаю й Індостані, в Східній Сибіри, Центральній Азії й Туркестані, в передній Азії її на Кавказі, у народів античних, кельтських, словянських і германських, у Арабів, Берберів і народів негрських, у індійських племен північної й південної Америки.

Навіть там де вже шлюб відбуваєть ся за формальним порозумінням чи умовою молодого з батьками молодої, і він за неї вишлучає викуп, все таки самий факт переходу молодої з її родини в нову родину її чоловіка санкціонуєть ся умичкою — при чім сімулюєть ся або насильне зломанне волі молодої, або нарушення волі її батьків.

У деяких племен Маляки напр. потім як шлюб уже згоджено, старшини племені уряджують гони молодого за нареченою: виводять її перед всенародній збір і уставивши певну дістанцію між нею і женихом, дають договняти: коли догонить то бере за жінку, не догонить — то тратить. У ріжних монгольських племен потім як батько згодить ся з женихом, наречена тікає з батьківського дому й хваєть ся у свояків, жених її вишукує і відводить до дому, удаючи, що робить се силом. У Камчадалів після того як молодий уже відслужить умовлений час, як викуп за свого жінку (що триває не раз і цілі роки), він мусить вкінці витримати дуже тяжку баталію не тільки з самою молодою, але

---

сей звичай задержуєть ся доволі таки в прикрих і утяжливих для позитя формах. Навзаєм, у иньших племен мусить сімулюватись гнів між молодою і батьками її чоловіка — сей звичай існує напр. у монгольських племен, в Китаю й ин.

Взагалі, як бачимо, сімулюєть ся у одних протест молодої против угоди, довершеної молодим з її батьками (або батьком тільки), у других — неуроченість і протест батьків до насильства вчиненого зятем — або порозуміння з ним їх доньки. Такі ворожі відносини між зятем і тестем зазначають ся і в наших весільних ритуалі.

Треба зазначити одначе, що ці звичаї могли подекуди мати й иньший корінь, а саме тотемно-релігійний: маніфестацію релігійного відчуження від сього чужородця, чужого культовому звязкови роду, що входить в родину. Подекуди ці маніфестації кінчають ся з уродженням першої дитини, яка являєть ся доказом, що боги опікуни апробували подружню звязь.

\*) Богатий матеріал до сеї справи зібрано в книзі L. Dargun, Mutterrecht und Raubehe, 1883 (Gierke, Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, XVI).

її родичками: його штовхають, дряпають, і таке триває іноді її кілька день.

В результаті насильне заволодіння жінкою, або умичка, ввійшло в правні кодекси різних цивілізованих народів як одна з форм легального подружжя. Так в праві Індусів умичка зісталась одною з легальних форм шлюбу, і Талмуд поруч контракту і купна признає умичку законною формою подружжя. Це паралельне існування умички як форми шлюбу поруч інших форм наводило деякого з дослідників на гадку, що вона завжди була тільки одною з форм шлюбу, поруч інших. Можна так трактувати питання, і в довгій і дуже різпородній процесі змін форм сексуального життя можна собі представити перехід від умички до добровільної угоди, викупу чи вислужування жінки, і навпаки — перехід від викупу і вислужування до умички: коли умови викупу чи вислуги прибрала занадто вже тяжкі й незносні форми, або добросусідські відносини розстроювались і не давали місця для добровільної угоди. Але нема причин сумнівати ся в тім, що насильна умичка в певних часах і певних обставинах дійсно була зовсім реальною формою добування жінки. Вона й досі заховала ся в дуже грубих і вповні реальних формах у деяких австралійських племен.

„Житє молодій жінки, особливо коли вона визначає ся красою, шпше оден з старих дослідників Австралії, — се ряд безнастанних поневолень, тяжких ран, мандрівок по чужих племенах, утеч і знущень з боку інших жінок, між котрі приводить її власник, як невільницю. Рідко побачивши приємну чи гарну фігуру не пошвану шрами колишніх ран.“ Спосіб умички оден з подорожників описує такими рисами: Притаївшись коло чужоплеменного становища, дикун чекає, чи якась жінка не відлучить ся без охорони. Кинувшись на неї, він оголошує її ударом обука. вхопивши за волосє тягне до поблизького лісу і там чекає, поки вона не прийде до чуя: тоді погрозами і ударами він змушує її йти за собою. Часом кілька таких насильників закрадають ся в ночі до чужого становища і вхопивши якусь жінку, так щоб не могла крикнути, виносять її звідти. \*)

Мах-Ленаи, що в своїх студіях по історії форм подружжя поставив теорію розвитку подружжя взагалі з первісної умички, толкував початок умички з недостачі жінок, який виникав з того, що у примітивних народів жіночих новородків часто побивано в дуже широких розмірах. Але умичка, очевидно, практикувалась далеко ширше, майже універсально, тим часом як побивання жіночих новородків і взагалі недостача

\*) G. Grey, Travels II с. 249; Fison and Howitt, Kamilaroi с. 200 дд., 343 дд.



в жінках, очевидно, зіставались явищами спорадичними, доволі рідкими. Тому інші дослідники шукали певніших голясьень. Напр. Старке здогадувався, що причина екзогамії — п так само її умички лежала в припущенім становищу жінки супроти чоловіка: через се чоловік не міг ставити в таке становище жінки з свого роду, а мусів шукати її на стороні. Спенсер толкував умичку тим, що жінка здобута від чужородців рахувалась особливо почесним трофеєм, тому умичка стала особливо почесною формою довершення шлюбу. Леббок, виходячи з теорії початкової сексуальної сумішки в середині людської скупини, здогадувався, що хапаючи собі жінку з иншої скупини, чоловік тим доходив можливості мати собі свою власну жінку й сімю, окремо від стадної сумішки, і т. д.

Я не буду переповідати тих аргументів, котрими пізніші дослідники збивали ці здогади\*). Але я вважаю вповні правдоподібним в кождім разі, що період конфліктів людських скупин-племен, які характеризують період формування племен, — ся воевничча атмосфера, в котрій жила тоді мужеська людність, і відбивала її на собі, в формуванні поколіннях верств, сепарації її організації мужеської людности, — впливала також на розвій умички, як способу добування жінок\*\*). Вона могла бути часами навіть одним з завдань парубоцьких організацій. Форми колективної умички (яка виступає і в наших весільнім обряді) доволі ясно вказує на се. Подекуди війна племен за жінку інсценізується і досі дуже живо. Напр. у Кашарі в Асамі практикувалось, що рід молоді і рід молодого спочатку справляють оружну битву (властиво турнір), рід молодого перемогає, переводить умичку — яка являється весільною церемонією, потім виплачується викуп батькови і справляється спільний бенкет: те саме що в формах замірення скупин-племен приводить до „політичних подруж“ і до тривких умов що до обоїлїнних подруж. Rivers в своїм рапорті про західні острови Торесової протоки оповідає аналогічні порядки: молодята, змовившись між собою, тікають до лісу, родичі дівчини, сконстатувавши утечу, з усім сусідством ідуть походом на село молодого; аранжується бійка, в котрій б'ють ся доволі серйозно, хоч і не смертельно. По сім настає угода, уставляє висоту

---

\*) Див. напр. аргументацію Старке, з давніших (с. 225 і д.), і Вундта, *Völkerpsychologie*, II. с. 344 і д., з новіших дослідників.

\*\*) Се між ин. признає і Вундт (VII с. 349). „Початкова форма умички лежить в початках розвитку племені: вона належить тому періоду племінної ворожничі (Stammesfehde), яка незалежно від своєї прикмети боротьби, в усіх инших своїх прикметах глибоко різняється від пізніших війн, — „війн народів.“

викупу, і різні церемонії санкціонують подружжя\*). Те що тепер тільки симулюється, колись мало характер реальний.

Кремер в своїх описах мікронезійських порядків констатує, що обоцільні шлюби й тепер бувають звичайним закінченням ворожнечі родів чи племен\*\*). Так добре нам звісна з дитинства історія умички Рімляпами Сабіяннок, яка кінчить ся уставленням співгорожанських відносин між сім'ю двома племенами, між иньшим — обоцільного подружнього права (*connubium*), являєть ся типовим взірцем переходу від міжплемінної ворожнечі, характеризуваної між иньшим умичкою, до формальної умови в справі добровільного обміну жінками. Се перехід від міжплемінної умички до родової екзогамії.

Ряд дослідників — почавши від Мак-Ленана, що першій поставив се питання і цуєтив в науковій оборон самі сі термини — „ендогамного“ і „екзогамного“ подружжя\*\*\*), так і виводили екзогамію від умички, як

\*) Reports of the Cambridge anthropological expedition to Torres Straits, VI. 1918. Цінною ілюстрацією може послужити також оповідання Kubary про порядок добування дівчат для воєцьких організацій (парубоцьких курівів) на Пелаяв (Кароліни). Громади стоять між собою в порозумінню що до сього: дівчата одержують ся за угодою і виплатою відшколовання. Але громада зверхня, „столічна“ практикує у громад васальних умичку без порозуміння. Воєцька громада іде виправою на яку небудь з таких громад і хана собі дівчину або молоду жінку, без різниці її соціального становща. Мешканці відбивають — але боротьба ведеть ся не гострою зброєю (се вказує виразно, що перед нами теж пів-симуляція); зате коли грабить ся когось і вбити при тім, то се не караєть ся теж. Коли не вдаєть ся відбити вхопленої. Її батько або дядько пропонує за неї викуп. Коли курівнь не дуже дорожить своєю здобичкою, то видає її без дальних короводів. Колиж хоче затримати, платить греші за весь час, поки в ній зістаєть ся вхоплена. A. Bastian. Die mikronesischen Colonien aus ethnologischen Gesichtspunkten, Berlin 1899—1900, Ergänzt. I s. 7 8.

\*\*) K r ä m e r, Hawai, Ostmikronesien und Samoa, 1906, ст. 451.

\*\*\*) Погляди Мак-Ленана на справу одначе не були дуже ясні. Він поділяв племена на ендогамні — в котрих можна було брати собі жінку в самім племені (ендо — середина, гамос — подружжя), і на екзогамні — де не можна була женити ся в племені, а треба було брати жінку з-поза племені (екзо-поза, павні). Морфан в своїй критиці вказав, що Мак-Ленан тут пошлутив племена і роди, і що екзогамія і ендогамія звичайно бувають двома сторонами того самого подружнього порядку: племя звичайно ендогамне, рід екзогамний, себ-то — в своїй роді не можна брати собі жінки, але треба брати з иньших родів того ж самого племені. Але Морфан і його прихильники при тім бачили весь зміст сих приписів в запобіганню подружкам між близькими свояками: в першій лінії між братами і сестрами, в дальшій також між батьками і дітьми. Вони не могли знайти тільки пояснення сього методу, на яким би могли згодити ся. Фразер, переглядаючи се питання, вказує, що дуже трудно припустити, як першу причину, ідею нежоральности кривосумішки, бо ся ідея, далеко правдоподібнійше, саме виникла з отсих заборон; так само неможливо прийняте поясненне, немовби то вже в сій примітивній стадії

закон про заборону подружжя в середині роду чи племені, що виробився з практики брати собі жінок умичкою з-поза племені. Морган натомість поставив гіпотезу так би сказати біологічно-гігієнічного характеру, прийняту деякими дослідниками. Вони приймають, що спостереження над подружжями між кривними — що вони лихо відбивають ся на потомстві, привели до заборон женячки між близькими кровниками, з чого вийшла потреба шукати собі жінок у иншого племені чи роду. Се одначе само по собі мало правдоподібне пояснення, тим більше що шкідливість кровосумішки з біологічного становища і по нинішній день зістаєть ся під великим сумнівом. А з другого боку — воно суперечить і таким фактам, що сі екзогамні приписи на практиці як раз дуже часто підтримують подружжя між близько-спорідненими — тільки що вони рахують ся в ріжних родових ґрупах.

Останніми часами дослідники справедливо звернули увагу на те, що сі приписи хибно взято виключно з неґативного боку — як заборони женити ся в своїм роді. Навпаки, в їх початках властиво грає більшу роль позитивна сторона — вказівка, чи виразна діректива, де і з ким можна і треба женити ся. Се вразно виступає в деяких австралійських організаціях, що приписують чоловікам з даної поколіннятотемної ґрупи женити ся тільки в такій, а не иншій другій поколіннятотемній ґрупі (приклад, дуже докладно з сього боку вистудіюваний, дає племя Камілярів — до нього ми зараз вернемось). І у ріжних инших народів констатовано, що фактично сі екзогамні приписи зводять ся на обовязкове подружжя в дуже тіснім кружку законно-дозволенних осіб. Так напр. Штернберґ констатує, що у західно-сибірських племен найбільш поширена практика подружжя, похвалювана місцевим обичаем, або навіть категорично приписана — се женячка між дітьми братів і сестер. Те ж саме вказує Тейлор у ріжних екзогамних племен. Таким чином страх перед кровосумішкою, або слабість сексуального потягу між близько спорідненими (що вважав причиною екзогамії Каутський) тут не грає ролі.

Коли взяти під увагу сю позитивну, як ми її назвали, або імперативну сторону родово-подружних приписів, то справді стає ясним, що змісту подружних реґляментів, або як їх тепер звичайно звать — тотемної екзогамії, треба шукати не стільки в запобіганню подружжам між кровниками помічені шкідливі наслідки кровосумішки в виді виродження потомства. Тим не менше, він зістаєть ся при переконанню, що організація екзогамії виходила з якогось свідомого упередження против подружжя між кривними родичами: „вповні правдоподібно що початки екзогамії й законів про кровосумішку ідуть з якогось примітивного забобону, до якого ми згубили ключ“ — Frazer, Totemism a. exogamy I с. 165, Морган, нове нім. вид. с. 48.

няками, скільки в забезпеченню можливості женячки членам племені, без небезпеки кривавих конфліктів, кривавої пімсти і війн між скупинами. Подружна реґляментація власно являєть ся виходом з перед-племиної ворожнечі і війни, одною з причип котрих бувала умичка. А подружні порозуміння між скупинами були безсумівно одним з дуже важних чпників в організації племені — обеднання скупини в однімі племені і дїференціяції сього обеднання в виді системи родів та родових обеднань (так званих фратрій).

Сі договори про подруже ставились, очевидно, під охорону реліґії, і в міру розвою тотемних ідей і вських звязаних з ними установ реґляментація подружа стала тісно переплітати ся з ними, так що кінець кішцем стала одною з найхарактернііших прикмет тотетізму. Ідея кровного споріднення тотемної скупини роду, ідея кровнн сородчів-священної, табу для всіх членів тотемного роду, очевидно вплинула на виробленне самого отсього повятя кровосумішки, злочину протів рідної кровн, поновнюваного в подружу. Сього повятя не мали люде в попередніх стадіях житя. \*) Тепер жінка з тотемного роду стає табу для його члешів, не тільки що до подружа, але взагалі що до сексуальних зноснн: вироблюеть ся принцип екзогамії — примус шукати собі жінки поза родом, найчастійше в тім самім племені, в ниньших тотемах його, з якими було порозумінне про подружа, *connubium*, кажучи римським терміном. Екзогамія стає одним з найбільш яскравих і конкретних прикмет тотемних організації, подекуди покриває все пньше настільки сильно, що сі тотемні організації набирають характера подружних категорій — поділу племенн на ті класи, між котрими дозволене або недозволене подруже. Особливо така складна система подружних категорій вироблюеть ся в Австралії — вона була предметам пильних дослідів і доволі вистудіювана в своїх ріжних варіянтах.\*\*)

Найпростійшим їх типом являєть ся поділ племенн на дві половини, які залюбки, на грецький взір, слідом за Морґаном, звать ся фратріяма, або класами. Кожда половина поділяеть ся на необмежену скількість тотемних родів. Хлопці з певного роду можуть собі брати жінку з якого будь тотему другої половини племенн, а в своїй половинях женитись не можуть. Напр. племя Турру з Полуд. Австралії поділяеть ся на дві такі „фратрії“ — гарній її нерни (фокп), нерни має десять тотемів, друга

\*) Вплив реліґійних, спеціально тотемних ідей на виробленне екзогамії розвинули особливо Фразер і Дюркґем в своїх працях, цитованих вище (с. 131).

\*\*) Про сі австралійські системи особливо праці Говіта, Б. Спенсера, Фразера, Кунова, Томсона, Дюркґема; схематичні перегляди Frazer I, с. 60, 62, 68—70, 374, Wundt Elemente с. 145 і д., Völkerpsychologie, VII. с. 377 і д.

мість; парубок з котрого будь тотему ґарпії може взяти жінку з котрого будь тотему фратрії нерпи, і навпаки.

Складніший тип дає організація, котрої типовим прикладом племя Камілярів в Новім Полуденнім Вельсі. Тут з тотемною організацією комбінується організація покоління. Племя поділяється не на дві тільки половини: кожда половина ще має по дві покоління кляси, або підфратрії, і подружжя допускається тільки між одним поколінням одної фратрії і одним поколінням другої фратрії, грубо беручи — між одною чвертю і другою чвертю племені. А саме — одна половина Дільбі (ирілів) поділяється на 11 тотемів, в кождім дві покоління кляси: Мурі (жінки її звуться Мата) і Кубі (жінки: Кубіта). Друга половина Купатін (блискавиця) поділяється на 8 тотемів розділених на дві покоління кляси: Іпаї (жінки: Іпата) і Кумбо (жінки: Бата). Порубок з котрогось тотему Мурі може взяти собі жінку Бата з котрогось тотему, і навпаки. Порубок з Кубі може взяти собі жінку Іпата з якогось тотему. Діти від подружжя Мурі-Кумбо попадають в другу покоління клясу матерної половини, себто в клясу Іпаї, в свій тотем (відповідно тому, який порядок прийнятий — по батьку чи по матері). Діти ж Кубі-Іпаї попадуть в верству Кумбо. В схемі се вислядати так:

Фратрія Дільбі	}	кляса Мурі-Мата	{	тотем: кенґуру, опоссум, бандікут,
		кляса Кубі-Кубіта		ітуан, чорна качка, ґарпія, ляц
				і т. ин.
Фратрія Купатін	{	кляса Іпаї-Іпата	}	тотем: ему, чорна гадина, жаба, чер-
		кляса Кумбо-Бата		воне кенґуру, мід і т. ин.

Нарешті прикладом третьої системи може служити племя Урабуна і деякі його розгалуження (як Єндакаранґу), в східно-полудневій Австралії. Племя поділяється знов таки на дві половини, Карару і Матері, з котрих кожда має по кілька тотемів. Кождий тотем може брати собі жінок не з усіх тотемів другої фратрії, а тільки з одного, часом двох-трьох тотемів сеї другої фратрії, з якими у нього, такби сказати, єсть подружній звязок. Так напр. у Урабуна:

1 половина	2 половина
тотем лебедя	женить ся з тотемом пелікана
— ему	— шура
— дівчо	— курочки, і навпаки.

У племені Єндакаранґу тотемі женять ся:

пелікан (2 пол.)	у шура і червої охри (1 пол.)
ґарпія (2 пол.)	у червої охри і мускусної качки, Musk duck (1 пол.)
муск. качка (1 пол.)	у ґарпії (2 пол.)
шур (1 пол.)	у пелікана і жаби, Bull-frog (2 пол.), і т. д.

Так чином вказується вибір з дуже невеликого числа жінок.

Се затпешенне можливості женячки проведить до умички, а в дальших наслідках до колективних подруж. Тут власне є можливість приглядатись обставинам, в яких виникають ці форми. Примітивні племена Австралії з одного боку визначаються тісною регламентацією подружжя, з другою боку — широко практикують убивання новородків, найбільше дівчат, і се має наслідком малу пропорцію жінок. Один з старих дослідників Полінезії пише, що пропорція жінок до чоловіків доходила місцями до 1:5\*); се мабуть перебільшено, але в кождім разі жінок на чоловіків не ставало, а се мало наслідком колективної, поліандричної (многочуживі) подружжя. Чоловік або має власну жінку (т. зв. *tirramalku*), або ні, але входить в подружню спілку, або навіть і в кількох спілках являєть ся „співчоловіком“ — одним з другорядних чоловіків спільної колективної жінки, що зветь ся в відносинах до таких другорядних чоловіків *riggaugu* (тому сей колективний тип подружжя зверть ся сим іменем: *riggaugu*). Така спілка часто являєть ся безпосереднім наслідком умички: умичка часто робить ся гуртом, і помічники дістають право на вкрадену жінку, як свою „пірауру“, тим часом як ініціатор умички стає її головним чоловіком. Але її незалежно від того, цілий рід приймає на себе відповідальність і ризик за сю умичку, за котру часом мусить витримати війну з пошкодованим родом ухопленої жінки; тим самим всі члени роду мають певне право на сю вхоплену, як на спільне добро.

Кінець кінцем ці два типи шлюбу — *tirramalku* і *riggaugu* існують поруч себе як два релігійно-правні інститути у різних племенах, не тільки Австралії, але й інших країв. Напр. у Чукчів також єть такі два роди подружжя, які заключаються з ритуальними церемоніями. Чоловіки звязані спільністю жінок (типу *riggaugu*) дивлять ся на себе як на родичів, обовязаних помогати собі в усякій потребі, так що таке спільне подружжя практикуєть ся з мотивів соціальної безпеки, щоб заповнити собі поміч і підтримку (Богораз с. 602 і дд., пор. нижше с. 163).

Цікаві аналогії дають звичаї примітивних Арабів. Тут теж практикувалось побивання дітей, особливо дівчат, з огляду на трудности прогодовування в безлюдній пустинні: воно не тільки не осуджувалось, а навіть похвалялось опінією племені. Через се дівчат в роді бувало мало, і се приводило до поліандрії, особливо братської: заховав ся закон з V в. по Хр., який виступав против такої практики братського комунізму, не згідного з християнською етикою. Практикувалась також колективна умичка: вхоплена жінка ставала власністю цілого роду, який ту умичку перенів. З другого боку, жінка, не виходячи з свого роду, могла заводити звязки з чоловіками тільки на якийсь час (подружжя *mot'a*, так звані):

\*) Ellis, Polynesian Researches у Вудда VII, с. 222.

вона і діти від таких подруж зіставались в її роді. Характеристичною комбінацією такої практики з подружжям патріархальним був звичай частинних шлюбів, звісний як арабська спеціальність: виходячи заміж жінка належала чоловікові тільки певне число днів на тиждень і в інші дні могла вповні собою розпоряджати.\*)

В інших обставинах подібні колективні подружжя впливають з умов економічних. Як явище переминаюче — результат зубожіння, поліандрія напр. стрічається у різних негрських племен\*\*). Як явище постійне, доволі часто стрічається поліандрія братська.

Класичною країною такої поліандрії являється Тибет. Старший з синів дідичить майно свого батька і жениться: його молодші брати не дістають спадщини, не заводять господарства, не женяться, а живуть при старшому браті на становищі напів помічників, напів робітників, і являють спів-чоловіками його жінки. Діти часом звуть батьком тільки старшого з братів, господаря, часом усіх братів. Коли брат-господар вмирає, спадщина разом з жінкою переходить до найстаршого по нім брата: він не може вийти в володіння своєю спадщиною, не взявши за себе її удови свого брата. Се оден з варіантів т. зв. „левірату“, звісного з біблійних книг: діверь (levir) мусить узяти за себе жінку свого покійного брата і „возставити сімя братови своєму“, продовжити йому рід.

Се тибетське колективне, поліандричне подружжя (засвідчене і у інших народів, сучасних і старих — в Спарті, у старинних Бритів, описаних Цезарем, у Арабів описаних Страбеном\*\*\*), тут, як бачимо, виступає на ґрунті вповні розвиненого індивідуального права власності. У інших племен поліандрія практикується в обстанові більш або менш сильно вираженого господарського колективізму. Прикладом можуть послужити індійські Тода. Сей маленький скотарський народець давно звернув на себе увагу і новітніми часами був підданий особливо детальним обслідуванням, які дають інтересний матеріал для ще загальнішого питання — перехрещування економічних і релігійних чинників в соціальному, і спеціально — родинному житті. Тода спеціалізувалися на молочнім господарстві своїх буйволівих стад, яке стало предметом характеристичного культу, незвичайно розвиненого, що покруп і опанував усе життя племенн. Лежить в його основі старий тотемний культ.

\*) Підставова праця: W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in early Arabia, London, 1903.

\*\*) J. Roscoe, The Bahima: a cowe tribe of Encole in the Uganda Protectorate (Journal of Anthr. Institute, 1907, т. 37).

\*\*\*) Цезар оповідає про Бритів: по десять-дванадцять чоловік мають спільну жінку, особливо брати, також і батьки з своїми синами.

чи витворив ся він на ґрунті господарства — того величезного значіння, яке набрало буйволове стадо в життю племені, се не зовсім висліджене: в кождім разі буйвол став святим звірем, культ його, і спеціяльно — буйволового молока заповонив своїм ритуалом все жите. Воно сконцентрувалось на молочних виробках і торгу ними з сусідами, від котрих Тода дістають в обмін усе иньше потрібне для життя: збіжжя, гончарний посуд, і т. ин. Хоча індивідуальна власність існує, але все господарство перейняте колективистичними мотивами. Спочиває воно в руках верстви священних пастухів, поділених на кілька категорій чи ранг, відповідно меньшому або більшому посвяченню. Жінки в сім господарстві не мають особливої вартости, і жіночі новородки часто побивають ся, як толкують Тода — з мотивів економічних, щоб запобігти надмірному розростови племені, на котре не стало б прожитку.

Се й дає привід до поліандрії. Найчастійше брати заводять собі спільну жінку: фірмою, так би сказати, являється старший, молодші беруть на себе відповідну частину викупу, який платиться за жінку, і разом з старшим являються спів-чоловіками її: звичайно кожен має свій день. При тім сексуальні відносини взагалі визначаються значною свободою. Хоча роди вважаються екзогамними, отже в своїм роді жінки брати не можна, але сексуальні звязки завязують ся фактично дуже свободно. Се засвідчує характеристичний факт, наведений новітнім дослідником: жінка, яка мала звязок з кимсь з свого роду, не може подавати стравн священному пастухови (вважається нечистою). І от на ціле плем'я знайшлася тільки одна жінка, яка могла виконувати сю функцію. З другого боку, не можна женитись також і в другій фратрії (фратрія ендогамна), але фактично се практикується також, — тільки така жінка з чужої фратрії рахується жінкою не свого фактичного чоловіка, а свого найближшого свояка в материнім роді, *matchuni* (сини і доньки братів і сестер між собою *matchuni*). Фактичний чоловік в такім разі живе у жінки і діти його зістають ся в її роді, як діти отого *matchuni*. Обмін жінок, приписаний обичаєм в деяких випадках, став джерелом прибутку для її родичів і чоловіків, бо при сім обміні новий чоловік дає дарунки своєму попереднику і жіноцим своякам. Тому сей звичай має всякі шанси розростатись, і взагалі, раз переімігши сексуальну зацікність, сексуальні відносини набирають усе більшої свободи — ідуть до „сумішки“. \*)

Подружжя братів відповідає широко практикована у иньших племен женячка з сестрами, або з усею жіночою ріднею разом, включно

---

\*) W. Marshall, *A phrenologist among the Todas*, 1873. Новітша монографія W. H. Rivers, *The Todas*, London, 1907: автор перевів скрупулятний розслід над родинними відносинами цього племені, прослідивши генеалогію їх на про-



з матір'ю. Це особливо прпродним являється там, де чоловік пристає до родинної групи своєї жінки. Напр. у калатарських останків Бушменів — раси дуже примітивної, півпів'мейської, чоловік, пристаючи до родини своєї жінки, живе з її сестрами, рідними й нерідними.\*)

У Мікронезійців чоловік оженивши ся з старшою сестрою тим самим дістає право на молодших, і вони не пнакше як за його згодою можуть вийти заміж.\*\*\*) У північно-американських Індіан чоловік, взявши за жінку старшу з сестер, теж мав право — оскільки міг би утримати їх — брати всіх молодших сестер, вміру того як вони виростали.\*\*\*) Се практикувались не часто, з економічних причин, тому що хліборобство було слабе, а продуктами ловецтва не легко було прогодувати многолюдну фамілію, — хоч велика скількість жінок підіймала соціяльну повагу чоловіка, а велика скількість дітей уважалась заслугою його перед „Великим Духом“, отже соціяльні і психольогічні мотиви для полігамії були вже заложені.

Там де жіноче господарство настільки розвивалось, що ставало головним джерелом прожитку, як се зазначено вище (с. 82), полігамія розвивалась швидко: мати багато жінок в господарстві, значило забезпечити собі достатне чи богате житє. У габонських Негрів (в екваторіяльній Африці), оповідає дю-Шейю, перша амбіція достатного громадянина — мати велику скількість жінок, бо се незвичавно цінне для чоловіка: жінки працюють коло землі, їх обовязок служити свому мужеві і панови і постачати йому поживу. Жінку купують у батька, часом ще в дитинстві. і вона переходить тоді на вихованне до старшої жінки свого чоловіка. Чоловік і пан не мішається до хліборобства, все роблять жінки, він вимагає тільки, щоб вони його годували: купуючи їх він користно містить свій капітал, трактує їх за те як невільниць або домашніх звірят,

---

тязі яких півтора столітя, на основі устних традицій, які визначають ся дуже великого докладністю, з огляду на вагу сих генеальогічних рахунків в житю. Всього рахує він Тода коло 800 душ, розділених на 17 родів („кляннів“), які групують ся в двох „фратріях“, tartar і teivali, розділених економічно і соціяльно: перша володіє буйволowymi оборами, друга постачає пастухів сих святих стад, які займають ся операціями над молоком. Замітки Моса до сеї книги в L'année sociologique, XI, 1910. одначе констатують, що і після сеї праці не все ще ясно в сім оригінальним побути.

\*) S. Passarge, Buschmänner der Kalahari, Berlin, 1907, с. 186. Вундт (VII с. 205) припускає тут залозичення від сусідніх полігамічних народів, констатуючи взагалі такі впливи в бушменськїм житю. Але таке явище може бути і первісним.

\*\*) Характеристичний епізод з Гільбертових островів у Кремера с. 267-8.

\*\*\*) Morgan с. 363 нового нїм видання. Letourneau, Évol. du mariage с. 102, й иньші. Пор. також наведене низше, с. 207 (Остяки).

і за що будь гатить канчуком з гіпопотамової шкіри. Треба тільки послухати, каже подорожник, як такий шановний капіталіст кричить в переконанню свого святого права: „А, негідниця, ти думаєш що я тебе взяв за ніщо?!“

Крім таких економічних мотивів має своє значінне ньше досить часте в племінним житю явище: се раптовне винищування чоловіків в племінних війнях. Розгромивши противника, переможці нищать особливо люто мужеську людність, і в результатах доходять часом до того що на десяток дорослих жінок в середнім зістаєть ся по одному чоловікові. В результаті виникає фактична полігамія, як переходова, або й більш трівка форма сексуального й родинного житя.

Поліандрія і полігінія часом скомбінують ся і переходять в ґрупі подружа: кілька братів побирають ся з кількома сестрами з иншого роду. Такий характер має гавайське подруже („пуналюа“), описане Морганом (вище с. 48). Сексуальний індіферентизм, який часто вироблюєть ся при таких колективних подружах, часами так близько підходить до сумішки, що робить вражінне повної агамії; напр. у згаданих Тодів деякі дослідники констатували повну сумішку,\*) хоча в дійсности тут тільки колективні, в принципі досить реґляментовані подружа сполучають ся взагалі з великою свободою сексуальних відносин, котра кінець кінцем виробляє свою мораль — що чоловікові взагалі не годить ся бути занадто еґоїстом в правах на жінку. Одноплеменники Тода Наїрі — малябарська каста, високого походження, звернули на себе теж увагу такими свободними сексуальними відносинами в середині своєї касті (зв'язь по-за кастою вважаєть ся недопустимою). Дефльорація поручаєть ся чужинцями, і після того жінка, зістаючись у своїй сімі, має звичайно кількох чоловіків (від 4 до 12, як оповідають), — вони розділюють між собою видатки на її утриманне, і з свого боку — мають подібні звязки з кількома жінками в тим самим часі.

Дуже характеристичне, що поруч такої поліандрії Наїрі на ґрунті матріярхальнім, тамже існує подібний же колективизм, подружний і економічний, на ґрунті чисто патріярхальнім — в брамінській касті Намбудрі, авальогичний з братеським колективизмом Тода. Оден доповнюєть ся другим: наїрський намбудреським, і місцеві люде мають те переконанне, що брахмани умисно підтримують наїрську практику з сих мотивів.\*\*)

Як ми знаємо, бахофенсько-морганівська школа вважала такі ґрупі подружа (пуналюа) еволюцією початкової стадної сумішки, тим часом

\*) Kohler, Zur Urgeschichte der Ehe, с. 144.

\*\*) Новійша праця про сі практики: Lewis Moore, Malabar law and custom, Madras, 3 вид. 1905.

як інші дослідники — як напр. Вундт, бачать в групових подружжях тільки випадкові комбінації многомужества і многоженства, а ці останні вважають тільки звироднілими формами моногамії.\*) В світлі наведених вище фактів можемо вповні допускати й одно й друге — і еволюцію стадного життя в форми колективного подружжя, і переходи від парного життя до форм колективних під різними економічними і психологічними впливами.

Як бачимо по часті з вище наведеного, ці впливи обертають сексуальними й родинними відносинами безпардонно, дають відносинам обох половини і їх обоїпльній вартости оцінку просто протилежну. Тим часом як в одних умовах жінка оцінюється як тягар, і жіночі новородки безжалісно нищать ся, — навпаки там, де розвивається шлюбний викуп за жінку, мати кілька доньок значить забезпечити собі добрий прихід і достаток. В одних обставинах навмисне нищення жіночих новородків приводить до того, що жінка стає пошукуваною здобичею, — в других мужеська людність впищується настільки, що реалізується погроза одного з старозавітних пророків: сім жінок хапають ся одного чоловіка, аби був їх паном і оборонцем.

В переважній часті становище жінок більш або менш підпорядковане чоловікови, — але в деяких обставинах, правда більш

\*) Я наведу ці погляди Вундта, як коректив наведеної вище Морганівської схеми. Вундт пише з приводу організації Тода (VII с. 366): „Легко зрозуміти, що в такій родинній спільноті спільність усякого іншого володіння переходить і на жінок, особливо коли звичайне у скотарських народів купно жінки дає привід дивитись на неї як на таке добро, котре можна міняти або дарувати. Се ті самі умови, що сприяли переходови від моногамії до полігамії. Коли при тім недостача в жінках поставить певні обмеження полігамії, як то часто буває в примітивнім стані культури, тоді з полігамією (себто многоженністю) зв'язується більш або менш широка поліандрія, і от такий характер мабуть мають і „групові подружжя“ Тода: се звиродніла моногамія, а не попередня стадія перед нею. Дещо инакше стоїть справа з т. зв. груповим подружжям у сибірських Чукчів. Тут „групове подружжя“ обіймає до десяти пар, але чоловіки сеї групи ніколи не братії. Однак і ці подружні групи очевидно не групові подружжя в звичайнім розумінню слова. Се виразно показує факт, що при тім існує звичай „левірату“. Коли умре чоловік котроїсь жінки, то його брат з іншої групи мусить її взяти. Такий левірат, самозрозуміло, можливий тільки на ґрунті моногамії, і коли такий звичай існує ще тепер, він ясно показує, що т. зв. групові подружжя Чукчів се в дійсности союз кількох родин, в котрих подружні відносини між сусупругами дещо ослабли. Се значить виродженне моногамії, а не якусь посередню форму подружжя між сумішкою і полігамією. При тім як розміри групи, так і те що чоловіки її не споріднені між собою — все дає правдоподібність, що вихідним пунктом був тут не многородинний дім, як у Тода, а союз чоловіків — відповідно більш примітивній культурі сього народу взагалі.“ Пор. ще замітки Дюркгема в L' Année soc. XI, с. 300.

виїмково, — вибивають ся жінки і на більш впливове, і навіть провідне становище, — котре піддало Бахофенови його перебільшену теорію первісної „Гівайкократії“, панування жінок. У племені Бушонго (Конго) напр. жінки засідають в державній раді, мати ватажка являєть ся першою особою в державі, і взагалі матері шанують ся більше ніж батьки, і т. д.\*). Там де чоловік пристає до родини своєї жінки, його становище зчаста буває підрядне. Подекуди він тільки навідує її як гість, але коли її живе постійно, грає в її родині часами доволі маловажну роль (протектором його сімі являєть ся брат його жінки). Роля його підіймаєть ся, коли жінка переходить до його домівки (за се він платить викуп її родині, одноразово, чи періодично: сей викуп за жінку її її дітей жінчиному родови її являєть ся прототипом пізнійшого віна). Жінка її її діти далі можуть рахувати ся в роді своєї матері але господарем в домі являєть ся чоловік, і авторитет його відповідно зростає.\*\*)

Таку саму змінність бачимо і в психологічній оцінці подружжя і родинного життя: тим часом як у одних народів родинне життя і втворенне великого потомства оцінюєть ся як велика заслуга перед племенем, перед його патронами, перед богом взагалі, — у інших подружжя і родинне життя трактуєть ся як річ доволі непевна з морального становища, яка тільки толеруєть ся, але вимагає певної експіації, певного очищення. От перегляд таких звичаїв і поглядів, зведених в коротку систему: \*\*\*)

Індивідуальне подружжя в традиціях багатьох культурних народів уважаєть ся новиною, запровадженою на початках державної організації якимсь законодавцем чи організатором. Як кожда новина, вона не подобаєть ся богам, сторожам старини. Коли на нарід спадає якась біда: пошість, голод, воєнна небезпека і т. д., вважаєть ся корисною річю організувати на якийсь час загальну сумішку, або проституцію під час якогось релігійного свята, або при храмі.

\*) Torday et Joyce, Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba (Annales du Musée du Congo belge, Bruxelles, 1911). Про деякі факти „Гівайкократії“ у Шурца, Urgeschichte der Kultur, ч. II розділ 1.

\*\*) Про ці форми залежного становища чоловіка в матриархальній родині та їх еволюцію ряд студій італійського ученого G. Mazarella, перша праця: La condizione giuridica del marito nella famiglia matriarcale, Catania, 1899, новіше резюме: Les types sociaux et le droit (Paris, Doin, 1908), де аналізуєть ся і класифікуєть ся матеріал переважно з Індонезії. Про різні форми викупу L'année sociologique XII, с. 377—8, 383 й ин.

\*\*\*) Користаю з перегляду, зробленого Ностом, в його Ethnologische Jurisprudenz, I с. 18 ді.

З еім має багато анальогій регулярно практикована підчас певних свят — весняного або літнього повороту сонця особливо, сексуальна сумішка, обмін жінок і т. д. (пор. напр. сказане вище про Ескімосів с. 108): се в'язеть ся з одного боку з бажаннем догодити тим богам, з другого входить в круг ідей анальогічних з австралійськими *intichiuma*: способів підняти продукційні сили природи.

Подекуди, щоб відвести від себе біду за шлюб, роблять ся спеціальні магічні церемонії, напр. обидва супруги сімюють шлюбну церемонію з деревом, щоб на нього відвести все недобре звязане з подружем.

Проституція часто розглядаеть ся як річ богоугодна, провадить ся під охороною храмів, окружуеть ся певною пошаною.

Тим часом як індивідуальне подруже і подружня вірність уважають ся уділом простого жіноцтва, для жінок високопоставлених, членів династії і т. д. уважають ся добрим тоном вести сексуальне життя свободне.

Вільне життя, як ми бачили, широко практикуеть ся між нежонатого молодіжю; там де ся практика вигасає або не існує взагалі, існують часом звичаї, що дівчина перше ніж віддати ся, мусить відбутн період проституції, віддати ся всьому родови і т. д. — те що сімюють ся часто в весільних обрядах, в тім числі й наших українських.

Останком сього являеть ся т. зв. *ius primaе noctis*, право старшини на всіх дівчат племенн (яке переходить потім часто на пана, поміщика і т. п.). Воно може мати одначе свій корень також в доволі широких звичаях, що порученне позбавити дівчину дівоцтва („дефльорація“) спадає на спеціальні до того управнені особи: старців, священників і т. д. або поручають ся якійсь сторонській людині (за плату), або штучно виконується старими жінками і т. д.

Всі ці звичаї стоять в різкій суперечности з пильшою категорією добре звісних нам звичаїв, які перестерігають абсолютного права чоловіка на жінку, на її чистоту, вважають невірність високо-каригідним вчинком, недодержанне дівчою чистоти ставлять в тяжку вину дівчині й цілій сімі, і т. д. Бахофенсько-морганівська школа вважала перші пережитками первісної сумішки і колективних подруж. Се одно з можливих джерел, бо поруч того бачимо впрязно і впливи парубоцьких організації, і різних релігійних поглядів (напр. дефльорація через старих чи посвячених людей по всякій правдоподібности належить до одної категорії з симуляцією шлюбу з деревом — щоб відвести гнів богів від чоловіка, і т. д.).\*)

\*) Приклади сексуального колективизму, що виростає з воєнної організації див. окрім уже вказаного вище (с. 120) ще S. G. Seligmann, *The Melaneseans of British New Guinea*, Cambridge, 1910, с. 468 і дт.

Маємо взагалі тут дуже різнородні осадки економічних, релігійних і соціальних впливів.

Щоб покінчити з ними, спинимось іще на одній стороні родоплемінного життя, а саме на становищу дітей, старих і інвалідів.

Ідея святости кожного людського життя, хочби в межах племені, не було чимсь споконвічним. Племя цінило активних членів, на котрих спочивала його безпечність і існування — мужеський елемент, в тих чи інших формах введений в його репрезентативні органи, посвячений в його релігійне і громадське життя. Ми бачили, що в порівнянні з сею мужеською людністю жінка раз-у-раз трактується як щось менше вартне, неповноцінне, і те саме треба ще в більшій мірі сказати про молодий наросток, ще не введений в ряди племені. Особливо легко важить ся життя новородків, що до котрих нема певности навіть, чи вони можуть уже вважати ся людськими істотами, чи вони користують ся тою опікою патронів племені, під котрою стоять його дорослі, введені в релігійні організації члени.

Убивання тим чи іншим способом, або викидання новородків явище широко розповсюджене, але ніяк не можна вважати його загальним — хоч аналогії йому вказують і в звірячій житю, де напр. деякі птахи викидають з гнізда новородків, коли їх вилупить ся заботою, щоб можна було всіх прогодувати. В різних кінцях світу, у різних людських племен виникає ся практика, з різних мотивів, а перед усім, очевидно з тих же, що у сих птахів: з неможливости виховати значніше потомство. Так напр. на деяких островах Океанії, з огляду на недостачу засобів для життя, ні одна жінка не мала права виховувати більше як трое дітей, решту новородків закопувано живими (Кароліни, Маріани). У Ескімосів звичайно теж додержують ся таких же обмежень. При тім, як сказано, часто побивають головно дівчат: в деяких частях Австралії побивають уже другу дівчину, в деяких третю. Як винятки відомі і такі теж місця, де побивано головно хлопців.

Але найчастіше не робить ся різниці в сім, а пильнується певного числа, чи інших вказівок, без різниці чи се буде хлопець чи дівчина: у деяких племен убивають ся всі діти народжені в перших днях місяця, у інших убивається (часом навіть і поїдається батьками) перша дитина, — чи кілька перших дітей, які народяться, і т. д.

У австралійських Кугнаї, по словам дослідників, доля дитини рішається звичайно ще перед уродженням. „Нам і так тяжко водити дітей з собою, краще ти сю дитину лиш“, каже чоловік жінці перед уродженням; дитину лишують після уродження, а сім'я переходить на інше місце.

Дослідники при тім підкреслюють, що взагалі відносини Австралійців до дітей сердечні, і смерть дитини викликає ширій жаль у батьків і цілого роду, так що така практика покидання новородків іде виключно на рахунок примусових обставин. Ото що писали про се Spenser і Gillen: „Можемо сказати загально, що за дуже малими виїмками вони добрі й уважливі до дітей, чоловіки й жінки носять їх, коли в переходах вони ослабнуть, і завсіди памятають дати їм добру пайку з усякої поживи. Але треба пригадати й те, що примітивні люде підпадають пароксізмам раптового гніву, і їм трапляеть ся, не здаючи собі справи, поводити ся з дитиною суворо. Вони не позбувають ся старих і хорих, навпаки, поводять ся з ними з особливою добротою і уділяють їм поживу, коли вони самі не можуть собі постарати“. \*)

По-друге, широко практикуєть ся побивання дітей, які народять ся у дівчат в період передшлюбного вільного життя з хлопцями. Воно широко практикуєть ся особливо там, як ми бачили, де існують парубоцькі організації; подекуди зародки штучно заморюють ся, коли ж се не вдалось зробити, побивають ся новородки. Так само часто стрічаєть ся звичай, що новородка ховають разом з матір'ю, коли вона умре при породі. У всіх сих звичаях, очевидно, в основі лежить ідея, що дитина, яка не має забезпеченої родинної опіки, не має чого мучитись, — але до сього прилучають ся потім різні додаткові мотиви.

Третя категорія сього явища впливає з психологічних, або релігійних мотивів. Сюди належать доволі розповсюдені звичаї побивання новородків з якими небудь аномальностями тіла. Такі діти вважають ся обмінчатами, породженнями злих і ворожих істот, небезпечними і шкідливими — взагалі, або спеціально сій родині. Через те їх або вбивають, або викидають, щоб спекати ся біди; наймякша форма, яка впроблюєть ся з поступами гуманности — се віддавання дитини в инший рід чи сімю, яка її приймає за свою (припускаєть ся, що нещасте, яке мало спасти з дитиною на її родину, не має сили для иньшої сімі). До такої небезпечної категорії часто попадають і близнята — хоч буває і навпаки, що їх уважають дитьми якоїсь вищої категорії.

З категорією прирощених калік змішують ся взагалі слабосилі діти, які нищать ся чи як не житєздатні, чи теж як сумнівного і небезпечного походження ества. Такі звичаї стрічають ся і у народів уже доволі цивілізованих; були вони у Греків і Римлян, Німців і Словян.

Доволі розповсюдені одначе обмеження права батьків в сім праві морити або викидати своїх дітей. Напр. доволі часто признаєть ся, що дитину можна вбити чи викинути тільки безпосередно після народин:

\*) The native tribes, с. 50—1.

перше ніж батько візьме її в руки, мати нагодує або побачить, або перше ніж дадуть дитини імя (що являєть ся немов формальним прийнятем до роду), і т. л. \*)

Але і пізнійше, хоч і не так уже безоглядно, жите дітей жертвуєть ся з легким серцем в викуп дорослих від божого гніву, чи якоїсь небезпеки. Ріжні форми жертвування дітьми (власними) звісні у ріжних народів, особливо семітських — Євреїв, Філікіян й ин. Входить в перегляд всіх таких релігійно-псіхологічних концепцій, які уводять сей звичай в рамці ріжних пізнійших, більше розвинених культів, ріжних форм викупу, символізації первісної зовсім реальної жертви, не лежить в кругу наших завдань — про се можна знайти дані в літературі, присвяченій „позитивному культуви“ і жертвам зокрема.

З тих же мотивів, що побиванне або викиданне дітей, які обтяжують сімю, або не можуть рахувати на родинну опіку, очевидно, практикуєть ся побиванне або облишення на смерть хорих і старих членів сімї. Цього також не можна вважати явищем універсальним, але воно теж стрічаєть ся широко, в ріжних племенах і культурах — між иньшим і у нас на Україні по словам деяких етнологів воно практикувало ся в ріжних глухих кутах, до недавнього часу — в виді викидання на безлюдні місця, або облишення в незамешканій хаті, на голодну смерть. Перекази про се зібрала свого часу п. Липвинова-Бартош в Клівській Старині; обробив їх пок. Коцюбинський (в своїм оповіданню „Що записано в книгу життя“). Се взагалі найпростійша форма, котрою племя позбуваєть ся таких зайвих і обтяжливих для нього членів. Лопарі і досі покидають на стойбищах старих і хорих та йдуть собі далі. У иньших арктичних племен, так як і у багатьох иньших народів практикуєть ся побиванне старих; воно настільки вважаєть ся фактом нормальним, що старі, по словам дослідників, часом просять навіть самі, щоб їх побили і тим зняли з них тяготу життя та прискорили перехід до лекшого, загробного світу. Добрий звичай старим самим кінчати жите, не чекаючи природної смерті, признавав ся ріжними цивілізованими народами — Арійцями Індії,<sup>6</sup> Римлянами, германськими племенами. Дико виглядає для нас звичай деяких племен поїдати своїх старих. Але ми мусимо зрозуміти се не з становища чисто утилітарного (хоч Геродот і оповідає про одно індійське племя, що воно поїдало своїх

\*) Матеріал в старих працях Н. Ploss, *Das Kind im Brauch und Sitte der Völker*, Stuttgart 1876, і *Das kleine Kind vom Tragbett bis zum ersten Schritt*, 1884. S. Steinmetz, *Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bei den Naturvölkern* (Zeitschr. f. Sozialwissensch., I., 1898). E. Westermarck, *The origin and development of the moral ideas*, 1908 (шиж. пер.: *Ursprung u. Entwicklung der Moralbegriffe*, 2 вид. 1913).



старших людей завчасу, поки їх мясо було ще щось варте, і деякі натягн в таким напрямі стрічають ся і про деякі з нинішніх примітивних племен). Корні сього звичаю релігійні, чи містичні, по теперішньому кажучи: поїдаючи своїх старших родичів,\*) їх одноплеменики тим способом сподівають ся присвоїти собі їх мудрість, досвід і т. д.\*\*)

Але оцінка сих прикмет подекуди робить кінець кінцем ґрунтовний переверот в долі старих. Їх перестають оцінювати як зайвий тягар племені, навпаки починають дорожити їх присутністю. Люде, котрі в тяжких умовах примітивного життя ухитрились дожити старости, очевидно або визначались справді не аби якою практичною мудрістю, або користали ся ласкою фортуни, чи то — в понятях їх соплеменників — ласкою богів. Коли се усвідомлюєть ся відповідно — самими старими людьми перед усім, виникають понятя про ту користь, яку вони можуть давати племені, чи своїми мудрими порадами і досвідом, чи своїм заступництвом перед богами. Розвій релігійних поглядів і культових практик, очевидно, має в тим величезне значінне; ми бачили і побачимо ще старих людей в ролях інструкторів при посвяченнях, в усякого роду культових церемоніях, як людей не тільки досвідчених в сих справах, але і найбільш наділених божеською протекцією: вони переводять ріжні ризиковані операції, які можуть стягнути гнів богів — вони ще найбільше мають надії, що їм се уїде. Старим можна їсти тотемного звіря або рослину — чого не можуть собі дозволити пньші, і т. д.

В результаті або поодинокі старці вибпвають ся на почесні становища волхвів і старців, або цілою категорією творять вищу поколінну верству, як ми бачили у австралійських племен, і стрічаємо також в ріжних пньших кутах — напр. у ріжних неґрських племен Судана і Зах. Африки (особливо у племені Кгу). Верства старих людей при тим являеть ся правлящого клясою, яка править ціла або з-поміж себе вибирає ватажка, чи старшину (див. низше с. 220).

Але тим часом як у одних племені вони доволі рано виходять таким чином на верх і становлять оден з елементів нової аристократії, у пньших далі і до нинішнього дня трактують їх як неужиток і без жалю викидають („сажають на лубок“). Ще оден з прикладів повного розходження соціальних фактів під складними впливами бутя і їх переломлення в психологічній сфері.

\*) Їх старість одначе буває дуже релятивна; напр. на о. Фіджі подорожники не застали людей старших за 40 літ: все старше було поїдено.

\*\*) На сю тему новіша праця: J. C. Salos, Los Indios Caribes, estudio sobre el origen del mito de la antropofagia, Barcelona, Athenea 1920. Старша література вказана у Вестермарка, The origin of moral ideas, II.

## Племінно-родова організація та її розклад.

Племя і рід: взірці організації (Індіане Північної Америки). Під впливом описаних обставин: скуплення людности, змін в господарстві, неустанної сусідської війни й потреби оборони, звязаних з тим організаційних заходів серед мужеської людности і змін в відносинах сексуальних і подружних, нових ідей споріднення, спільного культу і регламентації відносин, які з того виникають, — складається організація племені: перетворення людських скупин в організоване племя. Оглянувши в попередній частині ті тенденції і фактори, які вели до сеї племінної консолідації, нам випадає тепер приглянути ся організації, яка виникає в результаті їх впливів, а взірцем для того візьмемо племена індіанські. Завдяки студіям Морґана над організацією племені і родів у Ірокезів і інших індіанських племен вони давно стали клясичним взірцем родово-племінної організації й справді дають дуже добрий образ високо розвинутого племені, який гарно освітлює результати сього консолідаційного і організаційного процесу.

Наперед одначе одна загальна справа. Ми повинні мати на увазі, що в безконечно довгій періоді племінного життя, яке у деяких народів, очевидно, тягнулось багато тисяч літ, процес формовання і переформування племінного складання, розсіяння і нового складання — диференціації племені в родових групах і інтеграції родових груп в племінній організації, повторявся, очевидно, не раз, а може й кілька разів. В сих флюктуаціях або чергуваннях то одної то другої тенденції і в тих формах, в яких розвивав ся сеї процес, виявляється багато одностайності і ритмічності, або того що називають соціологи — „законовності“,\*) і відповідно до переваги тої чи сеї тенденції об'єднання чи відокремлювання різні дослідники кладуть в сім процесі натиск то на одну то на другу сторону його. Одні бачить перед усім процес диференційний — розкладання племені на половини (кляси або фратрії), сих поло-

\*) От як висловлюється Вундт (Völkerpsych. VII с. 425). „Безсумнівно, все що ми можемо взяти з етнологічних даних і потвердити історичною традицією, робить вражіння несводівано великої і в усім важливішій (при певних відхиленнях в другорядних пунктах) одностайної заковности (чи закономірности, Gesetzmässigkeit). Можна навіть додати, що по всьому судячи, ся закономірність ніколи не буда більша як у сім довгій періоді, що по нашим дотеперішнім міркуванням обіймає найбільшу частину приступної нам історії людства.“

вин на роди і вже потім формування цих родів під впливом усіх вище зазначених біологічних, економічних і психологічних факторів. Інші наголошують на процес консолідаційний — об'єднання племінних клітин-родів в класах, племенах і племінних союзах — так як просліджував цей процес у своїй класичній праці Морган.

Ставити різко формально це питання, що було раніше: племя чи рід, властиво не багато більше раціонально, ніж звичне питання, що старше — курка чи яйце? В довгій процесі племінного життя, в пертубаціях чинених розселеннями, переселеннями і війнами, з родів витворювались племена, і з племінної маси виходили роди. Але в первісній еволюційній процесі, — так якби ми могли його собі теоретично уявити, правдоподібно паралельно формувались, з аморфних людських скупин, і менші скупини-роди, і ширші організації-племена, як будучі об'єднання родів. Се, в сумі, дві сторони одного й того ж організаційного процесу. Отже зазначивши ті окремі категорії його, які вели до витворення цих форм, ми тепер приглянемося тим кінцевим результатам, до яких приводив цей процес, в виді вивної розвинутої і організованого племені, зложеного з таких же організованих родів, об'єднаних в групах або класах (т. зв. фратріях), щоб потім перейти до тих процесів, які в дальшій розвою вели до розкладу цієї родово-племінної системи.

Індійські племена, в тім часі як їх застали європейські пересельці, мали високо розвинуту племінну організацію, яка однак — з винятком Мексики і Перу, не перейшла в стадію класової держави. Людність була згрупована в племенах, кожде займало певну територію, мало окреме племінне ім'я і свій окремий діалект, який відрізняв його від інших споріднених племен і об'єднував належні до нього роди.

Територію, ім'я і окремий діалект Морган і уважає першими прикметами племені, які звичайно покривали себе обопільно: до племені звичайно належали всі Індіанці, які говорили певним діалектом, і тільки ті які ним говорили, і займали окрему, збиту територію. Власне це об'єднання в збитій, відокремленій масі на певній території й приводить до утворення на цій же території, в рамках її племені, окремого діалекту. Виняток, де в складі племені стрічаються роди з іншим діалектом, трапляються рідко, і вони пояснюються певними випадковими причинами: підбосом або приєднанням якогось підупалоного племені, котре не могло далі вести самостійного існування і впрошувалося в прийми й протекцію до нього сильнішого.

Звичайно ж племя становить продукт природного розросту: розмножувалася людність, завдяки добрим продовольчим умовам, розширяла свою територію, або з інших причин віддалялася від свого по-

чаткового племінного центра, і через се віддаленнє жите починало у неї розвиватись самостійно, мова набирала відмінних прикмет, творивсь окремиї діалект, „і тим закінчувалось формування в окреме племя“. Невважаючи, що територія сих розселенців граничила з старими осадами, вони ставали окремим і незалежним племенем, яке одначе часто і довго задержувало память свого споріднення з початковим племенем і підтримувало з ним звязки в інтересах самооборони против сторонніх неприятели. Але й там де щезла ся память, подібність діалектів і спільні ймення тотемних родів дають змогу доволі певно вислідити початкову племінну звязь.

Група альгонкинських племен Верхнього озера може послужити за ілюстрацію сього процесу. Оджібуї, Отави і Потаватами колись творили одно племя, що сиділо на устю Верхнього озера. Оджібуї репрезентували первісне племя, що зісталось на старих оселях, і два иньші племена називали їх „старшими братами“. В середині XVII в., коли викрито се племя, воно займало обидва береги Верхнього озера і річки св. Марії до Гурона; се була одна з найбогатших в Америці околиць, на рибу і дичину, що становили головну поживу сього племени, яке не сіяло ні кукурудзи ні иньших рослин. Завдяки достаткови поживи тутешня людність дуже розмножалась і від часу до часу висилала цілі орди виселенців, які перетворюались в осібні племена. Так Отави носили назву „підстарших братів“, сиділи з початку мабуть на р. Отаві, потім поширили ся на велику територію. Потаватами сиділи на пограничу горішнього Мічігану і Вісконсіну і звались „молодшими братами“. Між сими трьома племенами існував союз для спільної оборони і наступу — звисний під назвою „Отавського союзу“. Спільні назви тотемних родів в усіх трьох племенах і яzikові подібности потверджують їх спільне походження.

Розселення і переселення витворювали велике роздроблення племен. Середню великість племен Морган приймає коло двох тисяч: найбільші племена Півн. Америки мали до 25 тис. душ.

„Територія племени складала ся з тої області, яку воно замешкувало, і з доохрестної країни, скільки її племя вживало для ловецтва і рибальства й могло обороняти від нападів иньших племен. За сею країною був іще простір нейтральної землі, що відділював племя від його найблизших сусідів — на нього не претендувала ні одна сторона. Був він більший, коли обидва племена говорили ріжними мовами (отже не почували себе спорідненими), і меньший — коли вони говорили діалектом тої самої мови. Ся так недокладно означена територія, однаково — велика чи мала, була володіннем племени, що признавалось иньшими племенами й оборонялось ним самим.“

Імена, якими з часом означалися племена, дуже часто мали характер випадковий, вказуючи або якусь прикмету їх життя або місце їх пробування, в дуже загальній формі („нарід прибережний“, „нарід горішній“ — по ріці, „гірняки“ — від гори, і т. д., подібно до наших народніх призвищ).

Дуже часто ці назви, з якими племена ставали звісними, ними самими не вживались, а були вони так названі сусідами — явище також добре звісне і у нас (пор. вище с. 90).

В середині племи складалося з родів, які Морґан називав латинського назвою *gens*, відкидаючи термін „тотем“, запропонований ранішніми дослідниками (Schoolcraft). Самі Індіанці, очевидно, не мають для цього впробеної назви: роди називаються іменами тих предметів (звірят, звичайно), які служать їх тотемом („символом“ або „знаком“, як толкує його Морґан). Таких родів буває в різних племенах різно: найменше число, знає Морґанови — три роди в племені, найбільше по-над двадцять (у Оджібуїв він знав 23 тотеми, але не був певен, чи се повне число їх). Найчастіше бувало від п'яти до десяти родів в племені. Відповідно великості племені і числу родів скількість людей одного тотему вагалася між соткою й тисячкою, бувало більше і менше того.

З часом одні тотеми зводять ся і зникають, иньші розмножують ся і з них вилучають ся нові. Тим пояснюється, що в племенах спільного походження з часом з'являються тільки деякі спільні тотеми, а прибувають иньші, відмінні. У п'яти племен Ірокезів спільного початкового походження було тільки три спільні тотеми, які були у всіх 5 племенах: вовка, медвіда і черепахи. Племена Онеїдів і Могавків з сих лише трьох тотемів і складались. Племена Сенека, Каюґа і Онондаґа мали ще спільні три тотеми: бобра, оленя і кулика; крім того у Сенеків були ще тотеми чаплі і сокола, у Каюґів угря і сокола, у Онондаґів угря і мяча. Шесте племя, прийняте пізніше до ірокезького союзу — Тускарори, п'яшого походження, мало вісім тотемів, з них чотири ясно показували розділ первісних двох на дві половини: сірого і жовтого вовка, великої й малої черепахи, иньші чотири були: медведя, бобра, кулика й угря.

Всі члени рода вважають ся між собою рідними, потомками одного батька або матери, — відповідно до того, чи діти рахують ся до роду батька або до роду матери. Вірування про походження від тотемного звіря не звернули на себе уваги Морґана і він принотував їх тільки в деяких родах, — вище було показано, що первісна ідея спільного походження звичайно звязується з предком звірячим.

Рахунки по батьку і по матері існують між Індіанцями поруч себе: в одних племенах батьківська, в других материнська система, але материнська частіша. Відповідно до того в роді зістаєть ся або жіноча або мужеська половина потомства. Коли се рід матері, то потомство чоловіків з сього роду буде пораховане в родах їх жінок, і в данім роді зістануть ся тільки жінки, їх доньки і так далі: „рід складаєть ся з гіпотетичної матері, її дітей і дітей її жіночого потомства, і продовжуєть ся так без перерви в жіночій лінії.“ Коли ж племя веде рахунок споріднення по батьку то він складаєть ся з самого мужеського потомства гіпотетичного предка — так як складають ся нинішні фамільні генеалогії.

Женити ся в своїм роді не можна, роди абсолютно екзогамні, і сі три моменти Морґан і вважав рішачючими для існування роду: ідея споріднення, рахунок по матері і виключення женячки в роді.\*)

З сеї ідеї споріднення виникає спільний культ (котрим Морґан мало займав ся — се було ділом пізніших дослідників\*\*) і охорона родом своїх членів. „Права і обовязки“ індіанського роду Морґан збирає в такі категорії, акі я повторю в тім самім порядку, як їх подає він (головно на основі ірокезької практики): Рід вибирає своїх сахемів (старців) і ватажків (воєнних) і має право їх відставляти. Уряд сахема був звичайно наслідний, на вакансію помершого вибиравсь або його брат, або сестринич (бо сини і братаничі при матернім рахунку попадали в иньші роди). Ватажки вибирали ся за особисті заслуги, число їх бувало змінне. Вони проводили в воєнних підприємствах, але взагалі особливого авторитету не мали. Сахеми до воєнної справи не мішались, уважались рангою старше від ватажків, хоч теж мали чисто моральний авторитет. В роді бувало їх тільки по одному, ватажків по кілька: на вісім тотемів Сенека, з людністю коло трьох тисяч, бувало, по словам

\*) „Рід починав своє існування, коли сформувались сі три підстави: кровний звязок, безпосередня генеалогія через походження по матері і заборона женячки в середині роду. Послідовно слідячи за ідеєю роду, треба прийняти, як природний наслідок формування парних родів, — тому що діти чоловіка мусіли виключати ся (з материнних родів), і організування обох класів потомства було неможуче. Зі входом в жите двох родів в однім часі сей результат осягав ся відразу: чоловіки й жінки одного роду могли женити ся з жінками й чоловіками другого, а діти, що зачисляли ся до роду своєї матері, ділили ся б між обома родами“ (с. 58). На сій підставі й Вундт приймає поділ племені з самого початку на дві половини. Але се занадто схематичний, занадто теоретичний вивід: в генетичнім розвитку початки племені мабуть старші від регламентації подружа.

\*\*) Про релігійні організації племені Сенека, до котрого належав сам Морґан, спеціальна праця: A. C. Parker, Secret medicine societies of the Seneca (Americ. Anthropol. 1909).

Моргана коло 60 ватажків. Оскільки рід їх не відставляв від уряду, і сахеми і ватажки зіставались на своїм уряді до віку.

Рід наслідує майно по своїх померших членах, в міру того як впробляють ся поняття власности: все те, на що нема індивідуального права, само-зрозуміло лішаєть ся в спільнім володінню роду. Коли член роду виходив до иньшого села, орні ґрунти, городи чи житло його зіставали ся родови: виходець не міг передати на них прав чужинцеви.

Рід дає поміч і опіку своїм членам і обстоєє їх права. Він вступає местником за вбитого чи покаліченого свого члена, і коли переговори про мирне поладженне справи не доводять до кінця, вибирає местників, котрим поручає пімсту. Навпаки, коли членови трапить ся нещасте вбити когось з племенн, рід стараєть ся охоронити його від пімсти, поладити справу, помагає йому сплатити викуп за голову, або складаєть ся на сей викуп. Помагає своїм членам в видатках звязаних з женячкою, прогодовує їх підчас ритуальної жалоби, коли члени сімі, стративши брата або сина, якийсь час не можуть займатися ніяким промислом на свій прожиток.

Рід має свої імена, котрими наділяє своїх членів — новородків, адоптованих, і в тих моментах, коли член роду мусить змінити своє імя: при переході з одної поколінної класи до другої (з дитинства до порубоцтва, з мужеського віку до старости — як де було прийнято) і з переходом на уряд, чи з виходом з уряду, і т. д. Ві такі надання і зміни імени оповіщають ся на зборах тотему, й приймають ся ними до відома. Імя часом позначаєть ся комусь до иньшого тотему, але з смертю обдарованого повертаєть ся назад до своєю тотему. Все се зрозуміло з становища понять про магічне значінне імени, які в сій стадії релігійного світогляду сплітають ся з тотемними ідеями.

Рід, як ясно з сього, оден має право наділяти сторонніх людей членськими правами, себто адоптувати його до свого тотему.

Все се тичить ся вже релігійного життя, котрим рід живе дуже сильно, тільки Морган досить мало ним займав ся, а ми про сю форму родового життя говорили вже вище. Морган коротко згадує про різні свята племен, котрими завідували спеціальні „сторожі віри“, вибрані родом, з чоловіків і жінок. Сі „сторожі віри“ визначали дні свят і займались усякими приготуваннями по своїй спеціальности — чоловіки й жінки, вони виконували функції жерців (котрих тут не було окремо) і споряжали святочні пири, які були головним змістом сих свят.

Рід мав своє окреме місце похоронів, там де існували спільні племінні кладовища. Таке кладовище було відомо Морганови у Тускарорів, уже по тім як вони стали християнами: членів тотему ховали

в однім ряді, — іде ряд тотему бобра, потім два ряди медведя, ряд сірого вовка, і т. д. Там де був звичай збирати кости небіжчиків, звичайно кости членів одного роду збирали ся в однім гробівці. При похоронах свого члена всі сородичі несуть жалобу, а активні ролі в похоронній церемонії розділяють ся між членами інших родів племені — як де прийнято.

Править справами роду збір його членів — в нім беруть участь чоловіки й жінки. Він контролює склад свого роду — наділяє іменнями своїх членів, адоптує сторонніх. Вибирає своїх урядників — сахема, ватажків і сторожів віри,<sup>9</sup> і має право їх відставляти. Рішає всі біжучі справи свого роду і через свого сахема приймає участь в рішеннях племені, на племінних зборах.

Посередню організаційну ступінь між родом і племенем становлять ті групи, які Морган зве грецьким терміном фратрії. Ми мали нагоду познайомити ся з ними у австралійських племен, де вони мають більш реальне значіння — як екзогамні групи тотемів: члени родів, які належали до одної „фратрії“ (чи „кляси“), могли женити ся в усіх чи в деяких означених родах другої фратрії, а в своїй фратрії — ні.

У американських Індіан ся заборона зісталась тільки місцями, у інших племен лишилась память про сю ролю груп чи фратрій, але в життю вони затратили ся значіння, і зістались пережитки їх головно в сфері релігійній, котрі Морган і постарав ся зібрати, головно серед ірокезьких племен. У Сенека кожда з двох фратрій мала свою релігійну корпорацію, яка сповияла певні релігійні обряди. Коли вмирає якийсь визначний член роду, його фратрія в цілім несе жалобу, а друга фратрія приймає на себе виконання всіх похоронних церемоній. Спортові гри (гру в мяч) фратрія веде против фратрії. В засіданнях племінної ради сахема і ватажки фратрії засідають окремо і творять немов окрему корпорацію. При обсадженню уряду сахема друга фратрія має право veto. Коли станеть ся убійство між членами двох різних фратрій, пошкодовані звертають ся до своєї фратрії, і обидві фратрії старають ся поладнати справу своїми переговорами.

В сих звичаях доволі ясно виступає первісна роля сих „фратрій“ як двох половин племінної скупини. Сенека переказують, що тотемі медвіда й оленя були найстарші і всі інші пішли від них через поділ. Кождий Сенека говорячи про членів своєї „фратрії“ зве їх братами, а членів другої фратрії — своїми „братами в первих“. Більш ніж у Ірокезів поглибивсь і обріс ріжною символікою поділ на „фратрії“ у Омага. Одна фратрія представляє собою сили дня, неба, полудня, елемент мужеський: друга ночи, землі, півночі, елемент жіночий: ролі



в ритуалі розділюють ся між ними відповідно сьому, і як всяке жите і всякий рух уявляєть ся як заплідненне земної-жіночої стихії стихією небесною-мужеською, — відповідної ваги набирає співділанне фратрій. За-разом одначе виступає досить різко й їх антогонізм. Пять родів одной й пять родів другої виступають у всім як дві сторони. Табор різко розділюєть ся на сі дві половини, й членови одной фратрії небезпечно одинцем, без товариства переступати ту ідеальну лінію, яка ділить обидві половини. В усяких церемоніях, парадах, забавах члени виступають з своєю фратрією (Dorsey, Fletcher, La Flesche).

У деяких племен фратрії заховали своє тотемне імя, котре очевидно було тотемним іменем основного роду. Напр. у Тлінкітів є дві фратрії і в них такі роди :

фратрія вовка : медвідь, орел, дельфін, акула, вирок ;

фратрія крука : жаба, гусак, морський лев, пугач, лосось.

Очевидно, кажу, сі назви фратрій се тотемні назви початкових двох родів, з котрих вийшли иньші роди, і память про їх приналежність до двох екзогамних родів зістала ся в екзогамії фратрій, яка у сих Тлінкітів додержуєть ся й досі. Релігійна і юридична спільність фратрії се пережиток релігійної й юридичної спільности тотему, з котрого вона вийшла.

Трапляють ся, хоч і рідше, племена з трома фратрійними групами.

Як організаційні моменти, котрими племя об'єднує свої роди, окрім території, мови і спільного імени, вказаних вище, Морган підносить знов таки спільний культ, релігійні обряди, гри і свята, які племя справляло кожде окремо від иньших.

Далі — право племені затверджувати сахемів і ватажків, вибраних родом, і право відставляти їх. З огляду, що сі сахемі і ватажки засідали в раді старшин племені, зовсім натурально, що ся рада рахувала за собого право потверджувати чи проголошувати нововибраних, котрих вона приймала до себе, і виключати і скидати з уряду тих, кого вона не хотіла мати.

Незалежно від того сама по собі рада старшин являлась незвичайно важним організаційним моментом в життю племені. Засідання її були відкриті, кождий член племені, в тім числі й жінки (через оратора) могли забирати слово ; але рішали тільки старшини — сахемі й ватажки. Раді належало право проголошувати війну і зампрятти, вести переговори. Й укладати союзи з иньшими племенами (оскільки з якимсь племенем не було спеціально проголошеного союзу, відносини між ними вважались воєнними, і тому кождий з власної ініціативи міг організувати напад на чужинців, не питаючись ради старшин, ані зголошуючись до неї)

Рішення в радах Ірокезів мусіли прийматись одногосно; про інші народи Морґан не мав відомостей.

У деяких племен був старший сахем для цілого племені, який репрезентував все плем'я, особливо в моментах, коли ціла рада не могла виступити. Близьких відомостей про сей уряд Морґан ніяких не міг дати, крім загальної замітки, що власть сього головного сахема була дуже малá і не мала езекутивні.

Нарешті, племена спільного походження, як сказанс, об'єднувалися в союзи й ліги для спільної оборони. Морґанови були звівні, крім союзу Ірокезів — найбільше вироблені з сих організацій і детально ним вистудіовані, союз п'яти племен Крік, трьох племен Отава, ліга „семи радних огнів“ Дакота, союз семи громад Мокі в Новім Мексіку і союз трьох племен мексіканських Ацтеків. Він припускав що у „сільських Індіан“, які живуть громадами (pueblo), такі союзи були особливо часто практиковані.

Але взагалі треба сказати, що ці племінні союзи мало по собі лишили слідів, окрім союзу Ацтеків — про котрий одначе приходить ся вловлювати доволі непевні й загальні відомости у старих істориків Мексіки, та союзу Ірокезів, завязаного, по їх рахункам, за 150 або 200 літ до приходу білих, себ-то десь в XV в.,\*) полумітичним героєм Гейовентою (Гайаватою) і його товаришем Даґеноведою. З того часу він удержав ся в уживанню до нинішньої доби. (Його традиції були поетично оброблені Льюїсфелом в звівній поемі „Гаявата“).

Се була гарно організована федерація п'яти ірокезьких племен, представлена федеральною радою з п'ятдесяти сахемів (властиво 48, бо два місця: самих Гейовенти й Даґеноведи зіставались незайнятими), зафіксованих в певних числах за поодинокими племенами. Сам Морґан уважав сю федеральну організацію явищем винятковим, і таким вона була дійсно.

Ми мусимо пам'ятати, що племінний устрій Індіан представляє максимум того, чого дійшло жите племені в своїм розвитку, не зазнавши розкладової сили тих процесів, які у інших народів виростали скорше чи пізнійше поза рамці племінного і родового устрою й розв'язували його.

Тим часом як у деяких племен слабкість організаційного процесу задержала і законсервувала племінні групи в майже неорганізованих

---

\*) По відомостях Морґана „викрито“ Ірокезів в 1608 р., відповідно до того завязання союзу припадало б на першу або на другу половину XV в. — але історія і хронологія його завязання, як бачимо, дуже неясно представляла ся самим Ірокезам.

формах, втім роді як у пількомайських Індіан або у Ескімосів\*), так у цих північно-американських Індіан організаційний процес племенного життя дійшов до найвищих форм політичної організації, не вийшовши з рамок племені. Ірокези дають нам класичний взірець федеративної держави в цих племенних рамках. Вище ми підчеркували (с. 91, 136), що всі атрибути правової держави, які мислять ся звичайно виключно тільки як атрибути держави класової, ми бачимо вже в житті племені. В ґрунті річи воно являеть ся також державою, котра, розуміеть ся, в порівнянню з сучасною державою має форми невироблені, державний апарат тільки в зародках, — але властиво не багато лишаеть ся позаду від примітивних деспотій з класовою диференціацією, які підводять ся під категорію примітивної держави. Але про північно-американські племенні організації можна сказати далеко більше: вони своєю організацією стоять далеко вище від примітивних класових держав. Між ірокезькою федерацією і нижніми федераціями республік властиво не можна вказати ніяких різниць, які б могли дати право вважати сю племенну федерацію типом принципіально нижшим в порівнянню з аналогічними державно-класовими організаціями. Можна сміло сказати, що коли б не було європейської колонізації, яка кінець кінцем позбавила суверенности їх федерацію, Ірокези мали б усяку підставу домагатись, щоб їх федерація була прийнята до Ліги Націй, сього найвищого щабля сучасної правно-державної мисли.

Але як уже се було сказано, і я ще раз се повторюю: такій органічній, можна сказати — ідеальній розвії родово-племенної організації, яку ми бачимо у північних Індіан, спеціально у Ірокезів, був власне явищем винятковим, як чистий тип такого розвитку. В родово-племенній побуті інших народів, культурних і примітивних, ми стрічаємо здебільшого ті самі форми позитя що у Ірокезів: родові групи, звязані ідеєю спільного походження, спільним культом і спільними традиціями (родові герої, свята, кладовища), спільними маєтковими правами (участь в майні і наслідування), родовою екзогамією і племенною ендогамією (подружа в межах племені, але поза своїм родом), об'єднаннем родової старшини в певних спільних органах племені, культовою і культурною звязею свого племені (спільність мови, традицій, імени, обрядів і культів) — з чим звичайно звязуєть ся володінне певною територією. Ми бачили сі елементи у різних примітивних народів і ще побачимо їх, коли будемо говорити про перехід з родово-племенної стадії до стадії класово-державної, у різ-

---

\*) Прошу рахуватись одначе з зазначеною вище можливістю, що тут може бути і регресія колишніх більш організованих форм племенного життя (с. 92—3).

них культурних народів: Греків, Римлян, Германців, Словян, Арів, Семітів, Китайців, і т. д.

Але як народи примітивні здебільшого не вміли розвинути родово-племінну організацію в таку повну систему як Ірокези, і вона зісталась недорозвинутою, або впроджувалась в деспотію, — так ці культурні народи теж звичайно не доходили до останніх меж родово-племінної організації, тому що соціальний процес розвивавсь у них буйніше, і різні диференціальні тенденції, виходячи з рамиць родового і племінного побуту, розвалювали його скорше, ніж він дійшов до останніх своїх організаційних можливостей.

У одних був то переважно економічний процес — розвій оселого, хліборобського господарства, розвій власності й економічних нерівностей, нагромадження засобів, розвиток обміну і витворення на тім ґрунті економічних клас. У других переважну роль відіграла воєнна енергія племені, підбій, невільництво, утворення воєної аристократії й влади воєнних ватажків. У третіх прискорило сей процес життя релігійне. Розклад роду часто був довершений розвитком патріархальної родини, ширших родин (задруг) і територіальної громади.

У індійських племен, видимо, ці процеси були слабші, й тому родо-племінна організація скріпила ся й устояла ся, дійшовши у Ірокезів таких високих політичних форм, до яких інші народи доходили тільки довгим розвитком держави класової.

**Війна та її впливи.** Потребу збройної оборони і забезпечення безпечности ми одмітили вище між тими факторами, які вели до консолідації людських скупки і організації їх в племена, до витворення покоління верств і сепарації мужеського елемента в інтересах розвитку більшої активності, і т. д.

Але ще більшу роль війна та її наслідки відіграють в процесі розкладу і виродження родово-племінного життя, і тому тут, починаючи огляд тих процесів, які розкладали первісну племінну солідарність, оглянемо ми роль війни в соціальному життю людства на сих ступенях його розвитку. Побачимо і безпосередні її впливи, і посередні — через ті пертурбації, які вносить вона в інші сторони племінного життя, як напр. в економічну його сферу, пригтовлюючи розклад і виродження племінного укладу.

В племінному життю війна явище постійне, хроничне. Морґан схарактеризував його короткими і влучними словами, що „в теорії“ кожде індійське плем'я рахувало ся в стані війни з кождим іншим, з котрим воно не уложило спеціального трактату“ (с. 100). Отже мир був явищем спеціальним і винятковим, війна станом нормальним, і се дійсно явище за-

гальне — чи то в нашім старім племіннім житю, де племена неустанно „бяху обидими иньими окольними“, чи то у ріжних сучасних пняько-культурних народів, коли вони виходять з примітивного розсіяння й починають збивати ся в купи. В зовсім примітивнім розсіяню такої постійної ворожнечі нема: рідкість залюднення, соціально відчуження, незначність зносин зводили конфлікти до мінімуму. Натомість в племіннім ґрупованню ворожнеча ґрупи являєть ся дуже звичайним атрибутом. „Кожде се село являєть ся окремою державою, і звичайно сусідне село — його ворогом,“ характеризує мелянезійські відносини Тіленіус.\*)

Працюючи над внутрішнім замиренням у себе в середині, племя паралельно з тим замикаєть ся від усього що зістаєть ся по за його рамцями: вносить на свої межі всі елементи недовіря, відчуження і ворожнечі, які кінець кінцем витворюють сю атмосферу хроничного ворогування, яка окружує племя. Член племени чує себе безпечним, захищеним родо-племінною солідарністю у себе відома. Він не допускає можливости скривдити чимсь соплеменника, обманути його, присвоїти щось що йому не належить, і сам певен того, що нішо таке не стріне його тут. Але супроти чужоплеменника він все вважає собі дозволеним — і сам від нього всього мусить боятись. Виходячи за межу свое племінної території він уже виставлений на всяку небезпеку. Правда, за його кривду або голову племя буде містити, се оден з перших принципів племінної солідарности — охорона і шмста за своїх членів. Але в міжплемінних рахунках, які зводять ся на його межах, звичайно і без того єсть уже факти, за котрі члени племени вважають себе покликаними до шмсти.

Се не тільки убійства реальні, але й усякі підозріння, що чуже племя тим чи иньшим способом шкодить, чарує: напр. того чи иньшого члена воно привело до смерти своїми чарами; в примітивних понятях смерть зістаєть ся довго явищем сверх-природним, результатом якихось магічних штук, в котрих підозрівають ся вороги. Дальше — інциденти з умичками, котра теж вийшла тепер за межі племени. Факти утечі на територію чужого племени жінок, котрим тяжко приходилось від чоловіків. Нарушення ловецького права, переходи племінної території чужими ловцями, викраденне з пастки дичини або риби з верші, попсованне приряду, чи крадіж яких небудь цікавих ловецьких чи иньших зварядів чи зброї — все се витворює ґрунт для неустанної ворожнечі, в котру потім вливаєть ся вже і воевничість, жадоба війни, вихована мужеськими організаціями, інститутом ватажківства, і т. ин. Сама енергія, яка збираєть ся в сих організаціях, шукає свого виходу в дрібній межиплемінній війні, „малій війні“, чи ворогуванню (Fehde), які її називають соціо-

\*) Ethnographische Ergebnisse (с. 126).

льогі, — тому що „війна“ для цього стану занадто гучна назва. Війна викликає ідею чогось організованого, плянового, тим часом як тут іде скорше про сусідську колотнечу й ворожнечу в стилю „Кайдашевої Сімі“, тільки в ширшій розмірі, але теж в формах звичайно більше шумливих, ніж кривавих.

Клясичну ілюстрацію її дає Норденскіюльд в своїх начерках індіанського життя Полуд. Америки :

„Причиною війн між туземними племенами звичайно буває рибальство і добичництво. Одно плем'я перегорожує ріку, так що риба не доходить до місць полюву другого племені, тоді се старається знищити запруду. Хтось з цього племені зранить або вб'є когось з протилежного племені, — і війна в повнім ході.

„Тоді обидва племені відступають настільки, що між ними постане порожня полоса. До організованих боїв, здається, приходиться рідко, і звичайно, число вбитих буває дуже мале. Один білий чоловік так розповів мені раз про битву, яка сталася між племенами Choroti і Mataco — дуже характеристично, хоч трохи й перебільшено. Коло його оселі дві значні групи воювали цілий день. Богато стріляли — бо вже деякі Індіанці мають і рушниці. Вечером один з Choroti, тікаючи, забіг до мого дому. „Як же там пішло?“ спитали його. „Зле“, відповів він. „Скільки вбито?“ „Ні одного.“ „Ну то багато вам поранили?“ „Ні, нікого.“ Очевидно битва йшла на віддалі, якої не сягали стріли; коли ж Mataco стали відважно підступати, Choroti стали тікати.

„Але не всі битви, розуміється, проходять так безкровно. В одній битві Ashluslay і Toba було вбито десять Ashluslay і один Toba — се був розвідчик, висланий на розглядини.“ \*)

Але результати цих війн дають себе відчувати дуже серйозно. Норденскіюльд за кілька літ констатував значні зміни в території воюючих племен, і ставив прогноз, що як ці війни Ashluslay і Toba будуть тягнутись далі, то Ashluslay будуть зовсім відбиті від ріки, яке служить важним джерелом їх поживи, й мусять уступити ся в глибину пустого й недогідного до життя Gran Chaco, як багато інших племен, що мусять туди вступити ся, з більш догідних місць, наслідком своєї пасивності чи слабости, засуджені на виродження або вимерте.

Се властиво звичайний фінал в сій боротьбі, коли вона з дрібших сусідських зачіпок розгориться на добре, розмішається мотивами економічними, викличе почуття ненависти й завзята, і пабере характер обо-

---

\*) Indianerleben, с. 129 і д.д.

пільного нищення. Слабійше племя, о скільки не встигне приєднатись до сильнішого, віддавши ся під його опіку (як то вище ми бачили з племенем Тускарорів) — вигоняеть ся, винищуєть ся, часом вирізуєть ся — особливо мужеська людність: що найбільше, діти й жінки забирають ся в племя побідників. Поки економічні умови життя не дадуть вартости невільничій та підданській праці, не змусять цінити невільника, — ворога можна тільки нищити. Ідея правного споріднення і культурової спільности, яка лежить в основі племінної організації, утруднює об'єднання переможців з переможеними: такі приклади, де переможці приймають переможених в своє племя, бувають часами (так напр. Ірокези, перемігши Ерів і „нейтральну націю“, запроєктували їм вийти в ірокезький союз, і тільки як вони на се не згодились, вони їх вигнали дальше від своїх границь).\*) Але се можливо тільки як виняток. На се треба спеціальних обрядів і церемоній, певного психологічного перелому, який би дав змогу глянути на недавнього ворога як на свого брата по крові і вірі. Се не легко, і тому племінні війни, коли вони розгорюють ся, набирають форм все більше лютих і суто руйнних. На очах історії вигинуло таким чином безліч племен, а по за її очима ще більше. Через те то племя в примітивних обставинах річ дуже круха і непевна, і тільки в спеціально-сприятливих умовах чи ізоляції, чи рівноваги, чи організованости воно може жити довго і еволюціонувати без катастроф.

Інстинкт самоохорони протиставляє сій небезпеці відпорну силу то в формах психологічних, то організаційних.

Перші — се розвій в племіннім життю того що ми зємо воевничістю. Громадська опінія починає хвалити і розвивати всякими методами завзяте на ворогів, замилуванне до їх нищення всякими способами, і необхідну самооборону перетворює в спорт, де полюванне на чоловіка стає вже річю самою в собі привабною, найбільшого утіхою й метою життя. Розвиваєть ся культ воєнного трофею — всякого роду докази перемоги над противником стають найкращою окрасою окремого чоловіка чи цілого племені. Черепи, шелени, иньші кістки, шкіра, волосє (скальпи) зуби, уха, пальці, очі, сексуалії вбитих ворогів (як де яка мода) пильно консервують ся, сушать ся, муміфікують ся і зберігають ся в громадській (чи мужеській) господі племені села як дорогі пам'ятки, як предмети пихи й слави, служать найкращою індивідуальною чоловічою окрасою, як доказ мужности, відваги, зручности — найвищих прикмет, які цінять ся в людині. Людські кістки, а особливо черепи стають подекуди першою основою всякої виставности, всякої етикетки. Дім громадський або

\*) Морган, с. 126.

дiм ватажка мусить бути прикрашений ними; в будову нового дому мусять бути положенi людські черепа; чаша з черепа — се найкраща посудина на пиру; племінний сiгнальний барабан чи труба обвішуєть ся черепами або щелепами. Молодий чоловік, щоб мати право оженитись, мусить принести людську голову, — се вимагаєть ся подекуди при залицянню до дiвчини, або для весільної церемонії, і т. д.

Тут відіграють велику ролю і магічні ідеї: вірування, що маючи у себе частину тіла свого ворога, чоловік держить його у своїй властї й не дає йому шкодити по смертї, а споживаючи його тіло він забирає собі його силу, розум, всякі фізичні здібности. В звязку з сим розвиваєть ся і людодiство (канібальство). Але подекуди воно кiнець кiнцем стає питанням жолудковим. В місцях бiдних длчиною, напр. в деяких частях Австралії і Африки, на рiзних океанійських островах, де майже нема ніякого дикого звiря, ні домашньої худоби, сливе єдине м'ясо, котре можна добути — се м'ясо людське, і воно вважаєть ся поживою найкращою, дорогоцiнною, поїдають ся під рiзними приводами і свої люде, і головно чужі, побиті вороги — захоплені в неволю бранці. Міжплемінна війна дістає як перше гасло — „м'яса!“ (низше, с. 189). Але в попереднiм своїм розвитку канібальство безсумнівно переходить через релігійно-магічну стадію, і тому напр. у деяких племен бути зіденнм своїми близькими — се найкраще, найприємнiше, щасливє закінченне життя, котрого людина навіть прагне.

Але раз ставши предметом амбіції й цнхи, канібальство і пишанне людськими трофеями стають метою самі по собі і розвивають оту войовничість, отой людський спорт, що у богатъох племен, як сказано стає головним і найкращим змістом життя, його нервом і метою. Коли людина найбільшим щастєм уважає можливість повеличати ся перед черепами своїх противників, звертаючись до них з такою промовою: „Так! ви хотіли втiкати від мене, але моє щастє випередило вас! я вас зварив і зробив поживою для мою роту! Де ваш батько? — зварено його! Де ваш брат? — зіджено його. Де ваша жiнка? ось вона сидить як моя жiнка! де ваші дiти? — ось вони з тятарами на плечах, вони носять мині поживу, як мої невiльнички“, — се відкриває нам психологію отсього воевничого виховання людини племенем.

Але нам інтереснiша соціяльна сторона сеї племінної самоохорони, яка виявляєть ся в творенню певних організаційних форм, таких як военні класи і організації, школення молодiжи, творенне військової властї ватажків рiзних категорій — певної війської срачїї.

Вище ми бачили вже, як приуровнюєть ся до військових завдань організації мужської людности в поколінних верстах. Ловецтво й війна,



потреба відокремити найбільше здатну до сих справ мужеську людність, можливо виспеціалізувати її вишколити її в сих зайнятих були головною побудкою до відокремлення мужеської людности її утворення спеціальних мужеських осередків і організацій. З ослабленням війни і ловецтва, у народів скотарських і хліборобських, коли вони не ведуть інтензивної хронічної війни, ці організації слабнуть і западають; у воєнничих і ловецьких народів, навпаки, живуть і розвивають ся.

Релігійні чи магічні церемонії, звязані з уводинами молодіжи в мужеську верству, використовують ся для приготування молодиків для військової справи, перетворюють ся в певну школу воєнного ремесла і спорту. Подекуди вважаєть ся ділом матери з перших літ дражнити дитину, щоб зробити її гнівною й лихою, а різні спроби витривалости молодіжи перетворюють ся в систему правдивих тортур, які не кожний може витримати (притчею во язицїх стали тортурн деяких індянських племен, особливо Манданів, описаних Катліном).

Переводить ся спеціалізація в воєнним дімі можливо ширших кругів мужеської людности. У різних американських племен стрічаєть ся напр. поділ всеї мужеської людности на половину воєнну і половину так би сказати цивільну („червоні“ й „білі“ городи у Чіроків). На Н. Гвінеї також знайшли ся такі села, поділені на дві половини: одна стоїть під проводом цивільного, чи релігійного старшини, котрого особа „табу“, друга під началом військового ватажка: ся сповняє військову й поліцейську службу. У ниньших певні покоління верстви або мужеські клуби, як ми вже бачили, виберали своєю спеціальністю ловецтво або військову справу, не стільки як службу племені, скільки як певний спорт, що давав їм особливо почесне і впливове становище, а провідники чи ватажки сих груп чи класе займали в організації племені певне місце поруч старшин родових чи релігійних, часом як їх товариші, часом — вибивались на перше місце й давали початки нової організації племені.

Найчастіше обидва ці процеси — психологічного й організаційного школення людности, в інтересах оборони або агресивної енергії племені, розвивають ся рівнобіжно, — але не рівномірно: бере перевагу та чи иньша сторона, воєнничість або воєнна організованість племені. Старшині Римляне, напр., які вибились на перше місце своєю військовою організованістю, зовсім не були народом воєнничим. Як відомо, се був нарід мужицький, хліборобський, який за панщину відбував свої походи, до котрих покликала його рада племінних старшин, сенат, пильнуючи при тім, щоб ці воєнні підприємства не дуже шкодили хліборобській роботі. Він не привязував великого значіння трофеям і військовій славі, а вважав на поширення „римського поля“ і земельної нарізки.

Натомість славні своєю воевничістю північно-американські індіянські племена, дійсно може найбільш воевничі, що зробили з війни культ життя, — переважно зістались мало організованими в военній справі. Війна лишилась у них дійсно тільки індивідуальним спортом, а не стала організованою функцією всього племені, чи держави, докладно підпорядкованою її інтересам і нею монополізованою.

Навіть у Ірокезів, найбільш організованого народу, війна зісталась здебільшого приватною справою. Як сказано, з тими племенами, з котрими не було спеціальних трактатів, ірокезькі племена рахували ся в війні. Кожний ірокезький вояк, як описує Морган, кожної хвили, на власну руку, не питаючись ні федеральної, ні племенної ради, ні навіть своїх родичів, міг узяти на себе ініціативу походу. „Свій замір він оповіщав тим, що організував военний танець і закликав охочих. Се zarazом давало практичну пробу популярности його замислу. Коли ініціаторови вдавалось зібрати ватагу — що складала ся з тих хто пристав до военного танцю, вони зараз пускали ся в путь, — поки ще ентузіазм був в своїй найвисшій точці“.

„Таким же способом формували ся військові відділи, щоб відбити ворожий напад, коли він загрожував племені. Коли кілька тим способом зібраних ватаг збиралось до одної военной купи, кожда зіставалась під началом свого власного военного ватажка, а спільні операції рішались нарадою сих ватажків. Як що між ними трапляв ся ватажок з старих загально признаною репутацією, то він натурально ставав головним провідником (с. 100).“

Карієру ватажка у Деляварів — иньшого індіянського племенного союзу, тільки слабше організованого ніж у Ірокезів, описує оден з дослідників, Льоскіль. Звичайно першим приводом до виступу являеть ся сон, який приводить до рішення пустити ся в военну експедицію, і для сього збирають ся охочі. Коли така експедиція не вдасть ся, амбітні пляни претендента на ватажківство тим самим упадають. Коли кілька таких експедицій вдасть ся щасливо, їх ініціатор признаєть ся всіми як ватажок. Після сього звязок між таким ватажком і „молодцями“, які ґрунують ся коло нього, не перериваєть ся і в мирному часі. Такими молодцями звались, як у наших козаків, взагалі люде, які ходять у походи й займають ся военним ділом. Верства ся таким чином фактично розбивалась на ряд дружин, які ґрупували ся наоколо военных ватажків.

Пригляньмось тепер організаційним формам иньших клясичних воявників — семітів. Вище ми говорили про організацію военной верстви у Масаїв. Сей семітський народець, як знаємо (с. 118), заховав родовий

поділ, але він покриваєть ся спільною організацією воєнної верстви, яка становить головну активну силу племені. Пильнує її організації головний старшина, оїбоні, патріарх масайського народу. Початок його влади зістаєть ся не виясненим, але різні подробиці вказують скорше на релігійно-чарівницьке походження його влади, ніж військове, або родово-патріархальне.\*) Його рід взагалі визначаєть ся талантами чарівників, тим часом як иньший рід — анальоґичний єврейським левітам, уважаєть ся спеціальним сторожем релігійних традицій, на котрім спочиває особлива ласка божа (його члени менше віддають ся війні, і цінять ся особливо за своє знанне робити дощ). Спеціальність оїбоні — військові чари і пророцтва. Тому до нього удають ся за благословеннем, чи дозволом на похід, і він в формі пророцтва про вислід дозволює або зборонює похід і дає інструкції для нього, на основі своїх відомостей, збираних через розвідчиків. Він же, як ми вже знаємо, керує організацією масайської військової верстви, призначаючи періоди обрізання — себто набору рекрутів до війська, час переходу з рекрутів до активного корпусу, і звідти в цивільну верству, або такби сказати — в резерв армії, котрому визначає й місцевих, окружних старшин.

Очевидно, ся патріархальна теократія Масаїв знейтралізувала розвій влади воєнних ватажків — так як у Ірокезів зробила се саме організація ради родових старшин (сахемів). При всій воєвничості тих і сих ні там ні тут не витворилось воєнної диктатури, в тій чи иньшій формі.

Уряду воєнного ватажка у Масаїв сливе не виробилось. Покоління верства вибирає собі „оратора“ (aigwenani), який має визначати ся так би сказати — інтелігенцією, а не воєнними здібностями. Хлопці-підлітки, призначені до обрізання в будучім сезоні, вибирають з поміж себе такого aigwenani, „що має завданнем виховувати їх в товарискості і корпоративнім духу.“ Рекрути і вояки настановляють собі також „ораторів“, вибираючи на се товаришів визначних не стільки відвагою, скільки вимовою, оборотністю й лукавством. „Оратор не мусить навіть бути хоробрим вояком: хитрість, підступність і скритість се скорше ті прикмети, які його способлять до політичної сторони його уряду.“ Його діло завязати приязнь з ватажками сусідніх племен, богатих худобою, приспати їх увагу, розвідатись через розвідку про все що потрібне для щасливого вислїду нападу, і т. д. Друга сторона його уряду — внутрішня: він виступає судею в усяких суперечках і проступках вояків свого двору.

\*) Напр. крім усього иньшого цікава ріжниця в похороні: оїбоні ховають в землі, як ворожбитів і членів священного роду „кіборн“, а не виставляють просто, як вояків.

Становище воєнних ватажків дослідник характеризує так: Провідну роллю між вояками грають т. зв. „бикн“ — буває їх у дворі п'ять або шість, а своє становище вони здобувають відвагою й хоробрістю на війні і фізичною силою. Вони бувають провідниками в битві. Відзнакою їх рангу служать великі кістяні калатальця, котрі вони вживають в танцю і в битві: гуком їх вони спликають вояків, як розібеться відділ.

Поруч них займають привілеюване становище згадані „добродії“ — щедрі вояки, сини щедрих і багатих батьків, котрі справляють особливо часто ширі, наділяють мясом товаришів і всіх хто трапляється; їх оточують особливою опікою в поході і битві і всяко стараються їм допомогти.

Поза своїми обов'язками „оратори“ та „бикн“ живуть зарівно з усіма і не мають ніяких етикетальних ріжниць — з ними тільки стараються не заходити в суперечки й не зачіпають їх дівчат.

Таким чином воєнної ієрархії властиво не впробилось, воєнна організація взагалі дуже примітивна, і втручається сильним національним почуттям і тим корпоративним духом, котрий всяко культивується між молоддю. Масаї дивляться на себе як на вибраний богом нарід, призначений на те, щоб жити коштом інших: сусідні Негри в їх очах не більше як сторожі божої худоби, призначеної для Масаїв. Виховання корпоративної і національної солідарності являється, як ми бачили, головним мотивом поколінної організації, на котру пішла вся організаційна енергія народу. Са ж товариська солідарність і корпоративна рівність, очевидно, також запобігла витворенню сильної влади ватажка — з одної сторони, економічних класів — з другої.

Але частіше розвій організованих воєнних сил веде як раз до сих наслідків. Родичі Масаїв Євреї, в подібній воєнній атмосфері доволі скоро перейшли від правління священиків і ватажків до організованої влади королів, і на наших очах приходять до воєнної деспотії різні племена на дуже ще примітивних ступенях економічного і культурного життя.

Пасар' оповідає, в своїй монографії про Бушменів Калагарі, що до них був давніше ватажок, що повелівав на великій території: старий Бушмен оповідав про нього як наочний свідок. Він був головним проволірем у війні й судєю у всіх справах які виникали між бушменськими родинами, з причини порушення права на полювання, подружніх суперечок, убийства і т. под. Старий Бушмен пам'ятав його арсенал — хижі повні списів і всякої зброї. На поклик його збірались Бушмени й він водив їх на ворога. Сусіди тоді не важились влазити на їх територію, або робили тільки грабівничі панади. З своїх підданих сей ватажок

збрив річну данину з шкір, слонової кости і т. ин. На непослушних, які не виконували його наказу, він посилав карні експедиції, які несподіваним нападом заставляли їх в почи, вимордовували й розганяли, і так уставляли послух — поки прихід білих не перевернув коміть головою весь сеї соціяльний лад і не привів до катастрофи.\*)

Бачимо тут дійсну деспотію, що грубою силою й терором надробляє недостачу моральних звязків і солідарности, які виховують ся ролю-племінним устроєм. Але дальшу еволюцію влади ми відкладаємо на пізнійше. Тепер же констатуємо тільки, що скоро лише війна стає дорогою до карієри, яка висуває своїх „заслужених“ в перші ряди племені, поруч родових старців і божих улюбленців: усяких ворожитів священників і т. ин., та крім сеї слави і впливу починає приносити їм і реальне добро, в виді визначної участі в здобичи, — так війна дістає новий мотив свого перетворення в хроничне явище племінного життя. Перед тим воївничість виховувалась в поколінних організаціях молодіжи і середовіків ріжними релігійними, традиційними, взагалі психологічними засобами. Тепер мотиви амбіції й користи дають їй вповні самостійні, самодовліючі підстави існування. „Війна родить війну“, в самій собі знаходить мотиви і завдання, і стає хоч і не у всіх, але у багатьох, дуже багатьох племен постійним фактором їх племінного життя, який з початку ніби служить його консолідації, але кінцем при водить до розкладу і впродження.

Бачили ми вже, що там де війна ще не може дати ніяких інших реальних вартостей, людське мясо дає вже їй таку вартість, і вона ведеть ся не для оборони, не для пістї, не для полагодження племінних рахунків, а за для сеї мети. „Мясо, мясо, до котла, до котла,“ такий мобілізаційний оклик у деяких з цих племен,\*\*) у яких устиг на сій военній практиці розвинутись канібалізм уже як жолудкова справа. На своїх сусідів вони дивлять ся як на запас поживи, богом для них призначеної, і ватажок чи монарх такого племені аранжує війну, щоб погодувати „мясцем“ своїх вірних підданих і самого себе. Поляглих на війні розбїрають зараз же на шукли, бранців або ріжуть на місці, або відводять на запас, на будущій ужиток, і т. д.

Коли заводять ся домашня худоба — в Азії, Африці, і в ріжних частях Європи також, — вона стає клясичним мотивом війни. Худоба, особливо рогата, воли і корови, — се ж такий незрівняний по своїй цінности, наручности, рухомости добича. Її легко забрати, поділити.

\*) Die Buschmänner der Kalahari, ст. 114-6.

\*\*) Швайфурт про центрально-африканські племена II с 21. Пор. оповідання про Фіджійців і Ново-Каледонців у Летурно La guerre с. 40 і дд.

перегнати, зберігти, продати чи вимінати. Вдатна війна, яка закінчила ся забранням великих стад противника, відразу підіймає добробут племені, не раз робить переворот в його економічнім і соціяльнім житю, збогачує учасників походи, спеціяльно ватажків, підіймає їх повагу і власть. Навпаки, племя, стративши свою худобу, не раз спадає раптом в своїм економічнім житю — напр. заможні скотарі Готентоти, стративши свої стада, стають такими ж мандрівними ловцями і злодіями, які їх однокровні Бушмени. Масайські племена, розживаючись на худобу, стають скотарями, потративши, — починають живитись ловецтвом і примітивним хліборобством. Велике стадо і обора, з множеством жінок і невільників, се підстава авторитета і влади ватажка, утрата худоби — утрата влади, а спосіб її вернути — перед усім напад і загін стада від сусідів. Отже худоба, там де вона є, на тисячолітя стає головним нервом воевничости. „Жадоба коров“ — се термін для битви в індійських „Ведах“, а вояк — се „той що беть ся за корови“. Сей нерв виступає ясно в Гомерових поемах, і нині, по трьох тисячолітях кермує політикою пастуших племен Африки, їх „республік“ і „монархій“.

В сім пастушім житю часто також вперше зявляеть ся потреба в сторонній помочи своїм жінкам в їх роботі, себто потреба в невільнику. Там де скотарство не звісне, ся потреба відчуваєть ся тільки з більш розвиненим хліборобством. Про розвій невільництва буде мова низше, тепер тільки підчеркуємо, що як тільки зявилась потреба в невільнику, або взагалі виявилась його вартість чи для свого вжитку, чи для обміну і продажі на сторону, так війна дістає нову побудку, ще більш загальну, розповсюднену й трівку, ніж людське м'ясо і худоба. Там де ще нема у себе, на місці, потреби в помочи невільника, він в сих умовах цінить ся як предмет торгу, котрий можна промінати мандрівним купцям, які шукають людського товару. В грецькій традиції таку ролю відіграють карійські пірати і фінікійські купці, у нас — скандинавські Варяги, західно-європейські Євреї, Араби і Греки. Але досить рано зявляеть ся потреба і на місці, з розвоєм господарства

З початку забирають ся до хазяйства бранки-жінки і діти. Перемігши вороже племя, побідники побивають (чи поїдають) стару людність, не здатну до роботи, і мужеську дорослу, з котрої не сподівають ся пожитку — або не хочуть щадити з племінної ворожнечі, яка головно на неї звертаєть ся. Жінки ж і діти, як елемент безпечніший, а в господарстві користний, забирають ся на роботу. Далі починають забиратись і чоловіки; часом їх не насмілюють ся зіставляти у себе, а обмінюють кудись на сторону, за тамошніх невільників з дальних сторін, котрих уважають за безпечніше держати у себе на роботі, тому що вони походять

не з сусіднього ворожого племені. Після побідного походу побідники виряжують караван з бранцями по можності в дальші краї, щоб їх там або продати або замінити.

Як ні огидна для людського почуття нова фаза полювання на людей як на робучу худобу, або товар на продаж, все таки соціологіи оцінюють її прихильно з становища ослаблення военного варварства. Поки жива людина не здобула вартости хоч би в такій ролі робучого інвентаря або товару, племенна ворожнеча доводить міжплеменні, сусідські війни до незвичайної руїности. Війни ведуться дійсно на повне знищення. Побідивши сусідів, вбивають трохи не до ног ворожу людність, палять хати, нищать поля, вирубують оочеві дерева. Жінки й діти приймають участь в сім знищенню, беруть посильний уділ в добиравню ворогів, винищенню їх житя. Релігійний культ робить з сеї практик релігійне діло, похвальний подвиг, котрим можна хвалити ся в сім житю і будучім. Нема більшої слави як по смерти похвалити ся перед богами, що вбив чи зів стільки і стільки ворогів, знищив стільки і стільки сіл своїх „дідичних неприятелив“. Цілі племена не раз винищують ся до решти, або зводять ся до незначних останків.

Розвій невільництва зменьшує трохи сю руїність. Не відразу, ні, — се не йде так легко! Дуже часто розятрена племенна ворожнеча, підогріта всякими релігійними чи традиційними мотивами, по інерції ще буває й тоді, коли вже інтерес наказує щадити жите побіджених ворогів як річ вартісну. Насамперед усе нищить ся без розбору, і тільки що більш менш przypadково заціліє, береть ся в неволю; „низький інтерес“ ще не годен побороти більш „ідеальних“ мотивів. Але він потрохи працює й знаходить способи знейтралізувати релігійні і всякі пньші мотиви, котрими диктувалось побивання побіджених ворогів. Коли й тепер знаходять ся такі бездоганні лицарі, які вважають низше своєї чести користуватись на невільнику, а ріжуть ворогів до ноги „во славу божу“ (прикладів сеї побожної психології дає багато і Старий Завіт), — то загал починає цінити живу людську здобич. Жите побіджених заховується, принаймні тих індивідуумів, які мають якусь вартість. А війна дістає ще одну дуже спокусливу, трівку і постійну побудку.

Де нема чого взяти пньшого, завсіди можна наловити невільника на роботу чи на продаж. У ватажків і всякого роду монархів, які входить на гору в племеннім житю і де далі починають брати собі все більшу порцію з военной здобичи, аж нарешті монополізують її всю, — знаходиться ся постійне джерело підтримування своїх матеріяльних ресурсів, на котрих спочиває їх власть. Тим більше що вони дуже мало або й зовсім не ризкують, коли такі военні підприємства провалюють

ся. Колись ватажок здобував собі соціяльну позицію, впливи і власть своєю відвагою і рїском, бючи ся в перших рядах. Але згодом являєть ся принцип, що в інтересах племена треба щадити жите сих провідників, — особливо коли вони крім своїх военных талантів цінні ще й иньшими прикметами, напр. як зручні ворожити, боговозлюблені особи і т. д. Війна входить в таку стадію, коли ватажок не бере вже в нїй особистої участі. Він аранжує похід, посилає на бій своїх підданців, а сам збирає тільки його здобутки. У нього нема тепер навіть того страху, який має племя пускаючи ся на війну: ануж воєнне щастє обернеть ся против і принесе замість перемоги знищення йому самому. Племя розрослоь, і до ноги його не винищили. Тенерішній ватажок сидить дома, як масайський оїбоні, і рїскує тільки людським мясом — своїх одноплеменників, а не своїм. Розумієть ся, для його престїку важно, щоб походи, ним наказані, по можности кінчались успішно, пнакше захитаєть ся його повага. Але коли є шанси війну виграти, він може йти і на провокацію: зааранжувати яке небудь убійство в таких обставинах, щоб його можна було зложити на сусідів, з котрими треба зачати війну, і т. д.\*)

Ще бльше „гуманною“ стає війна — але дістає ще сильніші побудки для себе, коли являєть ся можливість підбивати собі чужі племена і експлюатувати їх працю на місці, на їх старих ґрунтах, перетворюючи їх у свою низшу, кріпацьку верству, або — се ще дальший ступінь — в підвладну, васальну людність обложену різними данинами і обовязками. В таким разі нема інтересу нищити не тільки її житя, але й достатку. Вистарчить добре стерорїзувати скоромншую руїною, а руйнувати матеріяльних підстав існування переможенного неприятеля нема резону, — поскільки їх можна посередно експлюатувати для себе, дорогою всяких поборів.

Першим кроком в напрямі такої практики було, очевидно, розселенне воєнничих мандрівних рас серед племен бльш пасивних або технічно слабше озброєних, так що вони не сироможні були противстати мандрівним пасильникам. Вище було одмічено (с. 32), що в історії людства, і його соціяльній еволюції з окрема, відиграли дуже важну роль такі мандрівні, воєнничі раси, які вічно шукали лекшого житя в крацїх географичних обставинах і серед пасивної людности, котру могли б використувати, розселюючись серед неї й експлюатуючи її, і в останнім рахунку зливали ся з нею: або асімілювали її собі, або приймали її мову і культуру і асімілювались таким чином з нею самі. Таку роль, як ми по часті бачили, відиграли Маїяї на Індійськїм і Спокїїїнім океані, таку роль грали семїтські племена Аравії на її африканськїй

\*) Du Chaillu, Afrique equatoriale с. 123 і дд.



і азійській периферії, монгольсько-татарські племена в Центральній, Східній і Західній Азії, з прилеглими частинами Європи і Африки, нарешті т. зв. індоевропейські племена в Європі і Західній Азії. Се найбільш яскраві, загально-звісні представники сього многоважного в історії людства процесу — було їх далеко більше, котрих ми не знаємо або дуже мало знаємо, тому що результати їх експанзії (поширення) пропали для нас, або звісні дуже мало (як процес поширення тих племен, які сотворили культурні держави Центр. Америки, монархію Інків і т. ин.). Але те що ми знаємо, досить ясно характеризує сей процес в головних рисах. Коли ми візьмемо чи історію грецького розселення, чи мандрівки семітські, чи велике переселення германо-словянське, чи будемо приділятися мандрівкам маляйським, або завоюванням монгольським, ми знайдемо там скрізь ті головні варіанти мирного розселення і підбою, які безконечне число разів повторювалися в много-тисячолтній історії людства, як оден з її основних факторів.

На морським побережжю се звичайно починається розселенням мирним, з метою обміну то що, і поволі, з нагромадженням таких пересельців починає вглублювати ся в середину краю, поширювати свої впливи чи владу над місцевим населенням. Але поруч того трапляються й піратські, грабівничі, чи завоюничі напади, які відразу йдуть просто до підбою. На суходолі частіше практикують ся такі завоюничі наступи, цілим племенем чи ордою, або якоюсь її частиною, яка відділяється через перелюднення від свого племені й іде шукати нових осель: врізується між яку небудь слабку людність, змушує її вийти, або вибиває, — чи ставить в залежність від себе і старається експлуатувати її працю. Порівняні студії напр. фактів і легенд про скандинавські (норманські) переселення і завоювання відкривають мотиви — економічні перед усім, але також і релігійні та політичні, які лежали під сими переселеннями, способи підбивання і співжлтя пересельців з тубильцями.

Поруч сього стрічається і на суходолі мирне розселення, чи то в виді мандрівних ремісників і купців, чи то в виді трудової людности, яка шукає ґрунтів, можливости господарити, хочби в певній залежности від місцевої людности (приклади дає напр. старе словянське розселення в балканських землях). Але під ту тему, котру ми тут трактуємо, підходить головно розселення воєнне, завоюниче, яке робиться вже на таких степенях економічного розвитку, коли ціниться чужа праця, як джерело прибутку, і завоюнички не вважають користним винищувати або виганяти переможену тубильну людність, ні руйнувати її господарства. Вони або відбирають тільки частину земель для свого власного господарства,

а решту зіставляють місцевій людності, накладаючи на неї тільки різні обов'язки — чи то трудової помочи чи різних данин. Або навіть і зовсім не забирають земель для себе, а зістають ся в ролі воєнної, пануючої верстви, яка живе виключно з прибутків від місцевої людності. Першу форму дає напр. германське розселення на римських ґрунтах, друге — розселення арабське на землях візантійських, монгольське в наших сторонах. Паралелі йому можна вказати і у різних, культурою низших народів сучасности.

Дуже часто буває при тім, що таке воєнне племя, підбивши і розселившись серед підбитого населення, використовує потім сю свою нову базу економічну і воєнну (покликаючи підвладну людноість в тій чи иньшій частині до помочи) для дальших підбоїв, для поширення своєї влади поза межами свого розселення. Так утворюють ся політичні організації ще складнішого укладу. Прикладом може послужити напр. стара держава Інків, які підбивають собі з початку групу родів в горішнім Перу і розселившись тут, потім їх силами приводять під свою власть великі території на західнім побережжю Пол. Америки. Такі ж різні північно-африканські берберські і арабсько-негрські держави, де теж рід завойовників, оснувавшись серед якого небудь тубільного, негрського племені, починає підбивати сусідів і ставити в різні форми залежності від себе. При тім дуже часто і завойовники і підбиті живуть в формах родо-племінного устрою; але як нагромадження чевільників, так, і ще більше — се утворення підвладної, низшої верстви з підбитої ї економічно експлуатованої людності викликає глибокі пертурбації в соціяльнім укладі цих племен і часом з глибини племінного, в сильній мірі колективистського, чи комуністичного укладу, минаючи довгий процес чисто економічної еволюції, скорим маршом уводить їх в рамки клясової держави. Напр. такого мішаниною первісних форм родо-племінного комунізму з устроєм деспотичної клясової монархії була та ж держава Інків, і збивала сею мішаниною дослідників. В дальних розділах ми познайомимо ся з тими економічними і політичними процесами, які сплітають ся з воєнними фактами і творять такі складні соціяльні явища.

**Економічна диференціяція. Розвій власности. Поневоленне жінки і невільництво. Відокремлення родини (родинна спілка).** Розвій невільництва був одним з найбільше впливових і далекосяглих факторів економічної диференціяції і тих наслідків, які ся диференціяція дала розкладови родо-племінного ладу і переходови до устрою клясового. Можна сказати, що сі три речі найбільше зтяжили на нім, утворивши підстави для спеціялізації праці, нагромадження матеріяльних вартостей і звязаної з тим економічної первіности, економічної диференціяції. Се худоба, невільництво і земельна

власність. Ся остання вже старинним мислителем уявлялась коренем всіх бід економічного індивідуалізму, але вона могла вирости тільки на перших двох — обох разом, чи одній з окрема. Американський родово-племянний устрій, який зміг у деяких племен законсервуватись так ідеально і діяти таких високих форм політичною розвою, завдячував се своє щасте чи нещасте тому, що тут не було сих підстав економічної нерівності: ні скотарства, ні невільництва, що підкопали підстави племянного брацтва і солідарности у иньших народів. Вище ми бачили, як иньші племянні організації силкують ся знейтралізувати ріжними організаційними чи психологічними способами розкладові впливи сих господарських форм. Напр. згадані вище (с. 159) Тода, що вміли і в скотарстві заховати колективистські, комуністичні принципи. Але загалом узиявши принципи племянної солідарности не витримують довго сих розкладових впливів економічної диференціяції, яка витворюєть ся на ґрунті поділу праці, економічної нерівности, розвою принципу власности і господарського індивідуалізму.

Тому що значінне власности як підстави клясової організації, яка повстала на руїнах родово-племянного укладу, нею розваленого, було усвідомлене і оцінене в кругах наукових і політичних так давно. саме наоколо неї розгоріли ся завзяті суперечки — про її походженне, джерела, абсолютність чи історичність сього явища. Новіше європейське жите прийняло в спадщині від Римської імперії той юридичний світогляд, котрий вона виробила до найтоньших подробиць, положивши в його основу індивідуальне право, вироблене клясовим устроєм Римської республіки і обгострене до крайности — власности римського громадянина, голови і владки патріархальної родини. Се право, прийняте в основу своєї політики двома великими факторами нового європейського жита — церквою і монархією, розложило і знищило колективистичні форми середньовіччя і стало підвалиною нового соціального, індивідуалістичного строю. Тому й зробило ся предметом побожности для всіх його ідеологів і апологетів, і навпаки — се „святе право власности“ стало предметом атак для всіх, хто виступав против сього економічного, соціального і політичного ладу. Русо в своїм трактаті „Про причини нерівности“ ударив з усею силою свого полемічного таланту на нього, і потім соціалісти ріжних напрямів не переставали заходитись коло вяснення дійсної вартости і розвою сього принципу.

Римське право основою і джерелом власности поклало займанщину, окупацію, котра робить ся при вразній чи мовчазній згоді доохрестних людей і потім служить джерелом всіх иньших джерел володіння: дарунку, умови, продажі, дідичення. Воно таким чином признавало

власність індивідуальною від самого початку, і основою її поклало більш менш явну силу. Це поясненне одначе перестало відповідати соціально-економічним поглядам нового громадянства, і в XVII в. англійський філософ Джон Лок виставив трудовий принцип як джерело і обґрунтування власності: чоловік має право на те, що він зробив своєю працею, і потім передає дорогою умови, дарунку, продажі, тестаменту іншим людям. Це поясненне розвинув потім Адам Сміт і воно лягло основою нової суспільної економіки, як приємне моральному почуттю владушого громадянства.

З другої сторони традиційному індивідуалістичному виводу початку і розвитку власності новітні історики культури і права протиставили теорію колективистичного походження її — спеціально власності земельної. Основувались вони на фактах початкового спільного володіння, котрого сліди зістались подекуди і на заході, а ще більше у східних Словян і східних Аріїців Індії, а у старих письменників римських, як ми бачили вже (с. 101), описують ся доволі докладно у різних народів. Лявеле в своїй студії про примітивні форми власності, що виїшла в 1874 р. і викликала горячі дебати за і проти\*), постаравсь обґрунтувати на основі ширшого матеріалу свою тезу, прийнятую багатьма дослідниками, про початкове колективне, племінно-родове володіння, з котрого потім різними дорогами вироблялось володіння родинне й індивідуальне. В основі сього колективного володіння лежала, очевидно, все таки заїмка, тільки не індивідуальна, а колективна, і з неї чи то трудовим освоєнням чи другорядною займанщиною вироблялось володіння індивідуальне (родинне).

Суперечки розгорались головню наоколо власності земельної, найбільш складної в своїм розвитку і найбільш сумнівої з становища соціальних інтересів. Оборонці сучасного класового ладу, політики і економісти, звичайно старались сплутати в оден клубок всі форми і прояви власності і володіння всіх часів і народів, щоб ошираючись в потребі то на одне то на друге, доводити одвічність і універсальність власності, як постійної форми економічного життя. Навпаки зусилля соціологів і тих економістів, котрі не брали на себе ролі апологетів класового ладу, були звернені на те, щоб вияснити самостійність і роз-

\*) Стару індивідуалістичну теорію боронив особливо Дарґун в цитованій праці про початки власності. Сильним противником поглядів Лявеле виступав також звісний історик права Фюстель де Куланж, спеціально що до античного світу. Новітша праця, з колективистичного становища: Lacombe, L'appropriation du sol. Essai sur le passage de la propriété collective à la propriété privée, Paris, A. Colin.

біжність різних процесів, які відбувають ся в сій величезній сфері соціального життя. Так напр. соціологи вяснили самостійну здебільшого еволюцію, яку відбуває право на річчі безпосереднього індивідуального вжитку: одіжку, окраси, озброєння і знаряддя, — і право на житло, осідок і територію ужиткову, звідки збираєть ся страва. Так само треба розрізняти еволюцію цих прав в періоді перед-племіннім, племіннім і після-племіннім, на різних степенях розвою колективизму і солідарности та перемоги їх над індивідуалістичними тенденціями.

Завязки всіх цих родів права на ужиточні предмети, які сплутують ся в ходячих поняттях про власність, ми бачили вже в зоологічній добі, вряжені більш або менш ясно, більш або менш поглиблені. \*)

Найбільш самостійности і відмінности людина виявляє в першій категорії — предметів безпосереднього індивідуального вжитку. Тим часом як у звіря відповідно потребам його буття головно змінюєть ся його організм, — людина хоронить його ріжними зовнішніми приладами. У звіря покрів тіла робить ся теплішим чи рідшим відповідно температури; людина вимилує одіжку і змінює її відповідно. Ітах в інтересах сексуального добору дістає ріжні зміни в своїм шрію, його красках і формах; чоловік уживає до сього не тільки таких способів як деформація тіла, татування, мальовання і т. д., але і ріжні сторонні окраси. У звіря в інтересах прогодовання змінюють ся форми пащі і лап; чоловік видумує ріжні ловецькі чи робочі приряди, наставляє собі замість довгих кігтів ніж чи спис; замість проєкційних органів чи плинів, які викидають з себе деякі звірята, конструує бомеранг, лук, пращу; замість павутиння видумує засідки і пастки, і т. д. Всі ці зовнішні приряди, котрими він немов продовжує, ускладнює, збогаюче засоби своїх органів, являють ся для нього і найбільш близькими, безпосередньо звязаними з його тілом. Він найбільш чує права на ці річчі, свідомість сього права сидить у нім найглибше, і воно признаєть ся за ним иньшими індивідами безспорно й автоматично.

Економисти і соціологи власне тут бачили найсильніший прояв трудового принципу: ці предмети чоловік сотворив своєю працею, тому його право на них особливо живе і глибоке. Иньші висували принцип потреби: ці предмети найбільш і доконче потрібні людині до життя, до прогодовання свого і своєї родини, отже на них не може ніхто претендувати. Ці мотиви одначе можуть входити в формовання такого почуття

\*) Аналогії людських „прав“ з звірячими підносив особливо Петручі в цитованій праці (с. 57), настоюючи на тім, що відносини примітивної людини до цих категорій життя вповні продовжують відносини зоологічні. Праця його, хоч не дуже сильна з формального боку, містить інтересні гадки й паралелі.

в більшій або меншій мірі, але не вони рішають тут. Чоловік припадком знайшов собі дуже мудру скоїку, яку вживає як ніж, не вложивши особливого труду в його виготовлення, — так само як та малпа, що завпсно ховала в зоологічному городі свій камінець до горіхів. Він знайшов собі на дорозі гарне перо і заткнув його собі в волосе. Не можна сказати, щоб се перо йому було дуже потрібне до життя, але він чує на нього право. Бо всі ці варіанти об'єднують ся і покривають ся одним психологічним фактом — близькості і безпосереднього звязку сих усяких річей з істотою їх хазяїна, невіддільності їх від його я, поки воно існує.

Відти окремішність і недотикальність таких річей — чи чоловік живе в скупині, племені, чи окремішно. Він не позпчає звичайно спх предметів, не дає до чужих рук, їх не вільно брати навіть і в дуже комуністичнім пожитю.\*) Коли чоловік умирає, сі річч лишаются ся при нім, або ховають ся з ним в могилу, неважаючи на всю свою вартість. Часом при тім їх розбивають — задають їм смерть, щоб вони не відстали від помершого, а вірно йшли за ним скрізь. Все се обростає з часом різними магічними і релігійними віруваннями і маніпуляціями, стають табу, так само як частн живого тіла: волосе, нігті, кров, і т. д. З другого боку різними логічними засобами роблять ся ввімки з сього утяжливого принципу: спів-родичі впрошують собі у помершого предметн особливо їм потрібні, заміняють иньшими, їх імітаціями, і т. д. На разі ми не спниємось над сими методами усуспільнення отсих предметів безпосереднього індивідуального вжитку, ми підчеркуємо тільки їх близьку інтімну звязь з індивідом і трудність їх соціалізації. З сеї прикмети їх виникає, що вони найбільше й найповніше підпадають спадщині. Припускаєть ся, що найблизшим родичам покійний найскорше ще стерпить, коли вони в потребі заволодіють його річачи; тому рід чи племя лишає се їм, не мішаючи ся в се, і сі предмети безпосереднього вжитку спадують на найблизших родичів, як вони де рахують ся: на синів, братів по матерп, зятів і т. д. \*\*)

Право на житло, хоч має такі міцні зоологічні традиції, і може мати не меньше, а часто навіть і більше обґрунтованне в трудових ар-

\*) Пережитки сього погляду напр. на ловецьку снасть кожний з нас знає і в сучаснім житю, і тим пояснюєть ся звичай обмінювати ся зброєю на доказ найблизшої, найінтімнішої приязни.

\*\*) Иньша теорія, так би сказати утілітарна, толкує се тим, що племя чи рід найменше заінтересовані в таких предметах безпосереднього вжитку і тому допускає їх наслідуванне родиною, не претендуючи на них для племенн. Але можна сказати навпаки, що серед усього що лишаєть ся по небіжчику в примітивнім житю, як раз вони часто бувають найбільш вартісним!

гументах, ніж предмети безпосереднього вжитку, вже не має під собою такого інтимного зв'язку між індивідом і сим предметом його володіння, тому далеко легше піддаєть ся соціалізації. При тім відносини до житла не залежать від того, чи воно являєть ся продуктом праці певної людини або родини, чи використовує вона якійсь природний захист — як печера, камінний виступ і т. д. Ведда відгороджують під таким виступом свої окремі житла, відповідно своему відокремленому побуту, і претендують як на своє дідичне володіння на такий природний кут. Навпаки цілий ряд примітивних племен ставить спільним заходом кількох родня, чималим накладом праці, спільне житло, котре вони замешкують без ближшого поділу. Бачимо такі спільні доми у різних народів і вони широко розповсюднені в племіннім пожитю, у різних рас, в різних частях світа і в різній економічній обстанові: зв'язані вони, очевидно, не з тою або иншою формою господарства, а з певними стадіями племінної солідарности — як взагалі комуністичні побутові форми. Бачимо їх у племен рибальських, ловецьких, хліборобських, в різних побутових формах, більших або менших розмірів, з більш або менш розвиненим комунізмом домашнього господарства.

Дуже часто вони доходили і нині ще доходять розмірів дуже поважних. Від старої держави Інків заховались монументальні останки таких великих спільних домів, які довго вважались палатами Інків. Грубі кам'яні мури оточують великий чотирикутник, центром котрого являєть ся цистерна для води і родове кладовище; наоколо великі доми, до 200 кроків довжини, так що в кождім могло мешкати по кілька сот душ. В північній Мексиці лишились останки подібних колективних домів иншої конструкції: вони вирубані і підмуровані в піскуватих ребрах річних долин; на зверх виглядають як велетенські сходи, в 4—5 ступнів. Кождий ступінь се поверх такого колективного дому, з випущеними на долину віконечками, в середині перегорожений на ряд покоїв; верх нижнього поверху творить рід веранди для горішнього, тут його мешканці проводили вільний час. Сходів, які б зв'язували долішні поверхи з горішніми, нема: лазили по драбині (лазиви). В подібних колективних будовах живуть і тепер так зв. сільські Індіане (Pueblo-Indians) Арізони і Нової Мексики, по рр. Кольорадо і Ріо Гранде (з них найбільш звісні племена Цуні і Туші, з котрими ми не раз стрічали ся в попереднім).\*) У инших Індіян Півн. Америки їм відповідають так звані „довгі доми“ — примітивно побудовані деревляні будинки (з деревляних палів, забитих в землю і обложених корою), зложені з довгих ко-

\*) Про них новіша праця Краусе: F. Krause, Die Pueblo-Indianer. Eine historisch-ethnographische Studie, Halle, 1907 (Nova Acta т. 87).

рідорів, з невеличкими кімнатками по обох боках, з окремими огнищами для окремих родин. Такі „довгі доми“ Ірокезів мають по 100 і більше метрів довжини і містять по 10, 20 і більше родин. У племені Нутка бувають іще більші. На островах Пасхи Ля-Перуз здібав подібний дім на 300 м. довжини, де могло містити ся до 200 душ. Вони досить розповсюднені взагалі у Маляїв, у різних племен Індії й Індокитаю. Алеути мешкають в великих землянках, викопаних в землі, душ часом на 100—200; мають тут відділені камінням кути, часом з окремими огнищами, часом з одним спільним.

Господарство в таких домах веде ся здебільшого окремими родинами осібю. Але характеристичною прикметою, там де родини мешкають окремо і не мають спільного огнища, служать спільні помешкання для товариських сходін і релігійних церемоній (в будовах Пуебльо для сього служили великі підземні камери, де зимою також вигрівались, т. зв. каві), і спільні сховки для запасів. Такі запаси, що збирають ся з надвишок над індивідуальним запотрібованнем — чи з дичини у ловецьких племен, чи з молочних запасів у скотарських, чи з збіжа у хліборобів, — служать звичайно спільним добром в таких комунальних домах.

Ще сильніше врїзуєть ся племінне жите з своїми комуністичними принципами в індивідуальні чи родинні претензії на ужиточну територію. Вище навели ми цілий ряд відомостей про народи з нерозвиненим племінним житем, що вони живуть чи окремими родинами чи маленькими групами родин на певних територіях, де вони збирають собі їдобний матеріал, бють і ловлять усяку дичину, пильнують таких територій від вступу чужинців, стережуть їх меж, або навмисно полишають нейтральні зони на своїх границях, щоб уникати яких небудь пограничних непорозумінь з сусідніми групами (с. 84). Найбільшою ревністю на пункті своїх меж уславилась Ведда; дослідники оповідають, що сі території у них переходять з батьків на дітей, і що син, женячись, дістає від батька частину його ловецької території. З інших країв не маємо таких деталічних відомостей; там де є жите цілком окремими, міцно організованими групами, щось таке в передплеміннім житю дійсно може бути. Там де разом ходять невеличкі групи родин, переважно ближше споріднених між собою (як на Маляйським півострові), сі територіяльні відносини менш обгострені. Там де такі групи збивають ся в ще більші агрегати, сі межі затирають ся, очевидно, ще більше, і коли між ними починає виробляти ся та кооперація і солідарність, яку можна вважати першим симптомом племінного жита (хоч би й неорганізованого), там моє родини чи групи родна покриваєть ся нашим цілому племени, яке виростає з такого механічного об'єднання людських агрегатів.



В реально даних прикладах племінного життя, в котрих приходиться студіювати племінні відносини чи їх переживання, часто приходиться рахуватись з наслідками племінної займанщини, зробленої уже племенем як таким (чи племінним фрагментом). Племя, чи якась його частина прийшла колись на нинішню свою територію звідки інде, розполошила — коли застала якихось її ранішніх мешканців, асимілювала, включила в свої ряди, або повернула їх останки в нпзшу, неповноправну верству. Територію, на котрій живуть різні роди, родини, громади чи оселі, що входять в склад цього племені, вони завдячують йому: се здобуток племені, котрим сі роди, родини чи громади користують ся на підставі своєї приналежності до племені, в тих розмірах і межах, які їм воно, племя, себто його органи, дозволяють чи полишають.

Але генетично беручи, мусіли бути часто і такі обставини, де племя творило ся через зближенне і кооперацію людських скупин, агрегатів, як вище було показано (с. 87 дд.), і там племінна територія творилась так би сказати — через зложенне територій ужиткованих тими групами і скупинами. Межі, які ділили їх між собою, від цього часу втрачали значіння, вони переносились на спільну межу, яка відграничувала їх нову „нашу“ територію. Парафразуючи слова прекрасного оповідання пок. Мартовича, можна сказати, що сі скупини брались за руки, і замість показувати одна одній — „ось поти моє“, показували сусіднім племенам: „ось поти наше!“ . . . Права, котрі вони заявляли на свої території, переходили на новий колектив, який дуже завистно стеріг свого права. Переступленне межі служило звичайною причиною до між-племінної війни. Звісні факти, де племя домагалось від мореходів плати за дерево, траву і воду, котру вони набирали на його території, або вимагало собі частини в тій поживі, котру вони зібрали на ній. Се оповідає Кук в своїх подорожах.

Але в межах своєї племінної території роди і родини мають звичайно широке, свободне від докучливої реґляментації право уживання. Опінія племені настоює на тім, що інтереси його членів не повинні нарушатись соплеменниками, але з другої сторони вона ж осуджує всякий надмірний ригоризм в обстоюванню своїх прав супроти соплеменника: се не відповідає принципови племінного б р а ц т в а. Похваляючи всякого роду колективизм, як вплив сеї ідеї, вона не виключає індивідуального (родинного чи групового) володіння, — але підпорядковує його спільним інтересам племінної солідарности. Часто се виливається в таку схему, що поруч хазайства, яке ведеть ся спільними силами роду чи оселі, в рамках племені, — допускається й індивідуально-родинне уживання і освоєння певних пайок племінної території. Обичай охороняє право

такого уживача — поки се уживанне реально продовжуєт ся. Коли ж воно перериваєт ся — пайка переходить в загальний земельний фонд роду, чи племени безпосередно, і племінна мораль вимагає, щоб се експлоатованне загального добра не виходило поза рамці реальної потреби індивіду чи родини, а з надвишок його здобутків користувались також всі економічні слабші члени роду, чи оселі.

Подібно як рибальство або лови на звіря в солідарнім житю скупини-племени практикують ся залюбки спільно, а при ловах індивідуальних для ловця признаєт ся обовязковим поділитись уловом чи дичиною з усіми хто не мав улову, кому не пощастило, хто не їв мяса довший час, і т. д. (вище с. 98), — подібну практику племінний обычай силкуєт ся заховати і при скотарстві та хліборобстві. Хліборобська культура дуже часто ведєт ся цілим родом, або цілою оселею, на спільнім ґрунті, поділ наступає часом після того як зібже збрано і вимолочено, або воно просто складаєт ся до спільної комори, звідки потім і розбираєт ся відповідно потребі \*). Там де існують уже певні пайки родинні, оброблене їх, як ми бачили, ведєт ся дуже часто спільно, без огляду на межі сих родинних займанщин, і урожай потім ділить ся в певній пропорції до числа голів в родинах, чи в иньшій незалежній від міри і видатности ґрунтів рахунку. У племен скотарських, коли худоба вважаєт ся індивідуальним володіннем родни, — добуток, поза біжучим уживаннем, складаєт ся часто як спільний фонд громади чи родинної ґрупи. Коли хто ріже худобу, він повинен поділити мясо між сородичами або сусідами. Подекуди — як от бувало в старім Вельсі — рід володіє спільно худобою, і наділяє нею окремі родини відповідно з їх приростом; у иньших — як у примітивних Арабів, збіднілий член роду звертаєт ся без церемонії до свого шейха, і той закликає рід до складки хто чим може, і т. д. Одним словом та схема володіння, котра констатуєт ся в найбільш примітивних формах господарства: признанне повного індивідуального права на предмети безпосереднього вжитку і його зменьшенне в міру можливости соціялізації ужиточних предметів, племінний устрій силкуєт ся задержати всяко і при вищих формах господарства.

Характеристичне степенюванне (ґрадація) такого володіння було констатоване у Ескімосів: індивідуальна власність чоловіка на його ловецьку снасть, жінки на її жіночий струмент, колективного права сімі — на предмети родинного вжитку, сівмешканців — на житло, сусідства — на те що виходить за межі вжитку членів житла (с. 105). Відповідно тому в племіннім житю народів хліборобських індивідуальною власністю чоло-

\*) Таке напр. оповідаєт ся про Отомаків Полуд. Америки. Пор. вище с. 102 дд.

віка і сімі являють ся його зброя і знряд, човни, худоба; житло дуже часто буває спільним володінням родовим; сімя має право на розроблений нею ґрунт, на посаджені нею дерева — вони переходять з батьків на дітей, і дають право на засаджену тими деревами землю. Але власність зістаєть ся за родом, або племенем: перейшовши на инше місце — виїшовши з оселі, або иншим способом перервавши своє ужиткованне, сімя тратить усі права на житло, посадки і ґрунти: вони вертають ся до роду або громади. І допускаючи працю родини на себе, рід претендує або на участь в надвишці її здобутків, або притягає родину до праці на спільнім громадським полі, окрім свого приватного: такі паралельні господарства спільні й індивідуально-родинні існують доволі часто.

Все се вдаєть ся коротше і довше, краще і гірше в залежности від того, наскільки спільна взагалі родова будова і родова солідарність: чи може противстати розкладовим впливам, які приносять з собою більший економічний добробут, звязаний з сими вищими формами господарства — скотарством і інтензивнішим хліборобством. Звичайно ці форми супроводять ся такими проявами економічної й соціальної нерівности, які в корені підривають старі принципи рівности і брацтва, на котрих спочивало племінно-родове житє. Тоді процес індивідуалізації господарства вириваєть ся з усіх отсїх обмежень, якими пробує його обставити племінне житє.

Першим актом нерівности в середині роду-племені являєть ся поневоленне жінки, яка дуже часто являєть ся і першим невільником і першою домашньою худобою, використовуваною в хазяйстві як фізична сила. Становище її в роді і племені дуже не однакове і його не можна звести до якоїсь одностайної схеми: воно являєть ся результатом дуже складних комбінацій економічних і психологічних факторів, організації сексуальних і родинних відносин, — які теж дуже різнять ся в залежности від тих же економічних, психологічних і соціальних обставин, — і всього соціального, організаційного розвитку житя. Відносини чоловіків і жінок фактично бувають часто лагідні, неважаючи на те що чоловік звичайно буває протектором і головою родини і роду. Вказують на впливове становище, яке займають старі жінки часом навіть у таких племен, де жінка взагалі трактуєть ся дуже гірко, як у Австралійців і Тасманійців. Та ці явища зістають ся виїмковими. Важніші факти економічної і соціальної безправности чоловіка в материнім роді, куди він входить як чоловік своєї жінки і зістаєть ся пришельцем і чужородцем, тим часом як майно родини стоїть під опікою мужеських свояків жінки: роля її опікуна тут припадає не мужеві, а кому иншому (више с. 164).

Як правило можна прийняти, що патріархальна конструкція роду для жінки принципіально меньше сприятлива: фізична перевага чоло-

віка сполучаєть ся з фактичною відірваністю жінки від свого роду, з становищем її як чужинця і пришельця в роді чоловіка і з слабшою позицією у власнім роді: на неї дивлять ся вперед як на півчужу людину, котра ранійше чи пізнійше вийде з роду, тому шльнуть, щоб вона як найменше винесла з собою. Але і при матерній організації родів фактичне становище жінки, — особливо коли вона фактично виходить з своєї сім'ї, виходячи заміж, — буває часто дуже принижене і вона дійсно експлуатуєть ся гірше ніж худоба.

Примітивний поділ праці в родині — що на чоловіку лежить оборона і ловецтво, на жінці — піклування про дім, лекші форми збирання їжі й її приготування, на практиці часто вироджував ся в повне переложення на жінку всеї утяжливой домашньої праці, в трактування чоловіком сеї праці як негідної для нього, а здатної тільки для жінки, а з тим приходив погляд на жінку як на істоту низшу, призначену виконувати таку роботу, яка для чоловіка являєть ся понижением.

В організації племена також проходив цілий ряд моментів, які були дуже небезпечними з сього погляду і часами дуже некористно відбивались на позиції жінки, розвиваючи далі ідею її низшости. Сепарація чоловіків від родини й організація мужеського елементу іде звичайно під гаслом негідности для чоловіка домашніх клопотів, які він мусить полишати жіноцтву, віддаючи себе більш відповідним, почесним і високим зайняттям, звязаним з війною, ловецтвом, релігійним культом, і т. д. Розвій релігійних обрядів, як ми бачили вже, іде звичайно в такім напрямі, що активними учасниками їх являють ся головню або й виключно мужеські організації, мужчини взагалі, і з того витворюєть ся понятя про релігійну низшість жінки, її непосвяченість або навіть нечистоту. На сім ґрунті виникають ті широко розповсюднені і через те привичні нам, але в ґрунті річи незвичайно дивні погляди на сексуальній звязок, на родинне жите, на родинні турботи як на щось низше і нечисте, що понижав чоловіка, вимагає різних обрядових очищень для того, щоб не то що приступити до культу, а просто піти на лови, і роблять з жінки, нерозлучно звязаної з тим усім, сотворінне низше і нечисте.

Все се в своїх останніх наслідках навіть в рамках родово-племінного пожитя, перейнятого гаслами рівности і брацтва, вже дуже і дуже часто творить для жіночої половини позицію глибоко суперечну з сими гаслами, і тим уже задає перший удар сим самим принципам, бо вже тим самим творить ся економічна і соціяльна диференціяція: поруч повноправної й владущої мужеської веретви являєть ся поневолена і безправна жіноча. А далі на сім ґрунті впростають форми родинної організації, які стають переходом до невільницького хазяйства, і саме

невільництво. Явище се настільки загальне, матеріал сей такий різно-родний і багатий, що в рамках короткого курсу неможливо входити в його подробиці — приходить ся обмежитись кількома ілюстраціями.

Клясичною країною жіночого поневолення в найбільш примітивних економічних обставинах, в рамках родово-племінного ладу (і то роду переважно материного!) являєть ся Австралія — взагалі найглибша юдоль жіночого нещастя. Всі форми експльоатації жінки — включно до поїдання жінок підчас голодовки, — як поїдають ся в інших краях невольники, котрих тут нема, — проходять тут перед нами. „Подивіть ся на неї — пше оден старий французький подорожник. На спині у неї дитина, або навіть і дві, і тяжкий міх, в котрім похована провізія й рибальські прилади, і так мусить вона йти лісами і болотами, лізти пісчаними кучугурами за своїм господарем, що не маючи ніякого тягару немилосердно підганяє свою сімю цілий день до вечера. Тоді тільки се племя — що міняє своє місце пробутку, чи вибралось воєнним походом, — спиваєть ся табором. Чоловіки спочивають, але жінки навпаки: вони мусять нарубати дерева, щоб підтримувати огонь у-ночі, ідуть над річку чи озеро, щоб назбрати слимаків, спекти їх на углях і подати своїм чоловікам. Коли хибить се, йдуть шукати ящірок і опосумів, лізуть за ними на верхи дерев, де сі безборонні звірята ховають ся в душлах. Міг би я вичислити иньші способи, вживані сими бідачками на те, щоб здобути страву для свого тирана і своїх синів. Часом вони простягають ся на горбках, тримаючи в руках кусники мяса, щоб приманити птахів, і лежать нерухомо, щоб ухопити в хвили, коли якийсь птах схоче вхопити приману. Коли племя ходить по берегах, жінкам приходить ся ще гірше: щоб зловити рибку або слимаків, вони мусять цілі дні і часто навіть ночі запуляти ся в прибережній піні, або рибалити на морі на лихих плотах, грубими сітками з кори, що кінчать ся гачками, впробленними з скоїок, ледви закривлених.“

Оповідання иньшого, норвезького подорожника, новішого часу, загалом потверджують сей образ тяготи життя австралійської жінки. Так, вона двігає на переходах дітей, тягарі, коші з приладами і провізією, обвючена як мул, тим часом як чоловік іде тільки з зброєю. Під час стоянки цілими днями тушцює вона з своїм кошем і копачем — своїм одиноким струментом: обпаленим на огні і потім загостреним кілком, котрим вона виконує корінне, бе дрібну живину, збирає її на деревах, лазячи не гірше від чоловіка. Весь час двігає вона при тім на собі дітей — скидаючи на те тільки, щоб лізти в воду, або на дерево. В таборі чекає її так само тяжка робота: вона мусить бити, мити і препарувати ягоди і овочі, які часто містять у собі їдовитий сік. Вона мусить

збирати матеріял на хижу: чоловік вирубить дерева, виробить 4—5 жердок, що становлять її основу, але вся дальша будова спочиває на жінці, — вона має зібрати кору, листе, щоб покрити деревляне руштованне, вирівняти долівку, і т. д. Австралієць не сидить дома, він виходить з росою з хати і вертаєть ся вечером, дуже часто з нічм. Для нього лови більше спорт, і він з своєю ролею чоловіка і батька зовсім не звязує обовязку годувати родину: часто він вертаєть ся з порожніми руками, поївши свого здоблч. Його поживи через те більш звіринна: мясо, яйці, ящірки, мід; жінка і діти годують ся більше їжою рослиною, котру самі мусять собі старати. Але не признаючи за собою особливих обовязків перед родиною, він виявляє великі права. Один з найбільш дотепних провідників сього подорожника добру частину ночі стратив бючи свого жінку, і зломив її два пальці за те, що вона не назбирала дерева, а ніч випала дуже холодна.\*)

І фіналом сього робучого життя часто бувала смерть на заріз. Рідко Австралійка вмирає натуральною смертю, каже старій англійській дослідник; звичайно їм спішать зробити кінець, поки вони не постаріють ся і не схуднуть, щоб не дати пропасти добрій страві. Так що коли за життя чоловік трактує свого жінку на одній лінії з псом, то й по смерті мабуть не більше і не любовнійше згадує про неї як про пса, після того він як зів і її і його\*\*.)

Таке гірке становище далеко не загальне явище; повторюю — відносини між чоловіками, жінками і дітьми бувають часто любовні і гуманні (пор. с. 167) і в кождім разі жінка вважає своє становище, яке безпосередно впливає з природних і економічних умов життя, вповні нормальним: спеціалізація чоловіка в обороні сімі автоматично здійсмає з нього і перекладає на жінку багато спільної праці. Напр. при переходах не може він дійсно нести пакунків, коли має бути готовим для оборони против несподіваного нападу, і подібні впливи побуту на некористну позицію жінки можна вказати в різних напрямках. Але вона винадає сумно.

Там де розвиваєть ся скотарство, і худоба стає засобом обміну, одним з перших способів її використання являєть ся звичай викупу за жінку, шпроко розповсюднений власне у народів скотарських („калим“, викупна плата у турецько-монгольських народів). Вще (с. 164) було пояснено первісне значінне сього викупу, але він зводить жінку на становище кулленого інвентаря. Робота коло господарства лежить на ній. Чоловік, який вважає себе власником худоби, часом сповняє деякі спеціальні роботи коло неї, а більше бавить ся воєнним і ловецьким

\*) C. L u m h o l t z, Among cannibals, 1889.

\*\*) Oldfield, в Translations of Ethnological Society, у L e y r u n o с. 33.

спортом, і спочиває. Жінка являєть ся робучою сплою, „скорше не-вільницею, як дружиною чоловіка“, який після того як заплатив за неї певну скількість худоби, дивить ся на неї як на таку ж свого власність, якою вважає худобу. Він цінить жінку як корисний робучий інвентар, і тому по силі своєї заможности стараєть ся придбати так багато жінок як тільки може. От кілька прикладів з старих подорожей Паласа: „Остяки беруть стільки жінок, скільки їм дозволяє їх достаток, найбільше беруть вони сестер: мають при тім ту користь, що за кожду дальшу доньку платять тестеві тільки половину каліма, заплаченого за першу; жінки обтяжені всякою роботою і вважають ся чоловіком скорше за невольницю, ніж за членів дому.“ „Кіргізи беруть стільки жінок, скільки можуть їх оплатити — або вкрасти“, і т. д.\*)

Те саме бачимо у африканських скотарських племен. Жінка купуєть ся і продаєть ся як інвентар і являєть ся предметом інвентаря. Властитель великого стади у Готентотів (одної з найпримітивніших рас — Бушменів скотарів, які оділись на молоці), може купувати собі жінок скільки схоче: за бика або корову батьки радо продають доньку. Богаті Готентоти повели сю категорію свого господарства дуже „раціонально“, вони купували у батьків дівчат 6—7 літ про запас, щоб вони підрости й могли заступити старших жінок, коли вони постаріють ся. Часом вони обєднували, з економічних мотивів, сі свої жіночі гурти до купи і експлуатували їх спільно. Подібний вповні „реальний“ погляд на різні категорії домашнього хазяйства висловляв англійському подорожникови Бекерови оден державний діяч з-над озер горішнього Нілю, ватажок і спеціаліст від роблення дощу. Він обясняв йому, чому його люде при нападах сусідів мусять більше пильувати своєї худоби, ніж своїх жінок та дітей, — що дійсно являєть ся першим принципом стратегії у сих племен. Без худоби не буде у них молока, яке служить головною їх стравою, а з другого боку — не буде за що купити й жінок. Навпаки, маючи худобу, по кождім таким нападі можна без труда справити собі багато жінок і наплодити дітей.

Не можна, розумієть ся, і сього вважати загальним правилом. Напр. у Масаїв, скотарів і завадіяк, котрих мужеську організацію ми розглядали вище з особливою увагою, з огляду на її особливу виробленість, при різних аналогіях з иньшими скотарями становище жінки зовсім не таке лихе. Елементи материнської сімі комбінують ся з патріархального властью чоловіка. Масаї живуть в полігамії, купуючи собі жінок в міру свого достятку, але кожда має свого осібну хату на спільнім дворі і свою худобу; жінка виховує своїх дітей, які являють ся перед усім

\*) Reise durch verschiedene Provinzen, I с. 392, III с. 45, 51 й ин.

її дітьми, і чоловік так би сказати — гостює у своїх жінок. Але тут взагалі не виробилось ні виразних економічних верств, ні невідільництва, і людність зісталась в оригінальним племіннім „еґалітарнім“ (рівнім) устрою.

В розвиненім хліборобстві, котре жінка виплекала з скромних початків городництва й садівництва, вона теж попадає в таке тяжке економічне і соціяльне поневолення, котрого иноді зовсім не знала, поки не виплекала собі на голову сеї вищої культури. Коли хліборобство стає настільки видатним, що може саме одно виключно, або переважно, вигодувати людність, звичайно сходять на другий плян мужеські спеціальности в хозяйстві, воно спадає цілком на жінку, і жіноча праця стає часом виключним джерелом прогодовання сімі. Ми придвлялись вище (с. 102—3) примітивному хліборобству. Чоловіки тереблять ліс і чистять яднину (поле), до жінок належить все даліше. Там де процес чищення скінчився і хліборобство перейшло до постійного засівання на справлених ґрунтах, хліборобське господарство часто зістаєть ся виключним ділом жінок. Домашньої худоби при тім або зовсім бракує, або вона служить для молока і мяса, а не як робоча сила: соха, плуг чи віз, запряжений волами (тим більше кінями) — се сорозмірно дуже пізній культурний винахід. Все робить ся людською силою, і так як праця невідільнича приходить звичайно аж пізнійше, виробляючись з праці жіночої, по аналогії з нею, — то з початку, досить довго, місяцями й до нині, все робить ся жінкою: вона оре, жне, возить, молотить, меле й пече.

Ся форма хозяйства особливо виразно виступає в хліборобських краях західної і східної Африки, які дають нам приклади крайньої експльоатації й поневолення жінки на сій стадії культури, по своїому не менш огидної ніж у примітивних збирачів Австралії. При тім дуже рідко за жінкою признаєть ся якесь право на продукти її праці. В кращім разі в її розпорядженню зістають ся лишки, які зістають ся по нагодованню родниці \*). Здебільшого ж необмеженим і деспотичним паном-хазяїном всього господарства являєть ся чоловік, який уважає своєю власністю і своїх жінок, і продукти їх праці, котрі містить, як розважний капіталіст, в кушню нових жінок, і не перестає їм випоминати, як він спільно за них заплатив: щоб вони його отже добре годували і дуже любили, — як описує французький подорожник такого добродія з Габону, що збирав ночами своїх жінок, в вільний від їх праці час, і виголошував до

\*) Так з габонських порядків, що характеризують ся такою крайнього експльоатацією жінки (див. і вище с. 161) дю Шаю наводить і такі випадки, де жінка мала право розпорядитись продуктами не спожитими її чоловіком — навіть їх продавати (с. 331).



них проповіді на сю тему. \*) Річ характеристична — про неї ми не будемо мати нагоди говорити, тому припонуємо її тут: ся роля жінки як робітниці в хазайстві так глибоко закорінюється в сім побуті, що вже потім як являється невольництво, все таки жінки ватажків і монархів сих племен, навіть маючи не малий вплив на „правління“ своїх чоловіків, разом з тим часто працюють далі на полі як робітниці. Ля-Перуз в своїх пацерах заховав особливо вимовний приклад старої, сліпої жінки такого ново-зеландського ватажка, володаря великих ґрунтів, яка сама обробляла далі землю.

В багатьох країнах жіноцтво так і зісталось властиво одинокою поневоленою верствою. Але частійше її в поміч прибувають верстви чужородців-невільників і економічно та соціально підупалих співродичів, які приймають від неї найтяжшу частину праці, бодай в багатім хазайстві.

Поневолене становище жінки в сорозмірно розвиненім господарстві (хліборобським або скотарським), де вже є певні надвишки поживи над запотрібуваннем і відчуваєть ся потреба в робочих руках — бо за помічю їх можна розширяти господарство, громадити маєток і підіймати свою соціяльну позицію безконечно, — власне й приготовляє перед усім ґрунт для невольництва. Дуже часто воно розвивається і спів-існує разом з економічним поневоленням жінки. Широко розповсюднений звичай при нападах на сусідів побивати (або поїдати) чоловіків і забирати жінок і дітей в роботу — служить переходом. Такі забрані жінки звичайно не попадають в позицію „законних“ жінок, а стають підложницями і робітницями zarazом. Їх діти, забрані з ними в неволю і роджені потім в неволі від нового господаря, перемішують ся в одній категорії: перших прирощених невольників, які „одомашнюють ся“ в господарстві свого нового пана і патріярха, — і на їх вірець потім починають уживатись на роботу і дорослі бранці-чоловіки.

Для них переходова стадія у канібальських племен часом буває така, що вони працюють в хазайстві, разом з жінками, поки не знадобить ся їх зарізати і зісти. Такі порядки напр. оповідають ся про Соломонові острови: невольники працювали на плянтаціях ватажків, і з ними поводитись навіть зовсім гуманно, — поки трапить ся якась парада котру треба ушанувати святочним шром: збудованне нового човна або громадського будинку, — тоді вони йдуть під ніж.

Цікаво завважити, що прословлені своєю лютістю Фіджійці й деякі иньші канібальські племена Меланезії самі несуть різні роботи свого хліборобсько-городничого хазайства, досить рівномірно ділячи їх з жінками. Експльоатація жіночої праці тут не приготовила ґрунту для праці

\*) Du Chaillu, Afrique équatoriale, с. 258.

невільничої. Не спихаючи праці на чужі плечі, сі канібали не відчувають потреби в помочи невідьника, і тому невідьник тут не має економічної вартості, а оцінюється тільки як предмет поживи, — як м'ясо.\*)

Там де канібальства нема, жінки і діти свійські і невідьники часто творять властиво одну верству поневоленої людности, котрою їх пани-чоловіки, пани-батьки і пани-власники розпоряжають ся більш менш однаково деспотично. Екваторіяльна Африка, ся клясична країна невідьництва, дає в своїх племінних деспотіях безконечну колекцію таких форм, що степенують ся від поневолення родинного до поневолення загально-племінного і своєрідної соціальної диференціяції.

Ми згадували вище про ті погляди на дітей, як на повну власність батьків, які розвивають ся місцями паралельно з поневоленням жінки. Чоловіки дивлять ся на жінок і на дітей як на свою власність, котру вони можуть продавати і взагалі як хоч розпоряжатись. Продажа дітей в неволю на західнім африканським побережю практикується так шпроко, що місцями сини, підростаючи, заздалегідь тікають від батьків і віддають ся в протекцію ватажків пньшого племені, не чекаючи коли їх продадуть. Там де рід материнський, торгує своїми сестриничами брат матери. „Як, говорив подорожникови оден Неґр з Центральної Африки: я буду вмерати з голоду, коли моя сестра має дітей, яких я могу продати?“ Організована торгівля невідьником приходить тут як явище пізнійше, але поневолення слабших членів роду — очевидно, явище досить давне, і воно приготворює місце для невідьників-чужородців, перед усім жінок і дітей, як одмічено вище, а потім і для невідьників-чоловіків.

В багатьох місцях Африки жінки і невідьники ідуть на пільні роботи разом, без ріжницї, як робочий інвентар одної категорії, призначений для фізичної праці, негідної дійсно свободної людности — чоловіків. В сю категорію часто входять також економічно підупалі співродичі, які стратили економічні підстави свого життя і не бачуть ньшого способу, як прогоровуватись при багатім хазяйстві, клієнти, які удають ся під протекцію сусідів, і т. д. Так творять ся завязки низшої, неповноправної верстви — яка в ширших розмірах, ще частійше, повстає при підбою одного племені другим, завойовничим.

Приклади такої низшої верстви дають деякі кафрські племена. Поруч заможних скотарів, які купують собі жінок і заводять великі

---

\*) Експльоатація чужої сили — жіночої перед усім, одначе теж не всюди усуває канібальство. Воно практикується місцями й там, де жінка експльоатується в хліборобстві, особливо коли брак дичини і домашньої худоби при тім змушує цінити людське м'ясо.

сімі, господарять і воюють, роблячи набіги на сусідів, існує верства „бідних“, яких дослідники прирівнюють до низшої касты — колективної верстви невольників. Вони не мають ні худоби ні господарства, живуть збираниною, як найнижші племена. Зможні люде вживають їх як худобу транспортую, беруть на полювання як собак — висліджувати й гонити звіря, і дозволяють за те користуватись, нарівні з собаками, різними випадками. Щоб вони не повтікали, коли лови затагають ся, їх оточують колючим плотом як худобу, і як худобу ж убивають безпардонно на випадок якогось непослуху. Коли місіонер, який се оповідає, виявив якусь симпатію до сих парій, Кафрі висловили здивування що він може інтересуватись „собаками“. І самі сі парії дивлять ся на себе як на нижших звірят, котрих природний закон віддав у власть сильніших. Їх потомство наслідую таке нужденне становище, вони стали дійсно наслідною невольною кастою. \*)

З розвитком хліборобського господарства невольники не завсіди беруть ся в домашнє господарство свого господаря: часом він уважає користнішим робити з них своїх кріпаків. В Фута-Джаллон (Гвінея) напр. практикувалась ся така операція: рабови купується жінка, дається їйому утримання, поки він загосподарить ся, і потім він обов'язаний працювати на свого господаря п'ять днів на тиждень, а їйому зістають ся два дні — і ночі! Се операція настільки користна, що багатші люде умисно для сього купують невольників. Де инде вони ловлять ся в набігах і експлуатують ся аналогічними способами, не як домашня челядь, а як самостійні економічні сили. Тим легше вони там мішають ся з клясою економічно слабших співродичів.

Кінець кінцем, в міру того як такої низшої, „підлої“ людности, току чи пильшою дорогою, набирається ся більше, — верстви вищі, повноправні, аристократичні так би сказати, набирають охоти відмежуватись від неї по всій лінії: відділити від неї не тільки свої особи, але й свою сімю. Жінки й діти повноправних починають діставати привілеговане становище в порівнянні з домашньою челяддю, починається тенденція і їх також емансипувати від усякої „низької“ праці, поліпшивши їй невольникам і „бідним“. Подекуди зачинають ся потяги до того, щоб таку „благородну“ жінку зробити виключним знарядом утіхи і роскоши її чоловіка і господаря: її починають відгодовувати, або буває така товста, щоб не могла нічого робити, — як се практикується у деяких африканських варварських племен, або злегка калічать різними способами. Я згадую тут се, як поворотний процес від тих тенденцій експлуатації фізичної праці жінки, котрі представив вище,

\*) R. Moffat *Vingt trois ans* с. 243 і дл.

а тепер перехожу до останнього моменту в начеркненім пляні економічної диференціації племені: власности на землю.

Нагромадження тою чи иншою дорогою робочої сили в господарстві веде до того, що хліборобство стає інтенсивнішим. Буде то праця членів родини (чи групи родин), чи праця невільника, — але її все більше вкладаєть ся в землю. Від культури одноразової переходить ся до постійної; замість примітивного садження зерна копають землю джаганом (мотикою) за порядком, далі орють сохою, запряженою людьми, потім худобою. Кидати такі розроблені ґрунти без крайньої потреби нема рації. Господарі старають ся задержати їх всякими способами в уживанню постійнім. Вироблюєть ся практика, що такі розроблені ґрунти на території племені чи роду вістають ся за родинами чи родинними групами, переходять з батьків на дітей, розділюють ся, замінюють ся, передають ся, а далі й продають ся — аби тільки в межах того самого роду чи громади. Се кінець кінцем приготовляє їх закріплення, яке все ближше підходить до поняття власности, так як воно було дано світові римським правом: право безмежного і виключного розпорядження річею.

Се процес многоважний, з різних сторін. Перед усім він надавав осілості родів і племен більшу тривкість, привязаність до території, робив їх мало рухливими, не скорими на нові мандрівки, і тим самим соціальному і економічному розвою творив більш тривкі і певні підстави. Вище се було вже піднесено, що тільки з інтенсивним хліборобством на не-переміннім ґрунті людське жите доходить справжньої осілості (с. 97).

Родова організація, яка в мандрівнім, в пів-оселим або кочовничім життю (як то бачимо у кочових скотарів) заховує довго свою еластичність і живучість, в життю осіло-хліборобським вростає в землю, розмішуєть ся ріжним стороннім елементом, що залазять в її оселі, і звязуєть ся всякими сусідськими звязками, так що все тяжше стає їй від них відмежовуватись. Племя і рід що впресли, як органічна і моральна солідарність, з сусідського агреґату, починають розпливати ся назад в сусідстві. Територіяльні звязки, територіяльний принцип бере перевагу над родовим, і громада — територіяльна сусідська організація починає брати переваги над звязкою і організацією родовою. Переймає поволі на себе ті права і функції, які перше належали родови — в тім і в розпорядженню своєю територією, своїми ґрунтами. Тому що основою такої територіяльної громади стає звичайно група родичів (членів роду), се улескує перехід до сеї нової територіяльної організації, в котрій уже родова приналежність являєть ся необовязковою. Фактично вона складаєть ся з родичів, але принцип родового звязку непомітно, але безповоротно тратить свою силу і значінне.

Закріплення освоєного ґрунту за родиною або ґрупою родин — аналогічною з нашим українським (і білоруським) дворницем, викінчує її економічну самостійність, замікає круг її хазяйства та ослаблює її звязки з родом. Род кінцем кінцем розпадаєть ся на ґрупу сих нових економічних атомів, які стають клітинами нової територіяльної організації, що заступає місце роду і племені. „Велика родина“ (*grande famille, joint family*), зложена з нероздільних сімей братів і сестер, прототип словянської „задруги“, нашого „дворища“, творить тут перехідну ступінь, яка місцями затримуєть ся на довго, навіть протягом всього дальшого економічного житя — як, скажім, у різних племен Індостану, у Словян полудневих і східних, і т. ин.

Се вилучення сільсько-господарських ґрунтів з розпорядження і власти роду, більш або менш рішуче і повне (ріжні ужитки її уходи вістають ся далі в родовім розпорядженню), знаменує сильний економічний, а з тим і моральний занепад роду. З сили творчої, організаційної він сходить на пережиток, а з тим і племінна організація тратить своє реальне значінне і уступає місце новій територіяльно-клясовій державній організації. Ідея племінно-родової солідарности і колективизму дістає тут свій смертельний удар, від котрого вже не може поправитись.

Перші виломи робить звичайно власть: ватажки і релігійні корпорації, ошпрачуюсь на свій релігійний авторитет вилучають з розпорядження роду і племені свої займанщини, ставлячи їх під охорону релігійного заклятя, табу. Характеристично, що наділи грецьких ватажків (базілеїв) героїчної доби носять те саме імя, теменос, витинок, що й площа храма. Сей же метод переходить потім в процесі вилучення всякого роду приватних займанщин, які свідомо чи несвідомо ставлять ся під охорону різних магічних операцій і символів, що стережуть виключного права їх власників від претензій. Знаки власности заховують довго магічний характер, який ясно виступає і в усякого роду символіці контрактів власности (напр. наші могоричі — се в своїй основі пите наговореного напитку, який має заподіяти смерть тому, хто порушив би контракт продажі, і т. д.).\*)

З сею руйною силою процесу увласнення родово-племінна організація бореть ся довго і уперто, не стільки свідомо уявляючи, скільки інстинктивно відчуваючи тут смертельну небезпеку всього морального складу свого житя. Там де рід переживаєть ся скорше, сю боротьбу продовжує громада, переймаючи на себе його права і авторитет. Ся незвичайно интересна, трагічна — можна сказати, історія може бути

\*) Див. матеріял зібраний в статі R. Huvelin, *Magie et droit individuel* (L'Année sociologique, X, 1907).

тільки коротко зазначена в рамках отсього огляду — історія тих ходів, які роблять індивідуалістичні тенденції, в основі котрих лежить певна економічна рація: інтенсифікації господарства, і тих оборонних маневрів, котрі висуває родова, а потім громадська спільнота в інтересах своїх моральних підстав, солідарности і колективности.

З початку, коли ріля міняєть ся що року, як ми вище бачили (с. 101—2), родово-племінна організація піклуєть ся тільки, щоб у тих займанинах поодинокі родини чи їх групи не входили в конфлікт між собою. Оскільки хліборобська робота ведеть ся спільно, і урожай розділюєть ся між членами роду, хліборобські займанини не загрожують родовій солідарности. Місіонери, які приглядались хліборобству північних Індіан Канади, часом не могли навіть здати собі справи, чи існують які небудь реальні межі між полями родин, на котрих хліборобська робота переводилась кооперацією жінок: настільки ся кооперація покривала завязки індивідуальної, родинної займанини (вище с. 103). Але все частійше індивідуальні прикмети володіння виступають вразнійше, і родова чи громадська солідарність вдоволяєть ся тим, що попри роботу на хліборобських ділянках родин спільними силами оброблюєть ся і спільне поле, на спільні потреби роду - громади, на корпєть маломочних, на військові походи, і т. д., — або зсипаєть ся частина урожаю в громадські маґазєї, які існували у різних народів на сій стадії економічної культури (напр. у Кріків Півн. Америк). Подекуди в тропікальних краях рід-громада дозволяє поодиноким сімям робити на свого окрему пайку другий засів на громадськєм полі, після того як зібрано першій, громадський урожай (Ява), і т. д.

Підставу індивідуально-родинного володіння на території роду звичайно дає розчищення, силами родини, нового куснка поля під рілю; вложена сепаратна праця дає підставу для трівкого неперерваного ужиткування на свою індивідуальну корпєть. Се широко практикована норма, яка служить найбільш розповсюдженою підставою індивідуального володіння. Помітивши небезпечні наслідки сеї практики, громада пробує побороти її, обмежуючи право на таку „ново-підняту“ цілну певним часом. Напр. на о. Яві, яка дає взагалі дуже інтересні приклади таких обмежень, вистудіювані Лявеле,\*) право на ново-піднятий ґрунт місяцями обмежуєть ся пятьма роками, місяцями тільки трьома. Тими способами тут настільки успішно найтралізуєть ся розвій індивідуального володіння, що територія громадського ужиткування не зменьшуєть ся, а збільшуєть ся, коштом таких індивідуальних займанин. Цікавий пережиток подібної родової практики дає Мойсеєве законодавство про юбилейний рік

\*) E. de Laveleye, La propriété collective à Java.

(п'ятдесятий), який касує всі контракти на землю і повертає її в володіння роду, і т. д.

Широко практикується правило, що займанщина, яка виїщла з уживання, а запустилася через економічну неспроможність свого хазяїна, вертається назад в розпорядження роду чи громади. Часом однак при тій громаді виплачує хазяїнови деяку нагороду за вложену ним працю, з котрої він не може користуватись. „Коли хто своєю власною працею розробить ґрунт під рілю чи сіножать, — каже напр. звичаєве право спібирських Бурятів, — або через недбальство чи зубожіння доведе свою загорожу до упадку, і хто небудь пильшій схоче загородити сей ґрунт, і у них виїде суперечка, то старому господареві лишається три роки, і коли він таки зістається неспроможен, то давши знати родовому пачальникові, дозволяється ту землю наново загородити, хто потрібне сіножати, і її уживати, — нагородивши попереднього господаря по спроможності за те що очистив її від каміння.“

Там де сей принцип права праці положеної на оброблення нового ґрунту стратив своє значіння, або не набрав його взагалі, тому що особливої праці на се непотрібно, громада старається запобігти надужиттям індивідуальною займанщиною ріжними регламентаціями хліборобської роботи на рілі. Ся практика зветь ся німецьким терміном *Flurzwang*, рільничий примус. Він досить живо заховувався місцями в Німеччині, до недавніх часів, хоч колишня родова територія давно перейшла в індивідуальне володіння, поділившись на родинні пайки: заборонялось починати роботу на рілі раніше ніж громада дасть наказ виходити на поле; час спочинку і початок праці означався сигналами; регламентувалися зміни в хліборобській культурі. Там де займанщина не стратила свого реального характеру, сими способами запобігається тому, щоб сильніші родини, які розпоряджають більшою кількістю робучої сили, чи власної, чи невольної, паємної чи несвобідної (ріжних клієнтів, економічно-підупалих членів роду і т. п.), не надуживали сеї сили на некористь громади (чи роду) її її слабших членів: починаючи роботу раніше, не перехоплювали кращих ґрунтів, не заорювали собі великих ділянок, щоб потім роздати від себе маломочним на певних умовах, і т. д.

Більші чи менші успіхи роду і громади в боротьбі з сими індивідуалістичними тенденціями залежать від більшої чи меншої сили Солідарності і колективності: являються показником живучості їх. Перемога займанщини і індивідуального хазяїства свідчить, що рід уже відумер, як моральна сила. Родинна спілка, — яка виступає на її місце і в хліборобському житті, на ґрунті індивідуального земельного володіння чи власності, доходить свого найбільшого розвитку, заховуючи свого силу,

навіть у цивілізованих народів, до новітніх часів, — в дечім переймає на себе права і обовязки роду, в дечім їх змінє. Се родинна спілка характеризуєть ся такими головними рисами:

Основою її вважаєть ся звязок крові, і дійсно осередок її творить потомство одної пари, яке рахуєть ся часом по матери, частійше по батьку. Найчастійше се нероздільні брати, які продовжують спільне господарство своїх батьків, але крім них сюди входять часами і сімі сестер, передшлюбні діти жінок, сторонні люде прийняті до спілки, — найчастійше через формальну адоптацію, усиновленне, — нарешті ріжні категорії клієнтів і невільників.

В більшости се таким чином родичі по крові, і в кождім разі, який би не був дійсний їх звязок з сею спілкою, вони себе вважають родичами. Се те що зближує їх з родовою організацією. Часто вони входять і в ширшу родову організацію, вважаючи себе частиною роду (або брацтва, як се зветь ся у полудневих Словян). Часом, коли рід завмре, — вони заступають його місце. Від того, як довго зістають ся в такій одності родичі, залежать її розміри.

Ідея кровного звязку, що лежить в основі сеї одности, виявляєть ся в культурі предків родини, і домашнього огнища, котре обєднувало, обєднує і буде обєднувати її: коло нього пробувають духи предків по смерті, як пробували за життя (часом їх навіть ховають коло огнища, ціле тіло, або щось з їх тіла).\*) Колишній страх перед небіжчиком, в результаті той релігійної еволюції, про котру ми говорили вище (с. 138—9), заступили погляди на своїх небіжчиків як на протекторів і опікунів потомства і їх родинної спілки. З свого боку вони потребують шклувань і помочи своїх потомків для свого блаженного посмертного життя: їх годують в певні свята з спеціальним обрядом, але звичайно й кожда родинна трапеза не обходить ся без того, щоб з неї не уділили чогось небіжчикам, кинувши на огонь, поставивши під піч. Домашнє огнище являєть ся святинею, алтарем родини, і з ним звязують ся ріжні релігійні церемонії, з соціальними закрасками. Напр. молоду уводять до родини, обводячи її наоколо огнища. Огнище служить захистом, азилем для всіх хто шукає опіки: коли якийсь утікач, убійник, алочинець, нещастем викинений з свого роду, прийде і сяде коло огнища, він стає тим самим під охорону предків і богів родини і має право на її опіку.

Служба предкам накладає обовязок продовжувати існуванне сеї родинної спілки во віки віків. Вона мислить ся, як інституція вічна, котру треба забезпечувати на сам-перед кровним потомством, а коли б його

\*) В північній Росії така нерозділена родина носила характеристичну назву „печища“.



не ставало — то різними штучними способами. Тому мати потомство, і то як численніше, вважається обов'язком, і стан безженний вважається недопустимим. Коли не стає потомків, які б продовжили родину (мужеських, коли рахунок ведеться по мужеській лінії, жіночих коли рід рахується по жінці), то робиться адопція: усновлення когось з кровних чи сторонніх. Звідси такі форми як левірат, уже нам звідний, як обов'язкове усновлення дідом внука від доньки, коли не стає мужеського потомства, і т. ін.

Ся моральна ідея підпирається реальним економічним інтересом, котрий творить матеріальну базу спілки: зберігти і не зменшити, а по можливості — примножити спільний маєток родинної спілки, схоронити його для потомства цілим і неподільним, як забезпечення його існування. Особливо в житті хліборобським, де орні ґрунта і випаси, часто підняті тяжкою працею поколінь спілки, становлять підставу її економічного існування, їх збереження в цілості і нероздільності, заховання від поділу між галузями родини і від переходу в руки чужородців являється властивим нервом не тільки економічної політики, а всієї взагалі конституції такої родинної спілки. Відти всі заходи проти поділів її на окремі господарства, а при неминучості поділу — тенденції заховати як найбільше при спілці: вилучення тих родичів які відходять (перед усім — доньок при мужеській рахунку роду) від участі в родинній маєтку, коли цілі мужеські потомки; право, а навіть і обов'язок для членів родини оженити ся з наслідницею, щоб продовжити родину, як економічну одиницю, при недостаті мужеського потомства; обмеження прав голови родини в розпорядженню нерухомим майном родини без згоди і участі родичів, а навіть часом і взагалі всяким майном без відома родичів; право змінити такого родинного начальника, коли він розтрачує родинне майно, і т. д.

Голова родини — найчастіше фізичний старшина, найстарший віком: дід, батько або старший брат, своє становище займає звичайно автоматично, на підставі сього фізичного старшинства, котре переходить дідично, в мужеській чи жіночій лінії, відповідно тому, яка лінія прийнята. При рахунку роду в жіночій лінії таке становище займає часом і жінка: мати або старша сестра. Але часто буває також, що перехід головства по фізичному старшинству супроводить ся певним актом санкції з боку родичів, — се переходова форма до практики вибору родичами нового голови на опорожене місце. Вибір практикується також доволі часто: голова вибирається в таких разі чи до віку свого, чи до відкликання. Але право зміни свого голови з певних, традицією усвячених мотивів (невилічима хороба, каліцтво або глибока старість, яка паралізує актив-

ність, також божевіле, марнотратність, стороничість, яка викликає свари в родині і т. д.), практикуєть ся також і там, де голова приходить на своє становище „з віку і уродження“. Функції такого голови дуже різняться ся. Що є завжди за ним — се релігійне представництво перед богами, роля родинного священника в усяких домашніх церемоніях, і представництво в різних громадських і політичних організаціях — оскільки вони існують. Далі—роля сеніора в середній родині, арбітра в усяких родинних суперечках. Право ж розпорядження особистою долею родичів і родинним маєтком дуже неоднакове в різних місцях і часах. Воно хитаєть ся від повного і необмеженого права розпоряджатись житєм і долею родичів і всім рухомим і нерухомим маєтком родини — до такого становища, де всім розпоряджаєть ся рада родини, а її голова має тільки більш почесну ролю.

Поруч нього визначну ролю грає старша жінка (правляща пара: „домачин“ і „домачина“ у Сербів, „большак“ і „большуха“ у Росиян). Звичайно се дружина голови родини; тільки як такої нема, або вона не відповідає вимогам, сю позицію займає иньша жінка з родини. Вона часто розділяє власть голови, беручи участь в усіх розпорядженнях, релігійних відправах, і спеціально править жіночим елементом родини. Між иньшим сею визначною ролю в культурі й господарстві одної дружини начальника родини поясняють записання полігамії в такім родиннім укладі й перевагу повної моногамії.

Там де родова організація ще задержалась, така родинна спілка, як сказано, входить в її склад, як складова частина. Крім культу своїх родинних предків і опікунів, вона бере участь в культурі родовім і племіннім, який одначе в сім періоді упадку старої племінної організації звичайно переживає глибокі зміни. Родина спілка являєть ся також учасником спільних і нероздільних уходів, які зістають ся в розпорядженню роду чи племені.

Там же де родово-племінна організація розложила ся глибше, зійшовши на незначні пережитки, родинна спілка входить в склад територіяльних союзів і організацій. Сама вона частно становить завязок села; група таких сіл буває звязана якимсь ширшим територіяльним звязком, який переймає на себе різні функції роду і племені. В них бере участь родинна спілка через свого голову — представника.\*)

\*) По ширші відомости про таку родинну спілку у Словян і Українців спеціально відсилаю до моєї Історії України-Руси, т. I З вид. с. 353-7, де вказана література словянської задруги і нашої великої родини. Їх пережитки мали велике значіння в розясненню сеї форми соціально-економічної організації, і мають велику літературу. Досить присвячено також уваги великій родині Індостану, особливо важні тут праці Г. Сумнера Мена. Інтересні з сього погляду також відо-

**Влада і владущі верстви.** Вище ми вже нераз мали нагоду доторкати ся різних форм влади, які повставали в рамцях племінного життя, але головню оцінювали їх як фактори племінної солідарности. Сі громадські авторитети різних категорій, котрих впливи виходили за межі їх родинних ґруп, захоплюючи ширші круги, служили дійсно одним з елементів племінної консолідації. Але згідно з принципом, чи „законом“ „гетерогенности мети“ — що соціяльні фактори, розвиваючи ся і скріпляючи ся, виходять з служебної ролі, стають самоцілью, і починають підпорядковувати соціяльне жите собі і для себе, — сі громадські авторитети, зяходячи пригожий ґрунт для свого скріплення і розвитку, також починали розвивати ся коштом тих завдань, які ставила собі племінна організація, і яким первісно самі сі інститути власти мали служити. Кінець кінцем, ставлячи свою волю вище племінного обичаю і морали, вони в великій мірі причинились до упадку племінного життя, — з сього погляду тепер і дамо короткий огляд розвою різних родів громадського авторитету і власти, та форм опановання ними племінного ладу.

В попереднім ми мали нагоду бачити ті головні джерела, з котрих виростали авторитети і власти племінного укладу. \*) Збираючи їх тепер в систему, можна уставити такі головні категорії:

а) Старшинство фізичне — правлять старіші віком, за котрими признаєть ся досвід і мудрість життя і знанне різних користних річей.

б) Старшинство в роді, — править старшина того роду, за котрим признають ся особливі заслуги, а ще більше — близькість до родового чи племінного опікуна-тотема, взагалі до вищих, божеських сил.

в) Особливі здібности організаційні, особливо на війні й ловах: їх виявляють найчастійше люде в середнім віку, обдаровані великою фізичною силою, зручністю і т. ин.

г) Таланти чародійні, магічні здібности, як результат „вищого“ знання чи прирожденної, богоданої сили.

д) Досвід в магічних і релігійних церемоніях і звязана з тим богоугодність.

е) Богацтво і звязана з тим популярність, яка позискуєть ся щедрістю і гостинністю: пирами і забавами, дарунками і т. ин.

Я розложив сі „джерела“ в приблизно-льоґичнім порядку. „Хронольоґично“ можна поставити поруч себе а) і в), бо коли а) виступає в найбільш примітивних формах відокремленого людського життя, то для в) можна вказати навіть зоолоґичні прецеденти; г) таких прецедентів

мости про алжирських Кабілів, зібрані особливо в праці А. Nanoteau et A. Le-tourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, 1872-3, 3 томи.

\*) Див. особливо с. 148, 169, 186 і дд.

рішучо не має, хоч може бути також дуже старе в людським життю; для б) і д) треба вже більше виробленого соціального ладу, громадської практики, і нарешті е) мусить мати під собою вже певне нагромадження економічного добра і деяку диференціацію на економічнім ґрунті.

При тім треба пам'ятати, що сі всі джерела авторитету можуть давати початок авторитетови і власти однаково індивідуальній і колективній. Власть одної особи, шанованої задля своєї старости, талантів походження чи багатства, і авторитет цілої ґрупи, верстви, корпорації — можуть розвиватись з тих же самих мотивів чи то паралельно, чи відокремлено, в одних обставинах даючи власть одної особи, в других колективній організації або верству. Таким чином розвій влади монархичної чи республіканської і формація вищої верстви нераз тісно переплутують ся, так що при всім бажанню уставити в тім якусь схему наступства (чим займались уже старі політики — с. 42), сі схеми также слабо себе оправдують, як і схеми наступства форм подружжя або форм господарства.

З другого боку різні фактори сього процесу, різні елементи авторитету і власти так само переплітають ся нераз дуже тісно в своїх впливах: власть, наростаючи, може черпати разом з різних джерел, навіть свідомо, а перед тим і в несвідомім процесі можуть зливати ся різні джерела її. Досить розповсюджена обсервація примітивного життя напр. каже, що примітивна людність шанує „старих і сильних“, і се поміченне, розуміеть ся, вірне, — але воно мішає до купи прикмети зовсім відмінні, котрі тільки часом можуть вступати разом, а в інших випадках дають зовсім роздільні інститути родового старшини і военного ватажка. У багатьох народів паралельно, з тих же джерел впливає власть ватажка і колеґії старшин, прототип монарха і сенату; у інших се дві форми виступають роздільно, і так у одних зявляеть ся деспотія або патріархальна монархія, у інших аристократична республіка. Тому хоч у своїм огляді ми будемо слідати з початку головно за розвитком індивідуальної власти, а потім за колективними формами і формацією аристократичної верстви, але фактично нам прийдесть ся стрічати всі сі форми в однім спільнім процесі розвитку дуже часто.

Почнемо з віку — авторитету старости. Вище ми зазначили се роздвоєнне в поглядах примітивної людности на старих людей — що вони з одного боку вважають ся тяжким тягарем через свого безпомічність і нездатність до продуктивної праці, але з другого боку цінять ся з огляду на свій досвід і здібности, в котрих підозрівають ся надприродні можливости. Се роздвоєнне констатував уже Спенсер, не стараючись його одначе поглибити: старість, оскільки веде за собою нездібність, не шауєть ся дикими, так що вони їх побивають або лишают

умирати без догляду; але більший досвід, отриманий з нестраченими ще здібностями, звичайно корпсується впливом. Ми бачили, що у Веддів, коли приходить ся рішати якусь справу — як от ділити мід спільно здобутий в скелях, ся операція віддається якомусь старшому, авторитетному чоловікові. У Огнеземельців старі люде беруть на себе заходи коло прогодовання людности в критичних хвилях голодівки, розсилають молодших шукати, чи не знайдеть ся де якогось мертвого кита, вкиненого морем на беріг, і розділюють між людністю знайдене мясо; їх слова і накази приймають ся молодшими з великим респектом. У примітивних племен Маляки на чолі ґрупи родин стоїть звичайно, як ми бачили, котрийсь старший голова родини: „відносини вповні патріархальні, звичайно найстарший чоловік з родини являється головою цілої ґрупи, або великої родини, хоч він не носить ніякого спеціяльного титулу і тільки в рідких випадках виявляє свій авторитет.“ \*) Подібне помічається і у півших не-орґанізованих народів і мало-орґанізованих народів.

У деяких австралійських племен напр. виробив ся рід „ґерусії“, де що орґанізованої ради старшин. У племені Нарівіері вона зветь ся *tendi* і складається з людей старших, але ще кріпких, і доповняє сама себе через кооптацію. Авторитет її стоїть високо, вона змушує до послуху молодші покоління і використовує їх економично, забираючи від них найкращу здобчу, і в разі непослуху навіть карає смертю непокірних. *Tendi* пильнує племінного обичаю, слідить за виконанням його і виступає против тих що його порушують. Вона ж уважається авторитетом по всякого роду питанням маґії і релігії. Всякого роду справи, які виникають в життю племені: перекочовка, подружа, обрізання, реліґійні церемонії, потреба дощу, предкладають ся одним з членів з вечера на обряду і рано виносить ся рішення, яке й мусить безоглядно бути виконане. Але в воєнні справи *tendi* не мішається, для проводу на війні вибирається окремий ватажок, особливо такий що має репутацію доброго чаклуна — тим не менше, не вважаючи на його чарадійні здібности, товариші пильно сокотять його і охороняють від небезпеки в битвах.

Мальовничо описує подібну африканську ґерусію К. Войле в своїм „Негрськїм Життю“. Цілими днями голови родин пересиджують в громадськїм курїні, відлучаючись до дому тільки не те, щоб поїсти або переспати. Іде безконечна діскусія. Від часу до часу блискавицею розноситься по селу чутка про винесене на такий перманентній нараді рішення: призначення великих ловів, свята, посвящення молодіжк. Буденне жите

---

\*) Martin, Inlandstämme s. 850. Пор. вище с. 48.

перериваєть ся і все живе береть ся до всяких релігійних і господарських процедур звязаних з визначеною церемонією чи експедицією. \*)

Цікаву переходову форму між поколінною організацією і правлінням старшини описана у негрського племені Tulha-Sutu, в Західній Африці. Вона мала характер таємного товариства, з звичайними містичними прикметами, але виконувала функції правительства і з-поміж подібних організацій інших народів визначалась особливо виробленими формами. Пять племен цього народу, об'єднані сею організацією, мали кожде свою тайну організацію, т. зв. пурра, котра приймала нових членів не раніше 30 літ, після різних складних проб, під умовою пильного дотримування тайни організації. Сі звичайні посвященці, в числі кількох тисяч, становили воєнну силу, на котрій спиралась правляща організація. Вона складалась в кождім племені з корпорації з 25 членів, котра вибирала з-поміж себе 5 членів в центральну, „велику пурру“, з 25 членів не молодших 50 літ. Сі корпорації мали перед усім судові функції: розбирали суперечки і карали за переступи; велика пурра збиралась в особливо важних випадках, особливо для полагодження усобиць, які виникали між племенами. Коли велика пурра збиралась, всяка війна переставала на весь час, поки тривала її сесія. Звичайно така сесія, скликана для полагодження усобиці, тяглась не менше місяця, і таким чином ворожі сторони попадали в перемирє. Пурра тим часом старалась вяснити, хто завинив в усобиці, і фіналом її сесії бувала карна експедиція на провинників, яку організували нейтральні племена. Вона нищила хазяйства провинників і забирала здобич, з котрої половину діставали від пурри пошкодовані, а другу — виконавці сеї карної експедиції. Цікаво, що подібні карні експедиції пурра, по словам подорожника, організувала також против тих родин, які через своє багатство і впливи ставали небезпечними для племінної організації. Хто противив ся, той платив головою. \*\*)

Чаклунська репутації, що вимагають ся від кандидата на воєнного ватажка в описаній австралійській організації, дуже характеристична подробиця людського життя. Навіть на дуже низьких стадіях соціального розвитку, воно вносить щось зовсім нове в порівнянні з життям зоологічним. Коли візьмемо аналогію з звірячим (жавпачим нащр.) ватажком стада — сильним і проворним самцем, який силою своїх рук і зубів удержує в послуху своїх конкурентів-самців, то і в людських громадах знайдемо багато прикладів панування грубої фізичної сили.

\*) K. Weule, Negerleben, с. 249.

\*\*) Оповідання Іольбері, подорожника з кінця XVIII в., у Шурца Altersklassen с. 411-2.

Там де власть батька-голови родини вилплась в чисто деспотичні форми, йому також, як самцєви якого небудь звірячого стада (що від часу до часу мусить вдержувати поєдинки з молодшими самцями, котрі випробовують, чи не подужають старого ватажка і не повбавлять його деспотичної влади), — теж приходить ся витримувати поєдинки, навіть з своїми власними синами, котрі можуть скінчити ся й тим, що син, подужавши батька, який не встиг його зовчасу продати в неволю, сам продає переможеного батька. В більш культурнім пожитю, навпаки, переможений батько, передаючи синові ватажківство, держить до нього похвальну промову, як до свого гідного наступника. Фізична сила, сполучена з сміливістю, рішучістю і безоглядністю в поведенню, імпозантна постава, імперативна вдача — все се прикмети, які і в людським племені, як у мавпячім стаді, являють ся важними умовами для ролі ватажка. Такі люде, як ми бачили, корпстують ся поважаннем і впливом. Подекуди, нпр. у північно-американських Індіан, кандидатів на воєнне ватажківство піддають спеціальним пробам, вивіряючи їх витривалість і вмінне панувати над своїми афектами; ці проби набирають часом характеру страшних тортур, які не завсіди можуть витерпіти й пережити навіть найбільш загартовані й амбітні вояки. Високо цінять ся в ватажку також хитрість і оборотність, вимовність, зручність в обходженню з противником, здібність здурити його і взяти на підступ (вище с. 207) Але кінець кінцем всього сього ще не досить, щоб закріпити авторитет такого ватажка і дати йому ширші впливи. Потрібне довіре до його удачливости й воєнного щастя, — а се довіре може найкраще заповнити віра в надприродні здібности, звязки з богами і духами, їх ласку до сього чи того кандидата.

Ми бачили вже (с. 206), як напр. вихідним пунктом для ватажківської карієри являеть ся віщий сон, котрий бачить такий кандидат, подає його до відома — як знак божої ласки, йому показаної, і збирає під сим знаком охочих до задуманої ним експедиції. Се оден з ріжних способів, якими маніфєстують ся звязки з богами, — бувають вони всілякі; важно кінець кінцем, щоб земляки були переконані в надприродних здібностях ватажка, що він може нищити ворога способами магічними: се головна умова його авторитету. „Ватажок що проводить на війні, пише оден з дослідників індіанського життя, мусить бути чародій — мусить бути віра, що він може забезпечити успіх своему війську або вирятувати його з біди.“ Такий же принцип африканської стратегії: оден з головніших обовязків ватажка — се як найкраще чарувати для свого народу. Зулю, се прославлене своєю відвагою й воевничістю племя, живе вірою в чародійні здібности свого ватажка; перед битвою він робить магічні

операції, щоб зачарувати ватажка противної сторони; чим більше довіре до його надприродних здібностей, тим вищий його престиж.

Я спинивсь над сею стороною — вагою чаклунової репутації навіть для проводу на війні, бо й тут вона дає перевагу над прикметами більш елементарними і реальними як: сила, відвага, зручність. З цього видне велике значіння концентрації влади цивільної і військової за помічю такого довіря в вищі, свого роду — духові сили провідника. Що в сфері цивільній ці надприродні здібности мають не менше, а ще більше значіння, легко собі уявити. Магічна сила, чародійне знання являється одним з головних атрибутів політичної влади, і заслужений дослідник релігійних вірувань Фразер, кільканадцять літ тому, в своїй книзі про початок королівської влади\*), оперуючи етнольоґічним матеріалом дуже дотепно доводив, що ця власть походила (додамо від себе для обережності: дуже часто) від функції жерця або чаклуна, який вмів розпоряджати погодою:

В Центральній Африці люде переконані, що дощ паде тільки наслідком чарування, і се важне діло — змусити його спасти, належить до племінного ватажка; коли дощ не паде в час, починають ся нарікання, і багато тутешніх короліків пішло на вигнання з причини посухи. Се змушує їх пильнувати своєї дошової монополії, і напр. у Кафрів, де за давніх часів головою племені бував найбільший чарівник дощу, ватажки не дозволяли нікому більше займатися сим ділом, бо вдатний спеціаліст по дощу був би вибраний ватажком; крім того чоловік з репутацією доброго чарівника дощу неминучо б збогатив ся, а ватажкови се теж не годить ся — давати комусь занадто збогатитися поруч себе. Чарівники дощу мають страшенну власть над людністю, і се незвичайно важно для ватажка — задержати разом з своєю властю сю функцію.\*\*)

У племен австралійських і океанійських, де впробленої влади ватажка або короля нема, те що наближається до такої ролі — се саме позиція реномованого чаклуна, який стає фактичним головою племені. В Центральній Австралії напр. такий голова мусить проводити церемоніями помноження тотемних звірят чи рослин і взагалі помноження поживи. Від нього сподівають ся дощу і всяких інших надприродних діл, він переховує різні фетіші — святі каміння й посвящені палиці, й виконує ті примітивні функції цивільної влади, які там існують і в інших випадках лежать на колігії старців: пильнування прийнятих в племені звичаїв і каранне за їх порушення. На Новій Гвінеї люде, які вибили ся в тім чи інших племені на позицію впливового ватажка,

\*) Lectures on the Early History of the Kingship, London, 1905.

\*\*) Dudley Kidd, The Essential Kafir, с. 114, 1904.



завдячали се звичайно своїй магічній репутації: за ними була слава, що вони вміли викликати і втихомирювати бурі на морі, давати дощ і погоду, забезпечувати урожай рослин, приманювати звірят, що служать поживою, насилати хворобу і великі біди на своїх ворогів.

Але і там, де політична власть виробила ся вже сильно її укріпила ся на воєнних фундаментах, як у різних племен Африки, сеї клясичної країни племінної деспотії, — магічні здібности і сили являють ся її звичайним атрибутом. В традиційній славі давніх ватажків і героїв їх сила над дощем грає головну ролю, і мабуть була основою їх влади, котрої вони дуже пильнували. Звісний деспот Зулусів Чака напр. проголосив був своєю монополією провіщування, і коли довідувався, що хтось вьнший в його племені виконує се ремесло, се не вішувало тому нічого доброго. Ло-бенгула, король Матабелів в другій половині минулого віку, мав ту славу, що його прихід привосив дощ — найбільше щасте в сій країні, і він старанно підтримував свою репутацію великого маґа і чарівника, якпій може все — завдяки божеським духам своїх предків, котрим він від часу до часу справляє прилюдні жертви.\*)

Тут уже бачимо перехід — зовсім наочний, до так добре звісних традицій про божеське походження різних династій і їх чудодійні здібности. Їх корень, як бачимо, сидить дуже глибоко, хоча верхи сягають до наших часів: адже не далше як останній справжній французький король з божої ласки (з династії Бурбонів), Карло X, в 1820-х рр., по своїй коронації покладав свої руки на зібраних хорих, щоб вони скористали з його чудодійної сили. Те що в пізніших обставинах буває результатом довгого „виховання“ має в побожнім страху перед монархом і вірі в його божеське походження, якраз являеть ся одним з перших, примітивних джерел влади і послуху, і се особливо цікаво констатувати у народів воєнничих, які — здавалось би — не повинні були цінити нічого вище понад чисто воєнні таланти.

Вище ми бачили ролю старшини Масаів, що ніколи не бере сам безпосередньої участі в війнах і тим не менше якраз керує військовою справою сього воєнничого народу; новітній дослідник, Меркер, характеризує таким рисамп його власть і ролю:

„Назва ватажка властиво не зовсім правильна що до його, бо він безпосередньо не править і не виконує дійсно державної влади. Він править тільки посередно: тверда віра його підданих в його пророчий дар і надприродну силу чарів дає йому впливи на долю народу. Деспотизму її жорстокости, якими визначають ся всі неґрські володарі, у нього не має. Се не стільки правитель, як національний святий або патріярх,

\*) Матеріал зведений у Фразера, в названій праці с. 107 і др.

в котрім і Вакуафі і Аса (племена Масаїв) бачуть свого найвишого голову. Про його святу особу нарід говорить з побожним страхом і ніхто без його поклику не важить ся перед ним ставитись.

„Завданне його політики — єдність і сила Масаїв. В'н полишає хижим інстинктом вояків вигулювати ся в нападах на чужі племена і всяко охороняє власний нарід від руйнних усобиць, котрим давно б дали привід безконечні суперечки околиць між собою. Вплив в сім напрямі дає йому віра земляків, що побіду можна мати тільки завдяки таємній силі його чарівних препаратів, котрі він оден уміє робити, і погром прийде напевно, коли він його напророчить. Але ні він сам ні його близші родичі не ходять на війну. Против пошестей і хороб він також дає ліки — звичайно в формі якихось чарівних препаратів, і призначає урочисті молитви до бога Масаїв Нгаї. Пророцтва свої він робить на підставі ворожіння — набирає в руку річних камінців з свого рогу, одні відбирає, решту кладає назад, і так повторивши кілька разів, віщає своє пророцтво, дуже часто зложене двозначно, як пророцтва пітії.

„Уряд оїбоні наслідний і до останнього часу переходив з батька на сина найстаршої жінки. По смерті Мбатіана Масаї розділились: частина прийняла Левану, старшого сина від найстаршої жінки, що вродивсь іще перед тим як Мбатіян прийняв владу; друга частина стала за Цендео, улюбленого сина старого, призначеного ним на наступника. Вони стали завзятими ворогами і на нещасте Масаїв ведуть постійну внутрішню війну, але і той і сей се тільки тини в порівнянню з батьком, що займав визначне місце в ряді старшин і з ним Масаї прожили останні добрі свої часи.

„Оселя оїбоні складаєть ся з великого числа дворів — частина їх служить житлом його самого і жінок. Мбатіян мав їх коло 200, Цендео, ще молодий, має їх тільки 20. Ніхто чужий не може вступити до сих дворів його та жінок або навіть показатись поблизу. Коло них щільно стоять пивші двори, призначені для парад і прийнять; в пивших живуть з своїми сіяями деякі старші люде — помічники і дорадники старшини; в пивших знов — вояки, що становлять охорону оселі і прибічну сторожу старшину в його подорожах. Церемоніял дуже простий. З страв оїбоні сопоживає тільки печену козячу печінку, молоко і мід, бо через пившу страву він би стратив здібність до пророцтва і готування добрих чарів. Але з сих штук Левана присвоїв собі дуже мало, а Цендео ще меньше; тим більше теперішні Масаї оповідають про чуда Мбатіана: що він виривав одною своєю волею великі дерева, або що він казав своїм прибічникам запалати хижу, в котрій був, і коли та згоріла, без усякої шкоди встав з поніду її.\*)

\*) Мерквер с. 18 і дд. (оповідання його я дещо покорочую).

В роді ойбоні є багато чарівників, але до них звертають ся в різних справах, тільки не в військових: се монополія ойбоні.

Се джерело влади — надприродні сили, божеські здібности важне ще тим значінням, яке має воно в розвою дідичности, наслідности влади — в процесі дідичного нагромадження, акумуляції її засобів і впливів, що має дуже велику вагу в історії її наростання і зміцнення. Вище, перечисляючи джерела влади, я одмітив принцип династичний: походження з родини, яка уславилась заслугами своїх членів, їх визначною, впливовою ролюю в старшинстві і ватажківстві. Старші представники таких родів на підставі самого свого походження навіть у доволі примітивних народів дуже часто грають ролю загально-признаних авторитетів або провідників. Але з сим звичайно звязуєть ся ідея ближшого споріднення чи безпосереднього походження їх родини від племінного чи родового тотему, який в звязку з сим звичайно підмінюєть ся згодом образом людського предка-героя, пів-божеського чи чисто божеського характеру. Сим божеським походженням найчастійше пояснюють ся славні діла і подвиги героїв-членів сього роду, які по смерті стають самі теж божеськими істотами, протекторами сього роду і цілого племені, яке признає авторитет їх наступників, і так наростає в роді, так би сказати — інвентар авторитету і впливу династії. „Коли ватажок, — завважав ще Спенсер, — за життя підіймавсь над иньшими, а його дух і після смерті викликає такий страх, що йому віддаєть ся більша честь, ніж усім иньшим духам предків, то походження від нього підіймає власть його потомка подвійно. Признаєть ся, по перше, що сеї потомок в більшій чи меншій мірі одіичив надприродні сили свого великого предка, котрими той скріпив свого власть; по друге — жертвами, які сеї потомок приносить свому великовн предкам, він підтримує з ним звязки, які забезпечують йому божеську поміч.“ Так як ми бачили се з королем Матабелів.

Се дуже вдячний мотив скріплення авторитету. Фізичної сили, відваги, зручності не можна сімулювати: не можна переконувати людей, що її одіичив, коли її не маєш і не виявляєш. Але надприродні сили й магічні здібности се такі річи, які можна удавати далеко легше і при деякій зручності — справді держати в переконанню про позасвітню поміч великих духів. Полінезійський ватажок, по поміченням Кодрінгтона на Ново-Гебридах, властиво дідичить не уряд свого батька, але його магічні засоби, які продовжують авторитет і довіре до їх неприродної сили („ману“): магічні пісні, камені, приряди, і знання, як поводити ся з духами. У деяких народів спеціальні обряди маніфестують перехід таких надприродних здібностей. Над Ніасою (в полуд. Африці) мають те пере-

конанне, що крім звичайної душі, яка в момент смерті чоловіка виходить з нього, як останній подих, і розпливається в повітрі, у ватажків є ще особливий дух, званий ехеа, котрий при його смерті виходить з його рота. Коли син чи хто инший в сей момент ухопить сього ехеа своїм ротом, то перейме і надприродні здібности і чесноти покійного. Син ватажка, який не проробив сеї церемонії переловлення ехеа, ніколи не буде признаний наступником свого батька; натомість, коли хтось сторонній проробить сю церемонію, то вибирається ватажком на місце покійного.

Другим способом акумуляції авторитету являється матеріальне майно, багатство. Се акумулюється в повній реально, а не фіктивно, і скріплює владу ватажків і владущих верств далеко вірніше, — але й повільніше, і виявляє свої справжні впливи в соціальних умовах більш розвинених, а не таких примітивних.

Як джерело авторитету воно починає себе проявляти, розуміється, дуже рано, — як тільки лише з'являється, в тій чи иншій формі. Напр. в Полінезії сільський ватажок се звичайно той хто має найбільше кокосових пальм і хлібного дерева в селі. У деяких індіанських племен Півн. Америки той хто справив шир своєму племені, дістає титул і повагу ватажка. Але щоб утримати ся в сій повазі, він мусить повторювати таке годованне, „гріти казан“, роздавати дарунки. У Омагів уважається се обов'язком ватажка справляти публичні трапези для бідніших членів племені: публичний шир являється прелюдією всякого колективного підприємства, котре підіймає головний ватажок племені, буде то воєнний похід чи великі лови на бізонів, які являються головним джерелом апровізації племені. Осє як описує се Dorsey в своїй „Соціології Омагів“:

Кликуни оповіщують шир племені. Звичайно він відбувається в хижі головного ватажка, який той шир справляє. Місця займають ся відповідно рангам. Запалюють ся священні мюльки і переходять з рота до рота. Один з нотаблів викладає справу. Чи починати, скажім, лови і за кілька днів? Коли приходять до згоди, ватажки дефінітивно визначають час походу. Потім, по знаку ватажка, один з молодших подає страву, перший кусень жертвуючи чотиром вітрам. Все що є кращого, подається ватажкам. Кождий з учасників дякує в виразах чулих і делікатних: „Дякувати, старший брате!“ „Дякувати, молодий брате!“ „Дякувати, брате моєї матері!“ Потім гості дякують господареві, що їх гостив, ватажкам, які проводили зборам, і молодим людям, які їм послуговували.

Але ся влада, котру дає багатство — так само як і воєнний авторитет, репутація хоробрости, стратегічного таланту, і т. д., сама

по собі не визначаєть ся великого силою, великим напруженням. Ватажки, які завдячують свою ролю военним успіхам, і ті які здобувають свою позицію багатством, шрами, подарунками, — так само і виборні або дідичні старшини, які приходять на се становище завдяки повазі свого роду, — вони мають більш моральну повагу, ніж дійсну, примусову власть. Военні ватажки в мирнім часі звичайно не грають ніякої реальної ролі: ватажки виборні або ватажки-богачі мають не дуже більше реальної сили. Про Дакотів напр. оповідають, що ватажок, коли хотів відвести від якого небудь недоброго наміру когось з своїх підвладних, не мав иньшого способу вплинути на нього, крім того щоб подарувати йому щось і таким чином прихилити до послуху. Віра в магичну силу, коли нею розпоряджає ватажок, з сього погляду, при безмежнім страху примітивного чоловіка перед демоничними силами, показуєть ся далеко сильнішим засобом, і се дуже характеристично, що екваторіяльна Африка, ся клясична країна чарівників і чудодіїв, являєть ся zarazом вітчизною найяскравішого, бруталного примітивного деспотизму. Военний же авторитет, і так само багатство стають джерелом реальної, примусової власти головно аж тоді, як вони дають в розпорядженне свого власителя людську силу: дружину, зложену з свободних учасників походів, які зістають ся і в мирнім часі на услугах свого ватажка, — або клентелю, удержувану богатим ватажком, чи банду, зложену з куплених ним невільників, котрих він може кожної хвилі напустити на неприятеля чи непокійного підвладного.

Ми бачили такого примітивного бушменського ватажка, який зложив собі таку оружну банду і раптом серед цілком примітивного, розсіяного життя завязав початок деспотії — яка лише через зовнішні обставини не встигла скріпитись (с. 188). Подібні процеси, в переважній більшості ніким не записані і не зареєстровані, переходили в різних місцях безконечне число разів — часто приводячи до сотворення міцної, імперативної влади. З сього погляду творенне дружин чи оружних банд звязаних з певним ватажком, до віку його або навіть дідично, має незвичайно важне значінне в формації влади — і владущих верств (бо з скріпленням власти ватажка члени дружини перетворюють ся в владущу верству, так само дідичну).

Способи сього творення дуже ріжнородні. Так напр. у тих племен, де живе покоління організація, заводить ся звичай, що молодики, обрізані разом з сином ватажка, становлять його военну дружину на ціле життя, звязану з ним таким военним брацтвом: тому періоди обрізання умисно підганяють ся так, щоб як найбільше число молодиків відбуло сю церемонію разом з наслідником, і будущий ватажок мав численну

дружину, звязану з ним тісним моральним звязком. В інших випадках ватажок організує свого дружину, приймаючи під свій протекторат всіх покритих і переслідуваних, які шукають у нього захисту. В формації воєнничих банд і осередків такі азилі мали важке значіння: напр. староримський переказ про те що старий Рим служив в початках азилем для сусідніх громад і таким чином згромаджував енергійні елементи, викинені з доохресних родів, в світлі нових етнологічних матеріалів здобуває дуже серйозне значіння для освітлення походження сього воєнного осередка. В інших випадках така клієнтеля громадить ся матеріальними засобами: утриманням для членів дружини, розділом здобичи, і т. д. Яке значіння має така дружина, перейнята вірою в свого провідника і зобов'язаннями за свідчені ним добродійства, се вміє оцінити і схарактеризувати в своїм оповіданні про старо-германські дружини вже Тацит.

Там де не утворить ся такої озброєної кулаки, або не об'єднують ся разом різні категорії авторитету: династичні, воєнні, релігійні (магічно-чародійні), — власть і авторитет зістають ся розпорощеними. Творить ся або ціла верства з різних авторитетних елементів — свого роду аристократія, або серія паралельних органів і носіїв соціального авторитету: родово-громадського, релігійного, економічного, воєнного, і вони борються між собою за гегемонію, або утворюють певну зрівноважену систему. Процес формації влади таких чином записує на довго, і часом таки й зовсім не виходить з такого зародкового стану.

Паралельне існування т. ск. цивільних старшин-сахемів і воєнних ватажків бачили ми в типовім устрою Ірокезів. Се дуже розповсюдиене явище, яке повторюєть ся в різних місцях і в різних часах. „Кожде село або група сіл стоїть під проводом ватажка, найчастійше се людина яка має найбільш бетельних пальм; ватажок і старшина села доповняють оден одного обоільно: здаєть ся, перший кермує головню зовнішніми справами — рішає про лови, свята, продажу копри, війну і мир, другий проводить у внутрішніх справах села — їх обоільне становище можна прирівняти до відносин „герцога“ і „короля“ в германській минувшині“ — описує оден з дослідників мелянезійські порядки.\*) Вище ми бачили, як часом розмежовуєть ся вся людність племені на цивільну і військову, підвладну цивільному старшині і військовому ватажкови (правдоподібно висуненому організацію покоління воєнної верстви) (с. 185).

На Новій Гвінеї напр. громада поділяєть ся на дві частини — воєнну і мирну (що може відповідати, поділові на дві фратрії); громадський дім (бувний мужеський курінь) — що тут має вигляд відкритої

\*) Thilenius, Ethnogr. Ergebnisse, с. 126—7.

платформи, орієнтованої на дві сторони: праву і ліву, має двох ватажків: правої і лівої сторони; ватажок правої сторони рахується ватажком мирним, ватажок лівої сторони — ватажком воєнним, і т. д. \*)

Обставини життя дають перевагу тому чи іншому елементові, воєнному чи цивільному. Сильна племінна організація дає змогу утримати диктатуру воєнних ватажків, яку беруть вони на час війни, в межах тимчасовості, так що з укінченням війни провід вертається назад до племінних чи родових старшин.

Такі приклади дають нам північно-американські індіанські племена. У Деляварів, що мали три племена, на чолі кожного стояв виборний старшина, як вищий цивільний орган; вибирало його — се характеристично, не його власне племя, а два інші деляварські племена. Керував він справами за помічю ради, зложеної з цивільних нотаблів — були то багатші люди племені, і з воєнних ватажків, які стояли на чолі молодих вояків, маючи серед них свої дружини — ми мали нагоду вже говорити про них (с. 186). Завданням старшини і сеї ради було — утримувати воєнну верству від насильств і воєнних виступів, які могли б некорисливо відбитись на життю племені; сам по собі авторитет ватажків для сього не був досить сильний, і воєнничя молодіж властиво в критичні моменти задарювалась, щоб відвести її від яких небудь небажаних намірів — багатші господарі племені давали на се засоби. Коли ж обставини складались так, що старшина і рада не бачили можливості поладити справу мирної, і війна була неминува. — старшина давав згоду на війну, і тоді на час війни складав з себе урядування: воно переходило до воєнних ватажків, які організували війну. Правління родово-племінної старшини таким чином уступалося перед правлінням воєнної верстви — але се тривало тільки часово, і ретірувалося по скінченню війни перед цивільною владою. \*\*)

В союзі Ірокезів, який зістався найбільш гармонійно-виробленою і зрівноваженою родово-племінною державною організацією, відносно між родовими старшинами і воєнними ватажками, які проводили в дрібній війні, були зручно зрівноважені не тільки в рамках племінної управи і федеральної ради, — навіть надзвичайна воєнна диктатура, викликана потребами великої війни, яка велася силами всього союзу, zagrożеного в своїм існуванні, була введена в постійну конституцію союзу. По традиції Ірокезів, така небезпека прийшла з заходу, безпосередно падала перед усім на найбільш західне племя — Сенека, тому йому було поручено вибрати двох головних начальників усіх воєнних сил союзу.

\*) C. G. Seligmann, *The Melanesians*, с. 218, 331 і дд.

\*\*) G. H. Loskiel, *Geschichte der Mission*, с. 168.

Ці начальники потверджували ся, подібно як сахемі, союзою радою, і засідали в ній нарівні з сахемами. Інакше сказавши — грізна небезпека змусила передати в розпорядження воєнних начальників найбільш загроженого племені всі союзні воєнні сили, і з того часу сей уряд, який так близько нагадує римський консулят — став постійним урядом союзу.\*) Очевидно навмисно, щоб не дати сим новим достойникам занадто великої сили, їх відразу настановлено двох, з однаковими обов'язками й однаковими правами — аби один контролював другого, і надаю їм рангу сахемів, не більше. Вони стали таким чином тільки виконавчим воєнним органом ради сахемів, в котрій дістали місця, і спеціальні обставини, які дали можливість сим племенам утримати в рівновазі свою племінну організацію, охоронили її і від переваги воєнної диктатури. Натомість у Ацтеків, котрих державну організацію Морган поставив в паралель ірокезькій і вказав виразні аналогії\*\*), такий воєнний ватажок вплив ся на першу, провідну роль в раді старшин, котра його вибрала і в котрій він засідав, — так що його в римській історії прийшлося би порівнювати не з консулом, а з імператором, *prinsep*-ом сенату (тому й старі іспанські автори називають його королем). Але незалежно від того, що тут сей ватажок був один, — треба рахуватись і з наслідками завоювання, з котрого впроста держава Ацтеків.

В інших випадках конкурують між собою влади цивільні і авторитети релігійні. Властиво, родові старшини, які походять з старих, традицією усвячених родів, звичайно являють ся представниками культу, посередниками між родом і богами. Але коли такий представник династії не визначає ся талантами, яких вимагає роль священника-чудодія, — поруч нього звичайно виростає або релігійна колегія, або окремий священник. Ще скорше буває се там, де родові традиції підпадають і на чолі громади являєть ся старшина виборний, який попадає на сю позицію завдяки своєму багатству чи іншим обставинам, незалежно від свого походження. В результаті виходить двовласте, розділ функцій адміністративних і релігійних; їх представники часом між собою конкурують і спорять ся за гегемонію, часом живуть в згідливий кооперації. Напр. в Індії, в одних місцях такі чародії і знахурі конкурують з старшинами і займають кінець кінцем їх місце, в інших — напр. у Мундіколь — старшина і священник вибирають ся з двох родів, які вважають ся навіть спорідненими, потожками двох рідних братів. В правдивості такої традиції можна сильно сумніватись — сю практику скорше можна вважати наслідком того порозуміння, яке усталилось між обома династіями, які вийшли в союз між собою, замість поборювати себе обопільно.

\*. Ціо нього у Моргана. с. 124 і дд. \*\*) С. 174 і далі.



Взірці такого двоєвластя стрічають ся дуже часто. На о. Ні, в Мікронезії кожда громада має свого цивільного старшину, т. зв. пілюна, і свого священика — „матрамата“, який має дещо і з цивільних функцій: на чолі цілого острова, над усіми старшинами громад, стоїть головний старшина, і над усіми матраматами первосвященик цілого острова. Ще більша диференціація існувала у ново-зеляндських Маорійців: тут були громадські авторитети трьох категорій: „арікі“, старшини боже-ського походження, які від своїх батьків або дідів вчилися святим переказам, і династично, в своїм роді, наступали по собі; по-друге: були ватажки які не мали в своїм авторитеті нічого релігійного, і по-третє: священики — спеціальні представники культу, які часом походили з тихже династій арікі, часом діставались на се становище з-поза династії.

Єдина власть, релігійна, адміністративна і військова, мала таким часом тенденцію розціплюватись, коли поруч такого старшини, який об'єднував з початку всі категорії авторитету, являвся здібний чудодій, пророк, екстатичний шаман, який перетягав на себе магичні функції (тому ми бачили, що в Африці обережніші деспоти забороняють кому небудь займатись снм ремеслом, і нищать чародіїв), — або коли воєнні полії висували відважного і зручного ватажка, який зоставляв давнього старшину при його релігійних і цивільних функціях, а в свої руки брав властивий нерв жити — провід воєнною силою. В історії звісно багато таких фактів, що фактичний провідник війська, чи головний міністр, або завдатель двору проробляв таку операцію, часом протягом довшого часу, через кілька поколінь, зоставляючи монарха при чисто номінальних гонорах і релігійнім авторитеті, а на себе або на свою династію перебираючи всі реальні функції.

Так було з французькими майордомами, з японськими шогунами, так було у наших сусідів Хозарів, де каган попав більше меньше в становище японського мікада, тим часом як реальна управа перейшла до начальника війська — бега.

Теж саме в дрібніших формах повторюється в пів-примітивнім життю різних сучасних племен. Особа монарха чи старшини, оповита божеською недотикальністю („табу“), робить ся кінець кінцем такою вже святою, що стає непридатною до повнення яких небудь реальних функцій і виходить з дійсного життя через сей надмірний розвиток, гіпертрофію своєї святости. Його свята особа не може нікуди рушитись, бо кудю пройде, все те стає табу; до нічого він не може доторкнутись, бо воно стає табу, навіть для нього самого: через се страву до рота йому мусять класти прибічники; ніхто не може глянути на нього, щоб не осліпнути чи иньшої шкоди не понести. Нещасний святець

сидить завішеним заповою і не може входити в яку небуть стячність з зовнішнім світом. У всім виручає його міністр-прибічник, який являється властивим правителем, а святу особу приходиться ся всякими способами елімінувати, щоб вона не руйнувала життя своїми табу. Кінець кіпцем вона тратить всяке значінне, — коли не здобудеть ся на енергію, щоб революційною дорогою скинути з себе сі ритуальні пута.

Се процес розкладу примітивної власти, котрий можемо оглядати особливо в Океанії, сій клясичній країні гіпертрофованого табу. В екваторіальній Африці натомість оповідання подорожників і місіонерів минулого століття дають можливість пізнати примітивну монархії як раз в добі її розвитку і напруження її універсальности і суцільности. Ось як описує Летурно її типові прикмети, на основі оповідань Бертона. Держава такого монарха вже досить велика, він панує над кількома племенами. Старшини сіл йому підлагають і часом творять при нім раду; иноді існує й стара рада племінних старшин, — але вона цілком підпорядкована волі і навіть капризам монарха. Власть свою він одержує звичайно на основі свого походження, часто практикується наслідство в мужеській лінії. Щоб підтримувати свою власть, монарх мусить мати багаті засоби й громадить їх ріжними способами: побирає дань в провізії, слоновій кості, невільниках, худобі; продає своїх підданих, які провинились чародійством і вчинками против подружа; засуджує на виплату кар; збирає контрибуції, а головню — промишляє набігами на сусідні племена, щоб відти добути невільників і худобу.

Етикет набирає вже прикмет релігійного культу. В Уніамезі піддані тутешнього султана не сміли приступати до нього инакше як буючи в руки й падаючи на коліна. В иньших місцях етикет вимагає, приступаючи до сеї високої особи, поспинати себе порохом, або викачати ся в пороху, підлазячи до неї набрати піску до роту, і т. д.

В Вуадуе тіло помершого султана, прибраного в його гривні, иаручники і т. п., садовили в глибоку яму і з ним двох живих невільників: жінку, котра підтримувала голову мерця, і чоловіка з ножем, що мав рубати дерево в тогосвітніх лісах для покійника. В Уніамебе взагалі не допускають можливости, щоб така над-людська істота могла вмерти звичайною смертю без спеціальних чарів когось з її дому: тому ворожать ріжними мудрими способами і карають винних.

Ширше розповсюджені невільництва і деспотична власть батька в родині затрокують рабським духом усю суспільність. Вона пересякає сервілізмом і зносить покійно найдикші вибрики своїх деспотів. Султан Ніам-ніам від часу до часу, для піднесення свого преч'їтку, просто ловив арканом кого почав з своїх вірних підданих і тутже відрізував йому

голову, лише для того, аби нарід відчував, як він його мало цінить. Володар Уґанди, монарх високої марки, який мав гарем з 7000 жінок і неустанно його обновляв, що дня засуджуючи на смерть кількох і поновляючи вакансії новими, користав з кожної нагоди, щоб урядити малу різню своїм підданам, свої лови на звірів перетворюав в глядіаторські забави, велячи своїм підданам іти на найбезпечнішого звіря без зброї. Коли оден подорожник подарував йому рушницю, він тут же велів її спробувати на однім з своїх людей, і т. д.

В иньших краях, де практикуеть ся канібалізм, такі монархи їдять своїх підданих, ріжуть і маринують їх мясо, і се не викликає ніякого протесту їх вірнопідданих. Оден подорожник оповідає про Ново-Каледонійця, який хвальковато оповідав про свого ватажка, що він зів його дитину. „Се був великий ватажок“, відзивав ся з шіетизмом сей підданий. \*)

Все майно підданих стоїть, розуміеть ся, у власти такого монарха. В Полінезії, коли він, наприклад, питає свого підданого: чия ся свиня, чие се дерево, підданий не може сказати просто „моє“, але мусить сказати: „твое і моє“. Старі права племені чи роду на землю і на все, що зісталось в нерозділнім уживанню, переносять ся на такого монарха, і він може розпоряжатись не тільки всім тим, чим розпоряжав ся рід і племя, а починає робити й багато такого, чого ті ніколи не робили: напр. продає у власність землю чужницям і т. д. Рухомість, котрою не розпоряждав рід, також часто підпадає його зверхньому праву, і він чи з захованнем певних формальностей, чи без них, може ним розпоряжатись. На Маркїзьких островах куди пройшов ватажок, він може забирати все що хоче, тому піддані спішать при його наближенню поховати все цінніше, і т. д.

З усіх вказаних джерел авторитету і власти збираеть ся в одних випадках влада примітивного монарха чи деспота, в других пануванне владущої верстви з її колективними органами. в третіх паралельно формуеть ся власть монарха і органи колективні. Про відносини сих елементів будемо говорити пізнійше, коли буде мова про переходи від племінного життя до державно-клясового, тепер ще спинимось на формуванню владущих, аристократичних верств. Можемо се зробити коротко, бо всі ті елементи впливу і панування, котрі ми аналізували, розбираючи процес формування власти одної особи, творять колективні впливи владущої верстви, коли не концентрують ся виключно в одній деспотичній владі. Ті ж підстави, на яких вони впростають, ми вже пізнали, слідячи за процесом соціальної диференціяції племінного суспільства.

Отже як одну з основних форм можемо насамперед одмінити формуванне впливової поколінної верстви старих людей (пор. с. 169), яка має тен-

\*) Braine, La Nouvelle Calédonie, у Leturно L'évolution politique, с. 70.

денцію закріплити свої впливи і привілеї за своїм потомством, скоро тільки в суспільности з'являють ся такі добра, які можуть передавати ся в дітицтво. Се можуть бути не тільки добра матеріальні, але й моральні, як ми бачили: знання релігійних і магічних практик, культових формул, посідання різних фетів і трофеїв являєть ся таким же інвентарем впливу і привілеюваного положення, як володіння арсеналом зброї й окрас, овочевими деревами, худобою чи невільниками, — де се все єсть. Діти таких батьків, котрі хоч би самим своїм віком і звязаними з тим привілеєм здобули були собі поважне становище в суспільности, мають шанси стати привілеюваного верствою: в таких термінах як грецькі евпатриди, римські патріції, всякі „благородні“, віддаєть ся се понятя потомства батьків, які були чимсь, — „отецьких спнів“. З ним звязують ся то моральні то матеріальні привілеї, і в найпростійшій формі воно починаєть ся вже в поколіннях організаціях.

Ми бачили, як уже для вступу в сі організації повноправної мужеської людности племені починають вимагати ся певні датки для всенароднього ппру (бик, або свиня і т. п.); маючі батьки і родичі за помічу сього датку можуть завчасу ввести туди своїх дітей, а сироти й підуналі члени племені зістають ся за їх межами і засуджують ся на змішання з верствою не повноправної, несвобідної людности, коли вона наросте. Далі, як ми теж бачили, в таких організаціях дуже часто починають згодом творитись вищі ранги для тих, які можуть повторити кілька разів приписаний даток для корпоративної трапези. Таким чином заможні і шедрі люде забезпечують собі — і свому потомству, оскільки передають йому маєток, — впливове становище в племені, чи в селі, — бо є вищі ранги фактично здобувають і політичний вплив і релігійний престиж, перетворюючи ся в дідичні касти, з котрих найвища стає кастою правлящою.

Ось як описує напр. такі мелянезійські порядки сден подорожник: Поки чоловік їсть з жінками (себо зістаєть ся профаном), він тільки паhog, і се слово додаєть ся до його імені. Коли він принесе в жертву свиню, він міняє сей додаток на закінчення мерів. Коли по яким часі він усе ще одну свиню, розумієть ся — з відповідною учтою, то повищуєть ся ще на одну рангу і стає dangur — знов таки се слово додаєть ся до його імені. Потім є ще шість ступенів ранги, котрі він мусить перейти, кожний раз виконуючи різні формальности і жертвуючи свиню, яка являєть ся жертвою богови, але поїдаєть ся людьми, і тоді нарешті він рахуєть ся в найвищій ранзі ватажків. Отже коли хлопець має багатого батька, який дозволяє йому принести в жертву одну за другою кілька свиней, то він може швидко перейти з нижших клас до

найвищої. Одначе *gungur* і *mişin*, вищі касты, і особливо *namar* — ватажки, мають способи затримати таке посування непрямим ім осіб. Коли ж чоловік не має змоги принести в жертву свині, то він все зістаєть ся *nahor*, мусить все своє жите їсти з жінками і займає дуже зневажене становище. Поодинокі класи також їдять окремо: вище поставлений не може їсти разом з нижшим, бо стає через те нечистим. Коли траплять ся люде з різних місць, заховуєть ся той же самий церемоніал.\*)

Як бачимо, тут з старої поколінної організації безпосередно виростає нова плітократія, на чисто економічних підставах. В пильних випадках посування в рангах залежить не виключно від розмірів датків: беруть ся в рахубу і воєнні заслуги і релігійні чи технічні здібности.

Напр. у Омагів кандидат на вакансію в вищій ранзі робить дарунки ріжним впливовим людем всякими своїми виробами, ловецькими трофеями, зброєю: стрілами і луком, воєнним убором, шкіряною одежею, вишиваними сорочками, видряними шкірами, і т. п., — не для того щоб їх тим підкупити, а щоб дати їм докази своїх здібностей і талантів в різних штуках, проворности, залобігливости — і засібности.

Економічний ресурс грає все велику ролю. Всенародня учта зістаєть ся одним з атрибутів аристократичної формації так само у північних Індіан, як у Греків гомерової доби, де обовязком ватажка — базілея являєть ся як найчастіший чи навіть постійний стіл чи пир, де можуть завсіди знайти своє місце старшини племені чи города.

Тим часом як оден з таких ватажків відобуваєть ся, тим чи пильшим шляхом, на центральну, провідну ролю в комплексі родів, сіл чи племен, — з суспільних поваг різних категорій: родових старшин, воєнних ватажків, релігійних авторитетів і просто богатих людей, які своєю щедрістю і багатством здобули собі почесне і впливове становище, творить ся вища, аристократична верства. Вона розділяє з головним ватажком правління, являєть ся його прибічною радою, чи сенатом, який збираєть ся від часу до часу в важніших справах, — чи адміністративним апаратом, воєнним штабом, або прибічною дружиною, як де і коли, в залежности від обставин. Грає також і самостійну ролю, коли власть головного ватажка занепадає або не набуває досить сильних і впливових форм — так що він являєть ся тільки першим між рівними в сій верстві, або ся верства й зовсім його касує й зістаєть ся єдиною правлящою верствою. Від попередю описаної вищої касты вона відріжнюєть ся тільки ріжнородністю свого складу, ріжними методами

\*) B ä s s l e r, Südsee-Bilder, с. 203. у Шурца с. 337—8. Пор. вище с. 122.

і шляхами, котрими її складові елементи доходять свого впливу і закріплюють його за своїм потомством.

Всі головні елементи і дороги їх наростання ми вже розібрали вище. Ми бачили напр., як у Ірокезів нароста досить многолюдна верства родових старшин і ватажків, до котрих ще можна додати релігійних агентів, „сторожів віри“. У Деляварів — верства „радників“, ватажків і просто „богатих людей“. У Дакотів (Омага) вища верства поколінної організації, і т. д.\*) Слабкість економічних засобів тутешнього життя задержала сю верству в зародковій стадії, так що вона не перетворилась в дідищну класу: сахемп і ватажки вибирались і затримували свого гідність що найбільше на ціле життя, дідищність була мала: „богаті люде“ не розпоряджали ні земельною власністю, ні стадами: невільництво не розвинулось. З нагромадженням економічних засобів і достатків всякого роду всі ці категорії закріпились би в певних сімях і династіях, впливи політичні знайшли б під собою економічну підставу. переходили б не тільки на старших членів сімі, але в деяких родах і на молодших, — оскільки економічні засоби діставались би її ім. Аристократична верства мала б шанси не тільки поглиблювати свої впливи і залежність від них елементів економічно слабших, — вона також наростала б сильніше, старалась концентрувати в своїх руках впливи й багатство і загорожувати до них приступ для „нових людей“.

Ми бачили, що одною з перших економічних узурпацій, яку присвоюють собі ватажки, являється право розпорядження групами племенн. чи громади: вони претендують на право їх продавати, загорожувати для свого вжитку, і т. д., коли земля починає набирати вартість. Ватажки воєнні заводять собі „фамілії“ невільників — воєннополонених, коли вони стають економічно-цінним елементом, і т. д. Все се дає підставу до перетворення політично владущої верстви в економічно владущу дідищну аристократичну класу.

Третю формацію аристократичної верстви дає завоювання: се найбільше розповсюджене джерело її влади й багатства, особливо серед „історичних народів“. Племя завойовників, або воєнна банда, яка супроводить ватажкові в його вдатнім поході, який закінчив ся підбосм чужого народу і розселенням серед нього, крім усякої здобичи, відбирала від переможених найкращі групи. сади, хати і всякі вигоди, накладала ріжні дани і відробітки, які мали сі переможені відбувати для своїх переможців. Вона й її потомство зіставалась дружиною ватажка, чи короля, ціла чи в особах своїх старшин становила його раду, мала виключне право виконувати всякого роду адміністраційні функції. Тими способами вона

\*) Вище. с. 123, 194 — 5.

мала змогу не тільки закріпити за собою надбане економічне добро в своїм потомстві, але й збільшати се добро, та поширювати й поглиблювати свої політичні впливи — задержувати їх виключно за собою довший час, або тільки по троху ділити ся з вищими верствами підбитого населення, а з другого боку — обмежувати владсть і впливи свого головного ватажка.

Таким чином різні процеси формування сеї вищої верстви звичайно кінчили ся одним — об'єднанням в її руках економічного багатства і політичної влади. Чи формувалась вона з економічно-спільних людей, які здобували собі завдяки економічним засобам політичні впливи, чи навпаки — складала ся з політично-владущих (цивільних і воєнних) елементів, які завдяки сим впливам приходили до економічних засобів, — приводило се в останнім рахунку до того самого результату: політичного панування багатой верстви. Розуміть ся, таке об'єднання обох елементів в житю рідко де бувало абсолютним і повним: часом політично-владуща верства занедбувала економічні інтереси, економічно підупадала їй давала поруч себе нарости новим плутократичним елементам, які раніше чи пізніше починали з нею боротьбу за владсть. Подекуди ми бачимо вищі верстви, які свідомо полпшають ся для себе виключно релігійно-політичні впливи, виключаючи з круга своєї діяльності економічні інтереси: бувають такі релігійні класи як індійські брамини, семітські левити й інші їм подібні, або класи виключно військові — як аристократія Спарты. Але загальна тенденція класового укладу стремить до об'єднання економічної сили з силою політичною в ширшій розумінню, себто політично-адміністративною, воєнною і релігійною, — і до закріплення їх діично в владущій верстві.

Для осягнення і закріплення сеї мети вживають ся різні психологічні способи. Члени вищої верстви відзначають себе від загалу спеціальними окрасами. Напр. татування або певні способи його часом становлять привілеگیю їх, недоступну простому народови. У інших племен вищі ранги організація мають свої спеціальні відзнаки. Часто невольникам і нижшим верствам забороняеть ся уживання певної одежі або певних окрас, які носить тільки аристократія. Характеристичне бажання її показати своїм зверхнім виглядом, що вона не робить фізичної роботи, багато живе, ситно їсть. Як у інших народів дівчина з доброї фамілії повинна бути така товста, щоб се кпдалось в вічі, так ватажки або багаті люди у деяких африканських племен імпонують своєю розгодованою тушею, яка робить їх нездівнимп до яких небудь фізичних зусиль. У інших народів — напр. в Китаю й Індокитаю (як також і в різних європейських аристократичних кругах) вищі класи імпонують

своїми делікатними руками з довгими нігтями, які свідчать, що ся рука нічого не робить, і для того охоронюють ся спеціальними шіхами. Подібне значіння має, очевидно, і вживання пахоців, дуже розповсюджене у аристократії різних старинних і сучасних народів: простий варід пахне потом, смердить. „кращі люде“ — „благоухають“.

Своє багатство, здібности і вище становище в суспільстві сі кращі люде поясняють тим, що на них особливо спочиває божа сила, „мана“. яка оживляє світ і керує ним. Їх успіхи — се видима ласка богів, які тримають їх в спеціальній своїй опіці, охороняють їх, метять за їх кривду. і навпаки — за них і через них виявляють свою ласку також і простим смертним. Наука про те, що нерівність людей походить від бога, котрий як палець на руці так і людей на світі не урівняв, має дуже старий початок і старанно прищиплювалася населенню під ріжними широтами і меридіанами.

Впокремлюючись в привілеювану верству властиво по принципу економічному, — наслідком свого багатства, с елементи звичайно мають тенденцію відмежовуватись і від нових богачів, котрі хотіли б стати на одній дошці з ними. Стари висувають для того різні елементи своєї привілеюваности: принципи давности, заслуг, святости, і т. д., і стремлять до того щоб замкнути ся в замкнену касту, не мішаючи ся з „новими людьми“.

Коли входять сюди епізоди расового мішання, або підбою одним народом другого, тоді починають грати ролю в сім процесі також питання чистоти раси, незмішування з народністю підбитою, взагалі вишшою чи чужою. Таку ж ролю відіграють різниці релігії чи культів.

Мотив, що релігійш звязки з богами можуть підтримувати тільки певні, релігійною традіцією посвячені роди, — що через те тільки вони можуть бути толковниками обичаю і права, грає величезну ролю в сій боротьбі старих привілеюваних каст з натиском нових людей. Клясичний приклад бачимо в Римі, де владуща каста, здавши собі всі політичні позиції новим людям, все ще протягом століть не без успіху оборонюєть ся на позиціях релігійно-родових.

Одним з способів закріплення і з монополізування добутих матеріальних і моральних привілеій була практика аристократичної ендогамії подібна як при формуванні рас і племен. Членам вищих каст забороняєть ся женитись і своячити ся з простими людьми; привілеї батьків переходять на дітей, роджених тільки від благородних батька і матери, і т. ц.

Одним словом, більше менше тіж методи, які практикують для свого звеличання династії, в формах слабших і менш вибагливих вживають ся також і аристократичними, владущими верствами, які співпрацюють з династіями або конкурують з ними.



## Перехід від укладу племінно-родового до клясово-державного.

Значінне сього переходу. В попереднім ми нераз піходили вже щільно, і навіть переходили ту межу чи зону, яка ділить родово-племінний побут, розбитий і ослаблений елементами диференціації й індивідуалізації, від того державного ладу, де власть уже відійшла і відокремилась від підвладних, стала над ними як щось зовнішнє і примусове, на місці внутрішньої свідомості обовязку і солідарности, котрим жила і держалась родо-племінна організація. Які б примітивно грубі не були ті форми, в яких виявляє ся нова власть свої претензії, в яких би диких проявах не проявлялось її примусова сила, покорність і послух її підвладних, — ми пізнаємо сі принципи, які вважають ся основою державного ладу, що панує в цивілізованім світі тепер: панованне певної кляси, певної верстви чи групи, яка примусово виконує свою власть на певній території над усіми привалєжними і творить для них обовязкове право.

Для величезної більшости дослідників, які займають ся соціяльним життям людини, тут взагалі починаєть ся державне або „політичне“ (як всловляють ся пньші) життя людське. Що перед тим — то життя передполітичне. Соціяльний розвій людства ділить ся таким чином на сі дві великі епохи — життя родово-племінного і життя державного або політичного. Вичисляти приклади таких поглядів — значило б вичисляти безконечний ряд істориків, правників, філософів, соціологів, істориків культури. Досить буде обмежитись кількома прикладами.

Морган, котрого погляди так сильно панують іще й досі, завдяки легіонам популяризаторів, в таких виразах уставляв сей поділ:

„Всі форми устрою можна звести до сих двох головних і основних, цілком відмінних в своїх підставах: Перша, в хронологічнім порядку, форма основуєть ся на особах і чисто особистих (персональних) відносинах і може бути названа суспільністю (*societas*). Одиницею сеї організації являєть ся рід (*gens*), з сеї одиниці в першім періоді життя народів виходять як послідовні стадії розвитку: фратрія, племя і союз племен що витворює нарід або націю (*populus*). В пізнішій періоді наступає змішанне племен на спільній території в оден нарід, на місце союзу племен, що займали окремі території. Така була загальна організація старшого громадянства протягом незмірних часів, від коли повстав рід.

і вона задержалась у Греків і Римлян навіть тоді, як уже наступила цивілізація\*). Друга форма устрою ґрунтується на території її приватній власності, її можна означити як державу (civitas). Міська громада або міська ділянка з своїми докладно означеними і витченими границями становить її підставу або одиницю, а її результат — політичне суспільство. Це політичне суспільство організоване по територіям і його відношення до власності і осіб означають ся територіяльними обставинами. Послідовні стадії розвитку цієї другої основної форми такі: міська громада чи міська ділянка, як одиниця цієї організації: кантон або провінція, яка представляє об'єднання міських громад або міських ділянок; і нарешті національна область або територія — об'єднання кантонів або провінцій, при чім людина кожного з цих міських чи провінційальних округів організується як політична корпорація. Це коштувало Грекам і Римлянам — коли вони дійшли до цивілізації, — великого напруження всіх їх духових здібностей, що вони винайшли дем, міську громаду або міську ділянку і так витворили сю другу основну організаційну форму, яка задержалась у цивілізованих народів до нашнього дня. Старинному (себто примітивному) громадянству така територіяльна організація була незнана. Коли вона ввійшла в жите, селяглю як гранична лінія між первісним і модерним громадянством.“\*\*)

Енгельс, в своїм роді не менше впливовий „власитель дум“, популяризуючи книги Морґана, так само протиставив родово-племінній організації державу як щось нове і перед тим незнане. Так як і Морґан, він висуває її першою відмінною територіяльній принцип, далі заведення публічної влади і оподаткування — функції, завдяки котрим урядництво стає понад суспільністю. Але підстави цього процесу вказує в економічній диференціації, поділі праці, нагромадженню майна і творенню економічних класів. „Родовий устрій розпався“, висловлюється він. „Розбив його поділ праці і його результат: розділ суспільності на класи. На його місці настала держава“. Вона була винайдена на те, щоб забезпечити ново-добуті індивідуальні багатства протипі комуністичних традицій родового устрою, санкціонувати приватну власність і експлуатацію незалежних верств верствами маючими. З сими новими економічними укладами держава розвивалась і з ними щезла. „Були суспільності, які обходились без неї й про державу і державну владу нічого певного не знали. До першого на певній ступені економічного розвитку, необхідно зв'язані з розділом суспільності на класи, стала держава необхідною. Але тепер ми швидким кроком наближаємось до цієї стадії продукції.

\*) Нагадую прийнятій Морґаном поділ людської культурної історії на доби: „дикую“, „варварську“ і „цивілізовану“ (випуск с. 45–6).

\*\*) Ancient Society, перша глава.

коли існування цих клас не тільки перестало бути необхідним, але й стане гальмом продукції. Класи пропадуть, а з ними впаде й держава. Нова суспільність, котра витворить ся з продукцією, організованою на підставах свободної й рівної асоціації продуцентів, перенесе всю державну машинерію туди де й слід їй буде тоді бути: до музею старинностей, поруч веретена і бронзової сокири“ (гл. IV і IX).

З другої сторони і ті що наполягають на провідну роль в соціальному процесі факторів психологічних, також не вагають ся протиставляти державу родо-племенному ладові, як щось нове і перед тим небувале. Вундт, протиставляючи Морганівсько-енглівській концепції свого систему соціальної еволюції, так само різко відмежовує „племенну організацію“ від „державного ладу“, — тільки шукає інших характеристик прикмет, ніж ті два, і не стільки налягає на їх контраст, як на еволюційні звязки, які їх звязують. Для нього „сі форми суспільности, які наступають одна по другій — племя і держава, заразом являють ся і новотворами і витворами попередніх еволюцій. — се показують переходові формації між ними, в котрих в багатьох місцях одна форма постійно переходить в другу, яка заразом представляєть ся як новотвір.“

Кардинальну різницю цих двох форм суспільної організації він бачить в тих нормах, які керують життям людей в одній і в другій. В племенному життю се обичай (Sitte), в державному — право (Recht). Постійности розвою держави з племені відповідає се, що обичай і право між собою різні, але нерозривно звязані одно з другим. Ті чинники, які роблять перехід, він зазначає в такій перспективі: „На першому місці треба поставити завязки державного ладу, які вийшли з мандрівок і воєнних підприємств, а в мирних відносинах скріпились і об'єднали споріднені племена в більших спілках для спільного відпору на-зверх. Така організація, обчислена в першій лінії на наступ і відсір, се найчастіший і найважніший в своїх наслідках симптом сього великого перевороту в суспільстві. Поруч того переходить більш укрита зміна культур, як вираз зміненого світогляду. Спів двом змістам життя в їх перетворенню товаришать далі переміни в відносинах подружжя і родини, викликані розпадом племенної організації: вони відбувають ся під впливами тих двох, і скрізь носять на собі сліди змішання старих племенних традицій і нових політичних впливів. Рука в руці з початком державних установ і появою нових культур — власне культу предків і культу неба, іде все більше членування (розділ) суспільности, яке перед усім виявляєть ся в початках поділу на класи. До сього приликає все більше ускладнення відносно володіння і обороту, в котрих різниці політичної сили, витворені класовим поділом. поволі переходять

в певній сфері життя. Як останні — рішення для початку історичного життя моменти приходять нарешті мандрівка і розселення. Мандрівка розширює зносини в рамках племені до зносин міжнародних; з боротьби за новозаняту територію, поруч із новими державними формаціями, які повстають таким чином, виникають відповідні новим умовам форми розселення. Розуміть ся, се вичислення найважливіших для переходу від племінного до державного ладу явищ до певної міри довільне, і поданий тут порядок не зазначає їх наступства в еволюції. Коли висунути на перший план сей принцип, то треба було б, навпаки, поставити мандрівку на початок. Але взагалі тут не може бути мови про новий хронологічний порядок ріжних моментів: вони працюють разом, хоч в залежності від обставин бере перевагу то оден то другий: в однім випадку може переважати потяг до державних установ, в другім зміна культур, в третім класовий поділ і упорядкування всього дня. «\*)

Подані тут приклади, при всіх глибоких відмінах в своїх концепціях, сходять ся в тім, що для них держава щось нове, перед тим не бувала, нова стадія соціального життя, — хоча напр. Вундт дуже підчеркує її розвій з ранішніх форм її існування широкій переходовій зоні між сими двома стадіями людської соціальності: племінною і державною. Але чи можна так протиставляти державне життя життю племінному, або инакше: з якого становища можна протиставляти сі дві форми організації людського життя? Ми пераз уже в попереднім зачінали се питання (\*\*), і тепер мусимо вглянути в нього трохи глибше, хоч в рамках отсеї праці не можемо заходити дуже далеко. Сподіваюсь, що в книзі М. Шрага про державу в давнину її її перспективи в есціпістичній будучині, яка має незадовго вийти накладом Укр. Соц. Інституту, читачі зможуть прочитати про се ширше.

Державний уклад, в котрім цивілізовані народи прожили останні століття свого життя, дуже не однаково оцінюють ся, і через те й не однаково розуміють ся ріжними дослідниками. З безконечної ріжнородности поглядів, які висловлювались по сьому кардинальному питанню, для нас мають інтерес особливо два методи його толкування й оцінки. Оден виходить з факту влади, владування, яке виконує державна власть, монархічна чи колективна, і через неї та соціальна верства чи група, на яку вона поширяє ся: друга - з факту послууху, котрий виявляють сій владі її підвладні і котрий сі учені толкують не простим примусом і страхом репресій, а певними раціональними і моральними мотивами. В тім

) Völkerpsychologie, VIII, с. 7-9.

\*\*) С. 91. 136.

і другим разі відносини владущих і підвладних між собою і до держави та її установ означає право, яке являєть ся для всіх теоретиків державного права нерозлучним товаришом і прикметою державного укладу. „Держава се правове відношення, значить вона припускає наперед існуваннє права, але держава і право се обоільно звязані понятя, Wechselbegriffe, і право припускає наперед існуюване державнє, або в ширшій розумінню — державного звязку“, висловлюєть ся напр. оден з визначних новііших теоретиків, недавпомерший (Ленінг \*). Через те в залежності від того чи пиншого толкування держави ріжне оцінюєть ся її право. Для одних воно перед усім примус владущих: вияв їх волі, котру мусять сповияти підвладні під страхом репресії її кар; для других — воно вияв всеї тої суми умов, які роблять існуваннє держави неминучим і переймають переконаннєм про сю необхідність її громадян. „Право се примусові норми, які обовязують в державі — соціальной організації примусової влади“, висловляв ся один з найбільш рїгористичних представників теорії сили, Іерінг \*\*). „Правові норми не стїльки примусові, скїльки норми гарантовані“ (що до їх виповнювання), висловлюєть ся Єлінек, найбільший з репрезентантів того напряму державного права, який хоче глянути дальше фактичних відносин нинішньої держави. Він пояснює, що право гарантуєть ся всего сумою соціально-психологічних сил, які живуть в громадянстві, а примус являєть ся тільки одним з родів гарантії.

Для тих що рахують ся з фактичним станом річей, держава і право се однаково тільки воля владущих. „Держава се група людей, звязаних з певною територією, в котрій сильніші диктують свою волю слабшій“, формулує сеїї погляд оден з визначнііших французьких теоретиків, Дюгі (XI § 2). Але старі і нові оборонці сучасного стану річей не пристають на таке отверте толкованнє. „Не примусом тримаєть ся держава — тримає їїго почутє порядку, властиве всім“, формулував сеїї погляд приклонник пруської державности Гегель, і тільки що цитований Ленінг розвиває сю тезу в таких словах: „Обязуюча сила права лежить в тім, що люде стоять під внутрішнім переконаннєм, що вони мусять жити в стані підвладнім, бо тільки під властю вони можуть задовольати свої житеві потреби і бути забезпечені в своїх інтересах.“ \*\*\*)

\*) Handwörterbuch der Staatswissenschaften, hrsg. von I. Conrad. L. Elsner, W. Lexis u. S. Loening (вид. 1910, т. II, с. 703).

\*\*) Zweck im Recht, I с. 308 і 321 (с. 239 і 249 останнього, 5 вид. 1916 р.).

\*\*\*) Рїжні розуміння держави відбились і на нинішній термінології. Наше „держава“, так само як і російське „государство“ (відповідає німецькому Herrschaft), вказує на владу, владуваннє як на головну прикмету. Польське Rzeczpospolita, переклад латинського respublica, вказує на спільний інтерес („рїч

А юристи виховані в більш демократичних обставинах, ніж європейські, взагалі обліщують фактори примусу і формальних гарантій в державнім сожителстві. „Держава се більш-менш численна група людей звязаних з певною територією, незалежна під сторонньою контролю, з правлінням, котрому ся людність має звичку коритись.“ \*)

Але коли притримуватись не тільки сеї характеристики, але й обережної формули Слінека — бачити в державі об'єднання людей на певній території, котрі тим „соціально-психологічними силами“ утримують ся в послуху певним нормам, які управильнюють їх обопільні відносини — то властиво зникає всяка межа між ладом племінним і ладом державним взагалі, і лад племінний стає одним з варіантів державного ладу, — як другим варіантом його мусить уважатись вишній лад класового панування. Ми бачили вже вище, що член племені живе в свідомості певних норм свого поведіння супроти інших співчленів і цілої суспільної цілості, —

публічна\*), який лежить в державі. Чеське *stat*, так само як італіанське *stato*, іспанське *estado*, старо-французьке *estat*, теперішнє *état*, англійсько-американське *state*, німецьке *Staat* — походять від латинсько-латинського *status*: з початку *status respublicae*, стає республіки, або устрій, потім просто *status* в значінню держави. Грецький термін для держави було *поліс*, місто, бо в понятях Греків держава ототожнювала ся з містом або міською громадою; таке ж значіння мав латинський термін класичної доби *civitas*, властиво громадянство, сума громадян: воно значило міську громаду і державу.

Ми не пригадуємо в нашій літературі історичного виводу нашого терміну і тому не зайвим вважаємо дати кілька пояснень. Його уживання походить з найстарших наших пам'яток: слово „державний“ (державини, в тій правописі), вжито в перекладі євангелія Луки в Остромирській копії (1056 р.) в значінню: могутний, ми стрічаємо в київській записі 1088 р., перехованій в найдавнішій літописі: „при благородігъмъ князи Всеволодѣ, державному Руськыя земли, воеводство державлю кыевскыя тысяща Яневи“; „державний“ тут значить володар. Слово „державна“ приходить в словянськїм перекладі Пятковника в значінню „володіння“, і в такому значінню часто стрічаєть ся в оригінальних і перекладних пам'ятках XI—XII вв. („сиде на ада и державу его раздружи“ — Несторове житие Бориса і Гліба, в перекладах воно відповідає грецькому „кратос“, латинському *imperium*). В галицьких грамотах XIV р., писаних по українськи: „стало ся подь державою великого кроли Казимира и господаря рускоѣ землі“. В розумінню предмета влади („державна Руская“) стрічаємо в се слово старих стихирах кн. Володимирови, відомих в копії початку XV в., але написаних значно давніше.

На означення голови держави на місце „державного“, яке в літературі не прийнялось, вживалось „господин“, „господь“ (в пам'ятках XI в. і пізніше), потім „господар“ (головно з XIV в. — як у вище наведеній цитаті, де се слово відповідає латинському *dominus*), і великоруська паралельна форма „государь“.

\*) I. W. Garner, *Instruction to political science*, 1911. с. т. 41.

далеко глибшій і повнішій, ніж який небудь „громадянин“ держави з безконечним числом томів „своду законів“, розпорядків і правил. Романтичні поняття про абсолютну свободу і анархічність примітивного життя етнологія давно віддала до архиву. При ближнім розгляді життя племені являється, по своєму, не раз більш організованим і краще унормованим ніж нинішньої високо цивілізованої клясової держави. Я позволяю собі зацікавити отсю цікаву характеристику одного з добрих знавців родо-племінного життя Сибіри, Л. Штернберга, — хоч він теж не свободний від звичайного протиставлювання ладу племінного ладовий державному :

„З політичного погляду родовий союз се своєрідний організм. котрого функції далеко ширші, а внутрішня солідарність міцніша ніж у державі, але елементи зовнішньої власти і примусу незвичайно слабкі, а в простіших формах (родового укладу), не викривлених ні воєнними навичками, ні економічними контрастами та конфліктами, їх нема майже зовсім. Суспільний організм тримається силою самої тільки натуральної рівноваги, яка спирається на простоті умов існування, суцільності світогляду, внутрішній свідомості справедливого (правосознанні), які творять гармонію між індивідуальною свободою і найтіснішою солідарністю. Людські, при звичайній до вищих соціальних форм, політичне життя роду цілком перозуміле. Норденскільд, описуючи Чукчів, дивувався, що у цих людей панує повна анархія, тим часом вони живуть в мирі і згоді.“ Він не помітив, що се ніби то анархія в дійсності складний організм роду, в основі якого лежить усім спільна свідомість справедливого. У сього організму нема органів соціальної опіки, але кождий готов прийняти і годувати потрібуючого. Нема поліції, але коли нарушена справедливість, то всі готові стати в її обороні. Убито співродича — кождий спішить зі зброєю, щоб за нього помститись. Посваривши ся з співродичом, покритвджений знаходить людей, котрих авторитет верне йому його право. Потрібна громадська дачка — кождий без примусу і контролю несе скільки може її доручає тій усім звисній авторитетній особі, котра нею розпоряджає (в Полінезії „королі“ перед громадськими святами самі „обходять“ своїх „підданих“ збираючи добровільні датки). І так у всім. З дитинства член роду при звичається се дивитись на свої обовязки як на щось натурально-потрібне і немінуче — як на релігійний наказ (імператив). Одначе і на раних степенях уже існують елементи влади, зародки будучої державности. Які б не були рівні для всіх обставини, але завжди знаходять ся люде здатніші, талановитіші, удатніші. Їх таланти і успіхи — се дар богів. Сі щасливі — богачі, „хазяї“, як висловлюють ся наші инородці, являють

ся першими натуральними провідниками родового союзу. На війні вони ватажки, в мирні часі люде поважані за ласку богів, за розум і на-решті — за щедру гостинність. З їх життям звичайно й кінчить ся їх авторитет: зване з талантами богатство в примітивних громадах не переходить у спадщину. Зібранне таких людей звичайно буває судовим трибуналом. Їх не вибирають і не призначають: їх функції починають ся запросинами інтересованих осіб. Тільки в випадках незвичайних вони виявляють власну ініціативу. Їх діяльність і суд творять ся публично, перед усім членами роду, які єсть. Рішення одноголосні. Вважаючи на більшу або меньшу вагу справи в суді бере участь більше або меньше число осіб (малий і великий суд тунгузьких племен нагадує велике і мале жюрі у Англіїців). Для компетентности суді чи старшини літа принципіально не мають ніякого значіння: на першій пляні розум, богатство і вимовність; але в природнім порядку річей старість най-частійше обєднує сі прикмети. З усіх отсех елементів поволі творять ся ті інституції, які під ріжними назвами і формами (базілі, буле, герусія, народне зібранне і т. под.) наповнюють і торію в досвітках державности.<sup>4</sup>

Тут добре показано, що ті функції, які сповняє держава, і ті добра, які вона обіцєє своїм підданім, забезпечує також племя і його складова частина рід своїм членам, — тільки виконує їх иншими методами й иншими засобами. Коли не зважати на сі ріжницї методів і форм, а дивити ся глибше в істоту сеї організації та її функцій, не можна скільки небудь різко відмежувати родово-племінну організацію від істотного понятя держави. Коли Єлінек напр., аналізуючи державу не виключно з юридичного становища, але як соціяльне явище, хоче дати означенне того що таке держава з погляду соціяльного і юридичного, то він характеризує її в такій формулі: „як правне понятє держава се корпорація людности на певній території, яка має первісну (самостійну, ні від кого не прийняту) зверхню владу“, або коротше: „територіяльна корпорація з первісною владою“. Але коли згадаємо все сказане вище про племінне жите, ми скажемо, що в сю формулу цілком входить племя, організоване і навіть неорганізоване — тільки слово корпорація, вжите тут в тісно-юридичнім значінню. \*) треба замінити більш широким понятєм — групи людей звязаних солідарністю в своїх переконанях і кооперацією в своїй діяльности, котра нормуєть ся не правом.

\*) „Понятє корпорації чисто юридичне,“ завважає при тім Єлінек, але дає таку реальну характеристику її, під яку вповні підходить племінна солідарність: „субстрат корпорації се люде, які твоять союзна єдноту, котрої провідна воля спочиває в самих членах союзу“ (гл. VI).



а иньшими нормативними чинниками соціального життя — обичаєм, моралією і релігією.

Тому зрозуміло, що і між найбільш правовірними юристами стрічають ся такі, які заявляють, що бездержавного життя людини властиво не було ніколи. Той сам вище цитований Ленін' напр. заявляє: „Жити без держави і права нам не відоме ні в минулому ні в сучасному. Хоч на основі відомостей поодиноких подорожників доводять, що й тепер єсть люде, які живуть в стані зовсім позбавленім держави і права, як Огнеземельці, Дігські Індіане в горах Сіера-Невада, — але треба б докладнішої перевірки фактичного стану, щоб прийняти ці відомости за певні. Але коли б се й було доведене, то все таки вище поставлена теза (загальної свідомости в людині обовязку послуху державній владі і припнанія правовим нормам) задержить свою силу для всіх людей, які не стоять на низшій, звіроподібній степені розвитку. В історії ми в кожнім разі не можемо вказати переходу вповні бездержавної і безправної людської скупини в державне і правне життя. Тому не має ніякої наукової вартости ставлення гіпотез про те, як міг статись сей перехід і як могли повстати держава і право“.

Збракуючи все сказане вище, ми зробимо деякі поправки в сій тезі. Ми скажемо, що відколи людина з стаді відокремленого існування або механічного скуплення в територіяльним агрегаті переходить до племінного життя, в його соціяльнім пожитку зявляють ся всі ті основні прикмети, які вважають ся істотою державного життя. Завязки його можна бачити й перед тим — бо і в житю відокремлених родин ми стрічали почутя права на певну територію, докладно означений круг осіб, обнятих групою, підпорядкування членів родини чи групи найбільш здібному чи сильному її членови і певний обчай, який нормує поведенне групи. Але в житю племені ми бачимо виразно все те, що вважаєть ся прикметою держави взагалі — не клясової і примусом владою держави спеціально. Буде се плімя осіле, інтенсивно-хліборобське, чи пів-осіле, ловецьке або скотарське, яке ще не „вросло в землю“, — се не має значіння з сього погляду. Виводи тих спеціалістів державного права і соціологів, які кладуть великий натиск на звязок з територією і твердять, що у народів ловецьких і скотарсько-кочовничих нема держави (на сій позіції, як ми бачили, стояв і Морган), не можуть бути прийнятні. Ми бачили, що й ловецькі та скотарські народі мають свої території, котрих вони шильнують під стороннього втручання, як свої, — на котрі тільки вони мають право. Кочовники, міняючи свої випаси, міняють їх на певних своїх територіях, так як хлібороб міняє культуру в різних полях своєї земельної власности чи ділянки. Ловець переходить з місця на місце в тери-

торії яка належить його племені, і вона має свої докладні границі, — племя стереже їх як ока в голові і боронить всіми своїми силами, не гірше від нижньої мілітарної держави.

Не може послужити критерієм розділу і протиставлення „права“ держави „обичаєви“ племені, — бо сума норм поведення, яку диктують членам племені обичай, мораль і релігія племені, творить, як ми бачили вже (с. 196) „звичаєве право“ родово-племінне, яке відповідає праву класової держави і разом з ним повинно бути введене, як варіант, в поняття права взагалі.

Коли теоретики державо-знавці хочуть конче відмежувати новітню державу від племінної організації, їм властиво не чіпляється нічого, як висувати примусовий і класовий характер її права і влади. Право нової, класової держави не стільки лежить в свідомості громадянства, чим членів держави, скільки творить ся більше менше довільною волею владущої верстви та примусовими способами диктується і накладається на верствам владомим. Часто власть мусить іти на поступки і компроміси з правною свідомістю своїх підвладних — як се діється і в нижньому „демократичнім“ устрою. Але кінець кінцем в модерній класовій державі влада не належить всьому колективови, який би її передавав (формальним вибором чим мовчазною згодою, яка виникає з загальною пересвідченням, з обичаєм і звичаєм) певним загально-признаним морально-авторитетним особам. Вона стоїть над людністю, спираючись на певну групу чим верству, і фізичним та психологічним примусом змушує її виконувати свою волю.

Сей момент права модерної держави мусів висувати і Єлінек, щоб відрізнити право модерної держави від інших нормативних засобів, котрими нормується поведення членів державної організації. Він свідомо висуває такі прикмети, що норми правні виходять від зовнішнього авторитету і обовязковість їх гарантується зовнішніми засобами \*). Се ж м'яко постилізований вираз того характеру класової держави, який без покривки ставить, скажім, Дюгі, констатуючи, що „держави для нас се людина, або людська група, котра фактично в певній суцільности матеріально сильніша від інших“, або характеризував з свого становища Енгельс, у цитованій праці — що держава, в якій „цивілізоване громадянство“ (себто громадянство в стадії економічної диференціації по його класифікації) знаходило свій вираз в усіх періодах, „було виключно державою владущої верстви і було знарядом примусу по-

\*) От його дефініція права: 1. Правові норми се норми зовнішнього поведання людей в їх обопільних відносинах. 2. Се норми які виходять від призначеного зовнішнього авторитету. 3. Се норми, яких обовязковість гарантується зовнішніми засобами.

давленої й експлоатованої верстви.“ Сім сучасна держава справді ризикить ся від племінної організації, котрої місце заступила, і від постулірованої безкласової держави, — коли суспільности вдасть ся знищити класові суперечности і класовий поділ. Але всі вони підходять, в більшій або меньшій мірі, під ту програму держави взагалі, котру начеркує її тойже Єлінек: держава се суверенний союз народу, який дорогою плянкової діяльности зверхніми засобами задовольє індивідуальні, національні і загально людські солідарні інтереси в напрямі поступового розвою громадянства. \*)

З огляду на все вище сказане я властиво повинен був би затулувати отсей розділ кнжки як „перехід від держави родо-племінної до держави класової“. Не зробив сього тільки тому, що такий заголовок міг би дивувати читача, — поки він не переконав ся дальше поданого аргументацією, — таким зіставленням, доволі несподіваним з погляду загальноприйнятої й утертої термінології. Але такі впрзі як „родова держава“, „племінна державна організація“ і т. ин. не раз уживались в науковій літературі. Заслужений дослідник порівняного права А. Г. Пост чверть столітя тому постаравсь дати систему „етнологічної юриспруденції“ : систему права переведену через усі стадії соціального життя, від скупини до модерної держави, і такі проби з того часу і до нині не перестають повторюватись, з більшим чи меньшим успіхом, юрстами-соціологами.

**Стадії й форми переходу. Завоювання і еволюція.** Що вело до розкладу й упадку родо-племінний устрій, нищило в його середині той звязки солідарности, котрим він тримавсь, і приготавляв ґрунт для організації класової, ми бачили в попередній часті. Схематично збираючи все подане там, ми бачили перед усім два внутрішні, органічні процеси, які виростали з розвою економічного життя і соціальних відносин :

економічну диференціацію, через розвиток продукції, більшу ріжнородність і спеціалізацію (поділ) праці, та нерівномірне нагромадження матеріяльних засобів ;

зріст соціальних авторитетів, через ускладнення й збогачення духового і соціального життя, — сі авторитети стали підійматись над правною і моральною свідомістю загалу й творити норми соціального життя.

Важну ролю в тім відіграв розвій інтензивнішого хліборобства і в звязку з тим — сказати — територіалізація життя: спільніша звязь з місцем осідку, перевага сусідства над ідеєю родового спорід-

\*) Гл. VIII, — я дещо покорочую сю дефініцію, випускаючи з неї деякі деталі, на мій погляд непотрібні.

нення, перемога патріархальної родини і сусідської громади над інтересами роду.

Мали своє значіння і одмічені для сеї доби зміни в світогляді і релігії: наростання культу небесних сил і культу предків, що ослабило старі тотемні вірування і звязані з ними ідеї кровного споріднення племені і роду.

Серед зовнішніх факторів перед усім треба одмити незмірно важне значіння війни як оборонної так і зачіпної, з усіма її наслідками — організаційними, економічними і психологічними:

Організація воєнної верстви, чи воєнних ґруп, відокремлення елементів воєнних від трудових, розвій понять про висшість воєнного зайняття над трудовим, і т. д.

Поява невольників і невольної праці, з усіма впливами цього на економічні і соціальні відносини, як нагромадження багатства в воєнних і маючих родах, зневага праці, заціплення сервілізму, — все се задає смертельний удар старій ідеології племінного брацтва і рівности.

Дальше — важні впливи мандрівок особливо енергійних і рухливих рас, про котрі ми вище говорили. Творячи нові комбінації, ці мандрівки розривали і ослаблювали родо-племінні організації: свої власні, і тої людности, серед котрої вони розселявались, — робили цілий переворот в економічній, соціальній і духовій житю. Розселення семітських хвиль в Месопотамії, грецька колонізація на світанку грецького життя, монгольські розселення в Китаю, передній Азії й Східній Європі дають нам взірці тих різнородних наслідків, які викликають такі міграції, мандрівки і розселення в житю самих мандрівників і тих народів, на які вони спадають. Найчастійше вони бувають сполучені з підбоєм, завоюванням; але і там де виразного підбою нема, мандрівка витворює або прискорює диференціацію людности, формовання соціальних верств, обгострює економічні суперечности і веде до витворення класових відносин.

Але в відносинах примітивішійших мандрівка являєть ся найчастійшою формою завоювання і всіх тих незвичайно важних наслідків, які підбій потягає за собою. В розвою соціальних і економічних відносин він грає величезну роль. Він, так би сказати, — катастрофічним способом здійснює те, що соціальна диференціація dokonує дорогою довгої еволюції.

Наслідки одного і другого бувають через те незвичайно подібні, так що в перспективі віків, маючи перед собою наслідки такого процесу, не завжди можна зміркувати навіть, що треба покласти на рахунок еволюції, а що на підбій. В величезній більшості випадків в формованню нових, класових відносин і класової держави мало місце вираз-

не завоювання, в тих чи інших обставинах (найчастіше як результат переселення, мадрівки, як тільки що я сказав). Через се багато еціологів і істориків культури було схильне вважати взагалі завоювання вихідним моментом державної організації (в разумінню клясової держави). Такі погляд розвивали напр. такі історики культури як Гельвальд і Ратцель, соціологи як Гумільович і Вакаро, з сучасних письменників популяризував його особливо різко Опенгаймер \*) :

Мандрівка, через розмноження людности, веде до підбою одного народу другим. і дає початок державі, як формі панування народа-побідника над народом побідженим. Боротьба яка велась між двома народами на вні, переносить ся в рамці нової держави й продовжуєть ся в боротьбі кляс: побідників і підбитих, експлоататорів і експлоатованих, яка слідує природним законам боротьби за існування, однаковим в світі зоологічним і в світі людським: право являєть ся зрядом паразітизму і визиску поневоленнх кляс. Але сей паразітизм кінець кінцем веде до виродження самих владущих верств, і надмірне обгострення владущих і владомих ослаблює конструкторцію держави, так що вона не може витримати боротьби на-зверх. Виживають держави, котрі вміють надаги пануванню владущих форми більше зносні, уставити рівновагу між верствами, підвести ширшу базу під владсть владущих (Гумільович, Вакаро).

Опенгаймер, розвиваючи погляди Гумільовича і Ратцеля, ще рішучійше виступив против обьяснювань повстання держави з економічної диференціяції. По його гадці, се свідоме туманення і закривання дійсного початку держави. яке робить ся офіційною наукою в інтересах владущих кляс. В дійсности він ніде не бачить, щоб держава розвинулась дорогою економічної еволюції, розвитку економічних кляс і мирного підпорядкування економічно і духово слабших економічно і духово сильнішим. — як представляє се офіціальна історіографія і юриспруденція. Скільки можемо глянути оком в глибину історії, скрізь бачимо оружье завоювання, а не таке мирне підпорядкування.

Політична діяльність людини, по його гадці, взагалі являєть ся тільки організованим насильством, рабунком. Свої потреби людина за-спокоює або засобами економічними, себто працею, або політичними, себто „безплатним присвоєнням чужої праці“: організацією сього політичного способу прожитку для сильніших являєть ся держава. Завязки її починають ся у народів скотарських, котрі починають експлоатувати

---

\*) F. Hellwald, Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung; F. Ratzel, Politische Geographie, 1897; M. A. Vaccaro, Les bases sociologiques du droit et de l'état, 1898; F. Oppenheimer, Der Staat (в серії Die Gesellschaft, herausgegeben von M. Buber).

чужу працю не в її продуктах, а в самій робітничій силі. Спочатку ворогів у війні побивано — тільки кочові скотарі почивають брати переможених в неволю на роботу і таким чином з позиції медвіда, який рабуючи мід, давить пчіл, переходить на позицію пасічника, який уважає за краще зіставляти бжолоам стільки меду, щоб вони могли перезимувати й далі працювати на нього. Ніякий пізніший крок не може порівняти ся в значінню з тим що був зроблений від медвіда до пасічника, висловлюєть ся він, і в сих початках невільництва — „господарського уживання людини людиною“ у кочових скотарів бачить перший завязк держави. Дальшу, вищу форму її він бачить в такому порядку, де підбита людність не повертаєть ся в неволю, а тільки обкладаєть ся даниною, як у Ацтеків їх доохрестні племена. Ще тривалішою формою являєть ся держава феодална, — котра кінець кінцем перетворюєть ся в державу конституційну і демократичну, а в будучности, зломивши останні пережитки феодалізму — земельну власність, повинна перетворитись в державу промислову, продукційну, себо від „політичних“ методів прожитку перейти до економічних — до продуктивної праці.

Я спивив ся на сих выводах письменника, який поставив своїм завданням дати, мовляв, найбільш щирю і неприкрашену картину розвою держави з первісного підбою. Розумієть ся, ся картина одностороння. Автор її зовсім непотрібно так категорично заперечує для клясової держави (бо скрізь автор розуміє походження власне клясової держави, хоч говорить про державу взагалі) можливість розвинути ся дорогою економічної і соціальної еволюції без підбою і оружного поневолення. Історія знає такі факти, цілком певно. Вже Енгельс, хоч в своїм розумінню держави стояв на позиціях доволі близьких з представниками таких поглядів, як Опенгаймер, і розумієть ся не може підпасти ніяким підозрінням в тім, щоб він хотів затушковувати дійсний початок держави в користь владущих верств, — все таки бачив в минувшині факти повстання клясової держави і дорогою економічного процесу і дорогою завоювання. Як на клясичний приклад першого процесу він вказував на старі Атепи. По його гадці, взагалі справедливій, тут „держава виникає безпосередню і переважно з аптагонізму кляс, що розвиваєть ся серед самого родового устрою“. Ми можемо нагадати собі словянські держави, які в більшости своїй розвиплись не з завоювання, а з організації оборони і з внутрішнього соціально-економічного процесу. Ще ближше на очах історії сею ж дорогою — під натиском ворога, з потреб відпору, виросла держава литовська.

Отже завоювання не невідмінне, не виключне джерело походження клясової держави.

Вона може виробити ся дорогою внутрішнього процесу, з організації воєнних сил, котрою громада добровільно передає певні воєнні засоби в руки ватажків або виборних провідників, а ті закріплюють за собою свої впливи, свою воєнну силу в дружні, чи в поколінній організації її стають воєнними диктаторами в своїм племені.

Може вирости з впливової позиції якогось династії або окремої особи, яка зуміла оточити себе репутацією богоугодности, магичних і чудодійних сил, близькості до богів-опікунів племені.

Може вийти з мотивів економічних, багатства її щедроти верстви, яка встигла зібрати в своїх руках більші економічні засоби і відсунути від політичних прав економічно-слабших і економічно залежних, і т. д.

Результат кінцею кінцем виходить приблизно тойже, що вигікає з підмогою і панування воєнно-сильнішої верстви, яка стає завдяки воєнній перемозі також і економічно-владушою та підбиває собі переможену людиність не тільки з воєнного та політичного, але також і економічного погляду. Конкуренція, боротьба і зрівноваження, які переходять між ватажками, претендентами на монархів, і владушою верствою та її політичними органами, в результаті підмогою, серед завойовників, — не багато різнять ся від таких же явищ, які розвивають ся в результаті соціально-економічного процесу на ґрунті еволюційного розкладу родово-племінної організації. Поневоленне робучої, продуктивної верстви верствами аристократичними, котрі вибирають своїм уділом „чисту роботу“, воєнну чи релігійну, правительственну чи організаційну діяльність, звичайно являеть ся завершенням як завоювання так і класової диференціації на ґрунті економічній. Поневоленне класи класою таким чином являеть ся однаково результатом упадку солідарности і колективности, — чи він довершуєть ся оружним насильством чи економічним індивідуалізмом, дорогою безкровною і мирною. Одно другого варто в останнім рахунку.

Отже фактично праві ті соціологи, правники й історики, які не беруть за єдиний і виключний початок держави завоювання, підбій, але вважаючи його головним фактором, який утворив класову державу новітніх часів, поруч нього, хоч і з другорядним значінням, приймають інші джерела її походження: як організація оборони, розвій різних форм влади й авторитету, громадженне економічних засобів і т. д.

Але в історичній перспективі часто не має рішучого значіння, чи класовий, примусовий державний лад утворив ся без підмогою, чи з участю його, — і в якій мірі. В багатьох випадках не можна сього навіть уставити докладно, чи було завоювання і в яких розмірах вплинуло. Бо хоч формація класової держави дуже часто буває як раз початком так званых

„історичних часів“, але сі історичні початки навіть найбільш історичних держав здебільшого дуже мало історичні.

Клясова диференціяція одним з своїх наслідків має творення спеціальної веретви людей, які мають більше змоги задовольати свої духові інтереси — між иньшим займати ся минувшиною свого народу. З'являеть ся письменство — котрого одним з завдань буває як раз зафіксованне, записанне нових правних норм, утворених клясовим устроєм. В останнім рахунку витворюеть ся „історична традиція“, певна сума відомостей про розвій політичного і громадського життя такого „історичного народу“. Але творить ся вона сороззірно пізно, коли відомости про початки нового державного життя, про перехід від родово-племінного ладу до ладу клясово-державного настільки ослабли й затемнились, що й ті самі люди, які брались до історії свого народу і своєї держави, не мали поняття про її початки, не могли ні звідки добути про них відомостей і робили різні здогади, хапаючись різних натяків, легенд і т. д. Так стоїть справа навіть з початками найбільш консервативних і найбільш узброєних історичною традицією народів, таких як Єгипет і Китай.

В Китаю вся стара письменність була знищена одним з пізніших імператорів-інформаторів, котрий тим способом хотів вибити з-під ніг феодалів історичну традицію їх прав. В Єгипті ніякі письменні пам'ятки, ніякі історичні перекази не йдуть в епоху початків монархії — вона виступає в повнім розцвіті своїм новіть в найстарішій історичній матеріалі, який мали пізніші історики. Ті уривкові відомости й натяки або пережитки старих порядків і звичаїв, які дійшли до них, — вони нам зрозуміліші ніж їм. тому що для в'яснення початків історичного життя історичних народів ми навчили ся останніми часами, завдяки етнології й соціології, користуватись матеріалом, котрий дає жите „неісторичних народів“.

Він дав можливість відгадати форми родово-племінного життя, тотемного культу, симптоми наростання влади і конкуренції різних громадських авторитетів і різних організаційних форм в усяких пережитках і натяках „історичних народів“. Бачучи, як творились і творять ся початки клясового устрою у різних низше-культурних народів, як наростає влада у них, як розкладають ся і падають старі форми родово-племінного устрою, або комбінують ся з новими формами клясового ладу, — ми на сих примітивних деснотіях, монархіях, республіках Кафрів, Негрів, Папуа і т. д. вчили ся розуміти початки Єгипетської монархії, Римської олігархії, Атепської демократії. Вони дали ключ до зрозуміння таких безписьмених держав як велика монархія Інків. Але все таки багато в початках „історичних держав“ зостає ся нам неясним, в тім також часто



і се: яку роль градо завоюванне в формації хочби, знов таки, отсих найстарших державних організацій — Єгипту і Китаю, і що в ній треба покласти на рахунок еволюції.

Та для соціолога не так уже важно констатувати се в кожному окремім випадку — хоч би то були такі історично цінні державні формації. Для нього важнійше взагалі ясно собі представляти, якими дорогами приходять люде до клясової держави, а се етнологічний матеріял „неісторичних народів“, і різні збережені історією факти минушини „історичних“ в сумі дають зрозуміти доволі ясно. Між иньшим позволяють констатувати се що сказано було вище: що в конечнім висліді і чиста соціяльна диференціяція і чисте завоюванне і різні комбінації завоювання з соціяльною диференціяцією в середині людности підбитої і людности владущої — приводять до досить подібних форм панування і експлоатації владущими підвладних та різних компромісів, котрими провідники держави старають ся зладити занадто гострі клясові суперечности.

Се дійсно можна собі представити певно і ясно, і ми тепер власне виберемо кілька таких типових форм, які виразно показують різні стадії й форми переходу від родово-племінного ладу — через племінну політичну самоуправу і монархію або деспотію на родово-племіннім ґрунті — до монархії або олігархії на ґрунті клясово-диференціонованім. Приглянемоь також з сього становища, хоч побіжно, ріжним визначним історичним народам — на скільки в їх традиції виступає сей процес, і що вони нам можуть дати для його висвітлення.

**Типи переходу.** Як Америка і Австралія дають найбільш типові приклади родово-племінної організації, так Африка і Океанія особливо багаті на цікаві форми переходу до клясової держави. Се ми вже знаємо.

Візьємо одну з найбільш примітивних рас — малорослі племена полудневої Африки. Бушмени й Готентоти стоять расово дуже близько. Готентоти — се Бушмени, які дійшли більшого добробуту, розживши ся худобою, і наслідком того трохи уцівілізувались; ведуть кочовниче скотарське жите, тримаючи ся невеликими ґрупами родин, але коли яке нещастє позбавить їх худоби, вони вертають ся до життя ловецько-збирацького і грабівничого, яке проводять їх неокультурені родичі Бушмени. Політична організація у них дуже мало розвинена. Кожда ґрупа родин творить окрему громаду, не звязану з иньшими організаційним звязком. На чолі громади стоїть звичайно найбогатший з господарів — такий що має найбільше худоби. Його маєстат дуже невеликий — одинока привілеґія його високого звання се те, що він не ходить в чергу стерегти стадо, як иньші господарі громади. Авторитет його не високий

але за ним важна функція: він підіймає свого громаду на війну, для нападу або для оборони, і проводить нею. З цього у людини енергійної й амбітної може вийти, очевидно, воєнна диктатура. Ми бачили вище (с. 188), як навіть серед диких Бушменів знаходивсь чоловік, який одного гарного дня набрав банду, з нею підібрав собі арсенал зброї й почав „будувати державу“ — приводити під свій послух сусідню бушменську людність. Се чистий припадок, що між Готентотами не знайшлося кандидата на таку ролю.

Маємо за те такі приклади у їх сусідів Кафрів — племен теж скотарських переважно, але майже оселих і дуже воевничих. Бачимо з цього погляду у них велику різnorodність, але загалом власть уже скріпила ся більше. Гідність ватажка переважно наслідна, але форми влади різні. Громади з своїми ватажками обєднують ся властю головного ватажка. У декотрих племен він займає тільки становище „першого між рівними“ — між ватажками громад, що творять верховну раду, в тім роді як ірокезька. Вона збираєть ся в спеціальному обороннім, для того призначенім місці. На своїх сесіях поводить ся з своїм найвищим провідником доволі свобідно. Англійський місіонер, який описав сі засідання, оповідає, як йому прийшлося бути свідком виступу одного з членів сеї ради, який закликав присутних обмацати головного ватажка і переконатись, як він затовщав, не дбаючи про свої обовязки і не пильнуючи свого народу. Очевидно, йому грозило скинення з уряду за нездатність, що дійсно й трапляєть ся часго.

Але у інших кафрських племен таки головні ватажки, чи королі, як їх звичайно титулюють подорожники, уже не дають з собою заходити так за пан-брат. Наєпаки, їх піддані виявляють супроти них незвичайну униженість і сервілізм. Вони звертають ся до свого ватажка напр. в такій етикетальній формі: „ти мій пан і я твій нес“! і старають ся у всім їм потрапляти. „Бувало, коли ватажок любить полювання, всі піддані заводять собі псів і віддають ся полюванню; коли він любив музику і танці, його піддані віддавались забавам; любив він пти — піддані його также зачинали піячити“ — оповідав оден ватажок Лівінгстопови. І ватажки дуже цінили такий вірнопідданчий дух своїх підданих. У Бечуанів (одного з кафрських племен) ватажки мають своїх придворних поетів, котрі приходять зараня, щоб привитать свого володаря, коли він буде будитись і вставати, хвалебними імпрровізіціями — за се вони дістають від його дарунки биками і вівцями. Згаданий місіонер подає взірець таких панеїриків на честь ватажка Зулю . . „О Зулю, царю царів, королю небесний! хто не тремтить перед Машибановим сином, сильним у битвах? що значать сильні землі в при-

сутности великого ватажка? що значить сила лісу перед великим словом? Як той трубою своєю ломить ліс, такий допот від щитів Машобанового сина! дихне він в лице — наче огонь паде на суху траву: вороги знищені від царя царів; він батько огня, що підіймаєть ся в небесній блакити — він кидає блискавицю в хмар й змушує дощі падати. Гори, ліси і ви, зелені долини, слухайте голосу Машобанового сина, небесного царя!“ . . .

Слідів завоювання у сих кафрських племен не видно. Кафри дуже воевничі, але немилосердні на війни: вони знищують побідженого противника майже до ноги. Невільництво через те ще не розвинене, навіть взятих на війні і не побитих бранців продають перепродавцям. Праця лежить на жіноцтві полігамної родини, — крім того до помочи служать бідна „собача“ верства, становить котрої ми бачили вже вище (с. 211). Власть ватажка впросла на ґрунті війни, котра у деяких племен перейшла в головне зайняте, в нерв життя і підпорядкувала всі інші інтереси, організувавши всю мужеську людність в одно військо (див. вище с. 121 про Зулю, одно з найбільш воевничих кафрських племен). Крім того елементом влади являеть ся магічно-божеська сила ватажка, котра переходить з батька на сина і забезпечує дідичність його влади. В наведенім панегрику фігурує власть над дощем — і надприродна сила, котрою такий ватажок нищить ворогів (пор. також оповіджене про ватажка Матабелів, півшого кафрського племені — с. 225).

Деспотичний характер влади у сих племен звів на ніщо давніше племінне народовласте. Подекуди його форми заховувались, але більше декоративно. Цитований місіонер описує віче, яке відбувалось при нім у Бечуанів, zagrożених іншими кафрськими племенами. До тисячі вояків в повним озброєнню, з воєнними піснями зішли на призначене місце і стали кругом, лишивши в середні порожній простір. Тут, в сім центрі найбільш поважні вояки, котрі вже вбили хоч одного ворога, справляли воєний тавець. Один за другим виходили оратори, які, закликавши зібраних до мовчання, робили жести погрози ворогам своїми списами, заповідали їм війну і проголошували закліятя. Потім головний ватажок проголосив коротку промову, випахуючи списом на початку і на кінці: він закликав присутних, аби свобідно висловили свою гадку — воювати чи не воювати. Оратори, які виступали, однодушно висловлювались за війну. По них головний ватажок іще раз забрав слово і висловив ся в тім же дусі. Але говорив тоном володаря, який властиво дуже мало рахуєть ся з „свобідною гадкою“ присутних. Він закликав тих, які б виявили непослух, і побажав їм бути розятими на штики, потім в дуже сильних виразах закликав до послуху присутних

вояків, і при тім докорив їм, що з них є багато таких, які не варті їсти інакше як з розбитого горняти. Ватажкам племен наказав повідомити свої племена про нинішні наради і приготувати їх до війни. Старцям докорив їх непожиточністю і закликав до спокою. Жінкам поручив не знеохочувати вояків, а навпаки закривати їх до бою. Зібрані відповіли на се скаженими оплесками, і збори закінчилися загальним екстаптичним танцем.

Деякі з таких ватажків доходили до крайности в тиранії над сею підданою людністю. „Машобанів син“, котрою поетичну характеристику ми що йно читали, масами стинав своїх вояків, коли вони програвали битву. стинав жінок, коли вони дозволяли собі висловлювати якісь неприємні йому заміти, і т. д. Його попередник урядив на могил своєї матери різню, в якій згинуло до 7000 людей, і припинив її тільки на бажання Англіїця, який при тім трапив ся, — тільки здивувався, що той надає яексь значінне житю тих „собак“, і т. д.

І так примітивна деспотія виростає тут на ґрунті не завоювання, а економічної диференціації, з одного боку, — витворюючи бідну, безправну, зневажену верству, вона затроєє потім сервілістичними настроями і верству повноправних. З другого — впливає тут сильна військова організація.

Вище ми бачили, як розвинені у деяких з сих племен покоління воєнні організації, і як виховують вони людність. З військовою організацією звязана незвичайна воєнничість, завдяки сьому в руках ватажка зобрають ся засоби деспотичної влади. А коли до того, як бачимо, прилучаєть ся елемент релігійно-магічний, як атрибут ватажка, то в результаті се все раптом дає йому сильну і автократичну владу.

Візьмемо ще Семітів, творців стількох історичних держав. Бачилисьмо семітський парід Масаїв, з цікаво виробленою організацією. Звернімось до більш примітивних арабських племен, які заховали в чистіших формах свій примітивний побут — більш менш такий, який був перед сформуванням єврейського царства і мусульманського каліфата. Такі й тепер кочують в пустнях внутрішньої Аравії, майже не заціплені ні мусульманством ні культурою. Родово-племінний побут становить і тепер єдину підставу їх організації; культ предків, культ шатра і огнища, як осідку, — властиво єдині реальні підстави їх морали: ідея єдиного бога, Аллаха, занадто загальна й абстрактна, щоб кермувати нею. Шатри-родини обєднують ся в родові групи, які входять в ширші родові обєднання, звязані „єдиним іменем і єдиною кровю“, як висловлюєть ся їх форма присяги. Таке племя, чи братрія обєднана певною солідарною відповідальністю, обовязком оборони і помсти за своїх

членів; вона має свій воєнний клич, свої традиції, ідею своєї племінної честі — найвищого що існує для її членів.

Сі обєднання входять ще в ширші союзи і федерації, які також, на взірець сих родових обєднань, уважають себе спорідненими, але загалом не визначають ся трівкістю.

На чолі роду стоїть родовий старшина, шейх, звичайно з якоїсь одної родини, яка вважаєть ся особливо шановною, і в ній ся гідність переходить в мужеськім потомстві, хоч і не в простій лінії (сліді матриархату взагалі незвичайно слабкі й сумнівні у Семітів). Уряд таким чином до певної міри наслідний, дідичний, хоч се зовсім не виключає впливу роду на перехід, обєдженне і уступленне такого шейха, який перестав задовольати рід або чимсь себе скомпромітував. Такий шейх являєть ся провідником свого роду на війні, судєю і начальником в його внутрішніх відносинах; він розпоряджаєть ся перекочовками і господарством, стереже порядку і безпечности в таборі, виступає представником своєю роду на зверх, оборонцем і местником за своїх родичів. Його авторитет чисто моральний, нічого важнійшого він не може зробити без поради родичів, його влада не дає йому ніяких особливих привілеґій, в принципі він і його родичі рівні, і часто такий шейх буває ще більше обдертий ніж його родичі, тим більше, що на нім, з огляду на його становище, ще в більшій мірі ніж на пвьших родичах, лежить славний обовязок арабської гостинности і підтримування бідних родичів (див. вище с. 202).

Те саме, більше меньше, треба сказати і про головних шейхів, які стоять на чолі родово-племінних обєднань, як їх дідично-виборні ватажки, — старшини певного роду, за яким призваєть ся першинство серед пвьших родів племені. Він також в середині свого племені тільки „перший між рівними“. Але енергії й ініціативі такого головного шейха сприятливі обєднини відкривають далеко ширші можливости скріпити свій авторитет і перетворити його часом і в цілком реальну власть. Він побирає різні доходи з караванів, з ужиткових ґрунтів племені, може окупувати для себе щось з племінної території й завести собі хозяйство, оселивши своїх невільників. Його успіхи, впливи, богацтво збирають наоколо нього клієнтів з різних підупалих і прибудних елементів; вон може збити з них воєнну дружину, з котрою на свій ризик і користь робить не тільки добувницькі походи, але й більш трівкі завоювання — там де його племя приходить в стичність з чужошлемінною людністю. З родового старшини, „рівного між рівними“, він стає раптом володарем, „еміром“, і хоч у відносинах його до сородичів далі зістають ся в силі старі принципи рівности і брацтва, — фактично він

стає монархом держави феодального типу, котру закріплює за своєю династією.\*)

Подібні держави, засновані воевничими семітсько-берберськими племенами серед підбитої негрської людности, знаходимо в різних варіантах в Північній Африці. Для прикладу візьмемо державу Туарегів, воевничого, скотарського племені, в західній Сахарі, берберського походженням, але де що арабізованого. Владущу верству становлять туарегські роди, які виводять себе від ватажка-фундатора держави; тільки вони користують ся політичними правами і беруть участь в раді старшин, куди входять всі члени сих родів, які перейшли за 40 літ. Займатися якою небудь працею для них вважається негідним і недопустимим, їх діло — виключно війна. Тільки вони мають право уживати вищі роди зброї, тим часом як верства підвладна може носити тільки дерев'яний спис і залізний ніж. Ся підвладна людність, зложена з підбитих племен і економично підупалих членів туарегського племені, які затратили свої генеалогії і не можуть вести благородного способу життя, займається хліборобством, пасе стада своїх панів і ходить з ними на війну. Звичайно пан-Туарег, який кочує з своїм домом в пустині, підчас живнв прибуває до оазу, де сидять його підвладні люде, бере десятину від збіжжя, від приплоду худоби і верблюдів, від набілу; крім того, підвладні люде, як сказано, випасають його худобу разом з своєю.

Окрему верству, вищу від сеї сільсько-господарської людности, творять ремісники-ковалі, які займаються виробом зброї для владущої аристократії.

Найнизша кляса — невольничка, головно негрська, з невольників куплених і забраних на війні. Вона сповняє майже виключно домашню службу і переважно трактується доволі гуманно, як то буває часто з домашньою челядю. Коли пан умирає, невольники його часто пускають ся на волю, вони тоді дістають право женити ся з білими (властиво мішанцями різних категорій) і входять у склад тої підвладної людности, про котру була що йно мова.

Крім сеї безпосередно-підвладної людности, під властю владущого туарегського племені пробувають племена, які задержали свого власну управу і стоять в відносинах васальських, виплачуючи владущому племені що річну данину.

Власть зпочатку, в період завоювання, мала характер необмежений і деспотичний; пізнійше аристократичні роди, які виводять себе від колишнього ватажка, як і владуща династія, потрапили її обмежити. Головний ватажок, шейх, дістає власть на підставі уродження, або й

\*) Див. новіші праці Musil, Jaussen, і старшу — Robertson Smith.

вибираєть ся владущою аристократією з членів династії; на се становище може попасти й жінка, тим більше що у владущого племені заховуєть ся рахунок по матери. Рада служить обовязковим дорадником шейха в усіх важнійших випадках, і виконує контролю над його діяльністю — щоб вона відповідала звичайовому праву, обовязковому для нього. Тому що сі голови родин, які засідають в раді, фактично представляють ту военну владущу верству, на котрій спочиває володінне шейха, се, розумієть, ся дає їй могутну зброю проти всяких поривів шейха до самоволі.

Цікаву комбінацію підбою з родово-племінним комунізмом уявляла за себе стара держава Інків (Перу), вяснена новітніми дослідниками за помічу аналогій з формами родово-племінного устрою різних сучасних примітивних племен.

Початок державі приблизно за 400—500 років до приходу Іспанців, себто десь в XI—XII в. нашого числення, положили завоювання невеличкого воєнничого племені Інків серед сусідніх племен. Завойовницьке племя, зложене з чотирьох родів, які виводили себе від соняшного бога, стало владущою, аристократичною верствою держави. Безпосереднім, найпростішим потомком бога-сонця вважав ся їх монарх-ватажок. що походив з головної династії, найбільше звязаної з богом, і дідичив своєю власть в простій лінії, з батька на сина; для заховання сього божеського походження в можливій чистоті часто практикувало ся подруже з рідною сестрою, котра вважалось тоді головною жінкою ватажка, а її син — престолонаслідником. Ідея сього божеського походження, видимо, можливо роздмухувалась і поглиблювалась династією, щоб ослабити конкуренцію священничої верстви, бо первосвященники соняшного культу не вдоволяючись чисто релігійною сферою, мішались до політичних справ і старались підпорядкувати собі владу ватажка. Отже династія зробила з нього кінець кінцем справжнього бога, котрому віддавалась чисто-божеська честь, і його родичі зійшли супроти нього на простих його обожателів, які не сміли наближатись і дотикатись до сього земного бога без різних ритуальних церемоній, справляли перед ним в приписані свята обрядові танці, як перед богом, і т. д. Все се замаскувало в значній мірі основну родово-племінну конструкцію племені Інків, аналогічну до певної міри з організацією владущого племені тільки що описаних Туарегів. Інкі становили владущу аристократичну верству, яка була обовязана підтримувати чистоту своєї крові, женячись тільки в границях сього племені, і крім того проходити курс наук у спеціальних педагогів — релігійного звання і племінних та державних традицій. Тільки таким освітній ценз давав право користуватись привілежiami свого високого походження: займати вищі уряди

і діставати доходи з земель, призначених на утримання владущої верстви. Але династія до певної міри зрівноважувала монополні права сього владущого племені, утворивши спеціальну категорію особистих слуг монарха, які виховувались з дітей підданих і потім діставали також посади, жінок з вихованиць релігійних закладів бога сонця, і творили поруч Інків другу привілеговану верству держави.

Підвласна людність була організована на комуністичних принципах, аналогічних з устроєм владущого племені, тільки як те виховувалось на те щоб правити і володити, так се призначалось для праці. В основі сеї організації, правдоподібно, лежало багато з родово-племінного укладу, який існував іще перед тим, як сі народи були підбиті Інками. Вони тільки надали сьому устроєви певну одногайність, реґляментували його різними приписами і поширювали в тих підвласних краях, де такого устрою не було. Місцями се були чисто родові громади, які виводили себе від спільного предка; місцями вони мали вже мішаний родово-територіальний характер. Широко практикувалось спільне господарство цілою громадою і комуністичне жите в спільних громадських домах, котрі вище були описані (с. 199). Там де взяло перевагу індивідуальне хозяйство, спільною працею оброблялись насамперед громадські ґрунти, призначені на утримання безпомічних членів громади, і після того тільки господарі брались до роботи на своїх ґрунтах, які їм нарізувались з громадського ґрунту, відповідно числу членів родини.

Крім праці на своє утримання вся людність, мужеська і жіноча, була обовязана до різних праць для держави, чи то для владущого племені і його голови, з котрим держава ототожнювалась. Такою державною панщиною оброблялись землі призначені на утримання монарха і його величезного двору і гарему, владущого племені і його челяди, далі — землі призначені на утримання культу і священної верстви. Випасались стада лам, єдиної тутешньої категорії домашніх звірят, — вони були державною монополією, з їх вовни вироблялась одежа для двору і для всієї людности.

Крім того вся людність несла військову службу, поділена для сього на тисячі, сотні й десятки. Сьому військовому поділові відповідав поділ територіально-громадський: громада, аулла (що значить властиво „родина“), відповідала сотні, на чолі її стояв родовий старшина; ґрупа громад відповідала тисячі; велике об'єднання, що відповідало племені, мало ставити десять тисяч війська. Старий поділ на родигромади і племена таким чином був штучно підігнаний під заокруглені цифри військової організації. В звязку з тим, очевидно, перетерпіли



різні зміни і первісні культові звязки, які об'єднували сі племена і в державі Інків були скомбіновані з державним, офіційним культом сонця.

Відносини в монархії визначались значною гуманністю (правда, не без того, що вони її ідеалізувались північними авторами, які описували сей державно-комуністичний устрій монархії Інків). Се дало їй велику силу експансії — протягом кількох століть вона виросла до розмірів, яких властиво не мала нідна з старих монархій, з винятком хіба Китаю. Але система тісної регламентації, державної опіки і закріпощення на службу владущій верстві, хоч і в гуманних формах, паралізувала всяку ініціативу її самоозначення людности, і навіть самої владущої верстви, робила її безпорадною і безпомічною, як стадо вікунь, позбавлених свого ватажка. Коли кущі іспанських авантюристів удалось захопити в свої руки монарха і бога сеї монархії, — вся її величезна машина стала як паралізована і без великого труду була перебрана жменею чужих півдників.\*)

З сею монархією Інків цікаві аналогії помічають ся в різних пережитках старого устрою великих монархій Єгипту і Китаю.

В традиціях Китаю заховалась доволі неясна тільки пам'ять про прихід предків владущого племені — кочового „чорноголового народу“ в числі „ста родин“, з північного заходу, з Центральної Азії в долину Гоанго. Поширюючись і подбиваючи собі місцеву людність, сі первісні роди роздробились, значна частина людности, підупавши, очевидно, затратила родову традицію, багато натомість асимільовано тубильців, — але все таки в головних рисах родова організація заховалась твердо і досі. Китайський нарід недурно задержав назву „народу ста родин“. І досі тих північнота родів (454), які вийшли, мовляв з перших родин пересельців, носять старі родові ймення, рахують ся родичами, між котрими подруже неможливе, заховують пам'ять своїх колишніх осель і родових кладовищ.

На території свого нового розселення пересельці-завойовники стали хліборобами: се заведення хліборобської культури вважається ділом перших, легендарних імператорів, в дійсности воно було перейняте мабуть від місцевої людности. Але про її долю і відносини до неї пришельців в китайській традиції слів не нема звісток, і чужородці, які досі відрізняють ся від правдивих Китайців і становлять в порівнянню з ними низшу верству, особливо в зах. і полуд. провінціях, переважно

\*) Головним джерелом відомостей про державу Інків служить праця іспанського письменника Гарціласо деля Вега, що сам походив по матері з роду Інків і в 1609—1617 рр. опублікував їх історію, дуже мало критичну. Соціально-історична студія: C u n o w, Die Soziale Verfassung des Inkareiches, Stuttgart, 1896.

не звісні що до свого походження, бо з антропологічного і етнографічного погляду Китай все ще незвичайно мало досліджений.

З переходом на хліборобську культуру пересельців її інтереси стали власним нервом економічної політики держави. Земля вважалась власністю імперії, або імператора, як її представника, і адміністрація пильнувала, щоб вона експлуатовалась як найкраще. З початку землі були в спільнім володінню, кожний громадянин, від 20 до 60 літ, був зобов'язаний працювати на ній, і з дев'яти наділів оден обробляв ся на користь держави. Принцип індивідуальної власності був допущений, по китайським відомостям, досить пізно — се відповідає 254 р. перед Хр. Допущення його мало своїм наслідком, по словам літописей, се що багаті помалу зібрали в своїх руках всі землі і від себе віддавали в державу безземельним хліборобам з половини. Се змушувало уряд братись від часу до аграрних реформ, котрими він старав ся запобігти безземеленню. Індивідуальне хазяйство кінець кінцем взяло перевагу, але досі громадське землеволодіння зістало ся в значних пережитках, і сільські громади, які заразом являють ся звичайно громадами родовими, спільно володіють ріжними річима, а иноді спільно провадять і господарство.

Стара родова солідарність ще дуже жива в громаді. Родове кладовище вважаєть ся її спільного святощею. Культ предків, яким пересякнене все жите, зістаєть ся єдиною релігією людности; він підтримує в свіжості родові традиції і родову етику, на котрій побудована і вся державна ідеологія.

Імператор, який являєть ся сином „неба“, єдиного небесного бога, його первосвященником і відповідальним представником перед ним за свій нарід і державу, вважаєть ся не володарем, а батьком, патріархом своїх підданих, супроти котрих зобов'язаний поводити ся з батьківською печалівістю, гуманністю і обережністю, щоб не нарушити інтересів своєї великої родини, ні маєткових, ні моральних, не стягнути на неї гніву божого і в його результаті — якогось нещастя. Весь соціальний світогляд, виразником котрого являєть ся науки Кунфу-цзи, канонізована китайською державою, виходить з сих фамільних, патріархальних принципів. Спеціальні цензори слідять за поведенням імператора, щоб він не відхилив ся в своїм поведенню від них, роблять йому заміти, коли помічають відхилення, і накликають до публичного покаяння, коли його неоправність стягає на державу якісь біди. Самоволя імператора, особисті впливи його династії виключають ся самим рішучим способом всею системою державної практики. Всі уряди мусять обсаджуватись на підставі конкурсних іспитів, в порядку, в яким кандидати їх поскладали; імператор не має ніякої ініціятиви в сій справі; члени його ро-

дини не можуть користати з ніяких прирощених привілеґій, оскільки не перейшли певного приписаного стажу і не зайняли на його підставі яких небудь посад.

Принцип „виучки“, як підстави до користання з соціяльних і політичних привілеґій, котрий ми бачимо у Інків, Спартанців і т. ин., доведений у Китайців до крайніх консеквенцій. Ніхто без відповідного конкурсу і без черги не може зайняти посади, і тільки посада дає соціяльне становище людині. Навіть богацтво, незвичайно цінене Китайцями — великими матеріялістами в практичнім житю, не дає ніяких соціяльних привілеґій: найвищий урядник на соціяльній драбині стоїть безмірно вище від великого богача — і від потомка високопоставленої особи, котрий сам не зайняв ніякої посади. Ніякої дідичности почестей тут нема (навіпаки, вважаєть ся, що покійні предки підіймають ся в соціяльній ерархії з службовою карієрою їх потомка), і всі категорії людности допускають ся до іспитів, які відкривають дорогу до найвищих посад. Виїмком являють ся деякі професії, що вважають ся негідними (в тім актьори!), та безпосередні потомк невільників, — котрі тільки в четвертім коліні дістають право на іспит.

Таким чином владуше племя зробило по своїому все можливе для того, щоб вземократизувати устрій — зробити його уділом всеї своєї племінної маси — тільки що сю демократизацію убрало не в представницькі форми народоправства, а в форми бюрократичні. Організація вироблена ним була настільки сильна, що й пізніші завойовники і пересельці, які приходили сюди й підбивали китайську людність, кінець кінцем приймали вироблену нею систему. Що вона в дійсности глибоко викривлялось підкупством і продажністю всемогучої бюрократії, се вже, розумієть ся, питання иньшого порядку.

В Єгипті память первісного завоювання затерлась ще більше ніж у Китаю, хоч дослідники переважно не сумнівають ся в тім, що вищі верстви старого Єгипту були семітськими ордами, які підбили собі місцеву африканську людність (мабуть з тих малорослих пород, які зацілїли в Бушменах, Готентотах і центрально-африканських пігмеях) і дали їй її семітську мову. Самі ж Єгиптяне вважали себе рішучо автохтонами, „людьми“ (ромі — по єгипетськп), підданими богів, котрі правили в їх краю перед тим, ніж настала світська власть.

В сій традиції їх про первісних „слуг бога Гора“, які стояли під безпосередньою управою богів, побудували городи і храми, нім настало володінне князів і фараонів, дослідники добачають память про первісну теократію. Єгипет складав ся тоді, очевидно, з окремих громад, що ґруповались наоколо старих, племінних культів. Сі культу стояли

в завідуванні релігійних організацій, які представляли найвищу власть в громаді.

Се правдоподібно настільки, що й пізніше Єгипет складав ся з окремих округів, звісних звичайно під грецького назвою „помів“, числом від 35 до 48, які звичайно мали свій окремий культ — найчастійше — якогось бога в звірячій подобі, іменем котрого означалсь і потім. Очевидно, маємо тут старі племінні тотемні культи, які стали організаційною підставою територіяльного ґрупування людности. Храм чи святощ такого тотему стала осередком міста, коло котрого ґрупувалася людність округу, і священнича корпорація його заховала і потім своє впливове становище поруч світського голови округу.

Конкуренція сих священничих корпорацій з світськими князями і монархами об'єднаної держави (т. зв. фараонами)\*) зісталася потім характеристичною прикметою єгипетського політичного життя. Династії місцевих князів (так званих „номархів“), які хотіли вибігнись на чільне становище, або укріпитись на нім, бачили себе змушеними запообігати помочи найбільше впливових священничих корпорацій — тих храмів і культових центрів, які здобули собі загально-національне значіння. Вони задобрювали їх ріжними наданнями, давали все більше місце їх впливам в політичнім життю. В результаті впливи храмових корпорацій виростили їм понад голову, тож укріпившись на своїй позиції, фараони, які самі вважались „добрими богами“, старались як небудь ослабити ці впливи: підтримували конкуренційні культи, переносили свою резиденцію під охорону вишого бога, і т. и. Були також проби против сих культів видвигнути на перший план новий культ чисто фараонський, — сонячного бога, котрого представником і втіленням являв ся фараон. Але те що вдалось Инкам, не вдалось фараонам: їх реформа не повелась, і старі культи зістались при своїй силі, а священнича верства — могутньою силою, котра мірялась своїми впливами з верствою воєвною і бюрократичною.

Якого походження були ці місцеві князі, з котрих виходили фараони цілого Єгипту, се зістаєть ся неясним. Були се воєнні вагажки, представники воєнної верстви, чи колишні первосвященники, чародії, чи громадські старшини — распорядчики земельних ґрунтів, котрі й потім становили їх економічну силу? Землі в виїмком того що становило власність храмів, потім, очевидно, вважались власністю фараона, котрий з них наділяв князів і військових. Решту на нього обробляла верства хліборобів-кріпаків, а завідувала сим лаяяйством, і взагалі державним господарством бюрократична верства так званих

\*) Слово се, з єгипетського пера, значить властиво царський двір.

скрібів, писарів, яка діставала своє удержання в натурі. В Єгипті таким чином не удалось звести всю правлящу верству до одної класи „учених“, як у Китаю, і класова будова зісталась більше складною: класи владущі, поділені на верстви воєнну, священничу і бюрократичну (урядницьку), і класи робучі: верства реміснична, поставлена в дещо зноснійші умови життя (на принципі урочної роботи, очевидно) і верства хліборобська поневолена до крайности, зведена до становище дійсно робучого державного інвентаря, ніі налицями своїх наставників і контролю писарів.

Весь культурний дорібок Єгипту, вся його господарська культура, величп будовп, монументальні пам'ятки, се був результат соціального пресу, котрим вижимав ся ніт з поневоленнх робучих верств для матеріальної вигоди і задоволення духових вимог владущих — воєнної, священничої і бюрократичної верстви. Було се наслідком поділу праці й економічної диференціяції, яка виникла мабуть іще перед завоюванням і перед сформуванням єгипетської держави.

Ся історична доба, або доба династій, прийшла ранійше ніж де піде (в хронологічнім означенню її учені дуже вагають ся, і новійші дослідники одні кладуть як мінімальну цифру 3300 років до нашої ери, иньші пересувають початок „першої династії“ на 2000 літ ранійше). Але всю соціальну і культурну будову Єгипту вона, очевидно, застала вже готовою: все се було вироблено вже попередніми тисячліттями — організація округів, класова будова, форми хозяйства. Сорозмірно пізно прийшло об'єднання. Попереду об'єднались округи полудневого і центрального Єгипту, так зване „верхнє царство“, потім його володаревп, що в традиції носить назву фараона Мени або Менеса, вдалось підбити чи якоюсь унією приєднати „північне царство“: краї на нижнім Нілі і дельті. Се стало не тільки вихідним моментом історії Єгипту, яка рахувалась по династіям, що володіли з того часу цілим Єгиптом (адміністративний дуалізм обох царств заховувався одначе далі), — але привело і до тіснійшого культурного і фізичного об'єднання краю. Антрополоґи, які зайнялись останками старих Єгиптян, прийшли до виводу, що з сього часу починаеть ся мішанне людности північної, яка стояла під сильнійшими семітськими впливами і визначалась більшою фізичною силою і витривалістю, з людністю Горішнього Єгипту. Але соціальні підстави, повторяємо, зістались старі і пережили всі пізнійші політичні зміни і завоювання такими, як вони сформувались мабуть іще перед першим завоюванням, на економічнім ґрунті.

Вся політика уряду були звернена на нейтралізованне сепаратистських впливів місцевих князів і храмових корпорацій. Доки се вдавалось

доти держалась династія і єдність держави. Вибивались вони з впливів династії — починалась усобиця, князі ставали фактично самостійними, поки якомусь найбільш енергійному і зручному з них, за помічю війська та храмових корпорацій, не вдавалося знову підбити їх і стати фараоном цілого Єгипту. Тоді він заходився перевести можливу централізацію, за помічю своїх урядників, скрібів, та позамінити місцевих князів - династів по можливості своїми намісниками. В боротьбі такого бюрократичного централізму з феодалними тенденціями місцевих князів і проходить державна історія Єгипту, без великих змін в її економічних і соціальних підставах.

Для зрозуміння походження єгипетського устрою може до певної міри служити розвій державного ладу в Месопотамії: він на 2—3 тисячі літ пізніше повторяв подібне, мабуть, що сталося в Єгипті (хоча й тутешній процес відомий тільки в дуже загальних рисах). Тут, в Сумері, чи Сенаарі, як його зве Біблія, над Перського затокою, бачимо ще в III тисячоліттю перед Христом ряд дрібних державок, які відповідають єгипетським номам. Осередком кожної місто, в нім святощ місцевого бога, і при нім релігійна корпорація, яка, очевидно, тримала провід місцевого життя. Але в часі, коли перед нами відкривається це життя, фактична власть відійшла вже до „князя“, патеси, який присвоїв собі і ролю первосвященника місцевого бога — хоч культ фактично зістає за храмовою корпорацією. Він розпоряджається всіми землями і хліборобською людністю країни, яка становить і тут як у Єгипті підставу економічного життя, являючись державно-закріпощеною версткою. кріпаками держави, і князя, як її представника. Князь визначає частину земель „богови“, себто на утримання храмової корпорації, частину роздає своїм урядникам і дворянам, частину лишає для утримання свого двору. Ці землі оброблюють селянами, яким роздає інвентар, струмент і насіння, і за працю вони дістають частину врожаю. Пільні землі бачимо за селянами своєземцями, які дають князеві частину врожаю. Ці землі також уважають за власністю держави і князя і за несправність від селян відбирають ся.

Сей устрій відповідає єгипетському перед-історичному ладові: перед об'єднанням номів фараонами. В ширші державні організації в Сумері і в сусідній Аккаді (пізніший Вавилоні) дрібні князівства об'єднують ся ватажками воєвничих семітських орд, які від часу до часу напливають сюди з степів Аравії й прилеглих країв. Вони підбивають тутешню більш культурну, менш воєвничу людність, творять вищу, військову. владу верстку, двір царя - свого ватажка, але полишають без великих змін соціально-економічну будову країни, поводи приймають

її культуру і асімілюють ся з місцевою людністю. Наслідком того затрачують по троху примітивну дикість і воевничість — і кінець кінцем падають в боротьбі з новою кочовничою хвилею, яка напливає з того ж резервуара примітивного воевничого семітського населення, яким зістались і до наших часів степи Аравії.

Сі хроничні зміни були причиною, що новий державний устрій ніколи не міг дійти тут такої сили, напруження і вироблености, і вищі верстви не доведено до такого глибокого поповнення, як у Єгипті.

Релігійна верства, — поповнювана переважно з тих самих священничих тубільних родів, очевидно, була найбільш трівка в своїм складі і дуже сильно обмежувала своїм релігійним авторитетом і економічними засобами владу царя, в принципі абсолютну і безмежну, і впливи двору, зложеного з ближніх земляків царя, які фактично ділили з ним його панування. Храмові корпорації володіли величезними капіталами, котрі зручно експлуатували, і їх економічна сила вповні відчувалась владою завойовницькою верствою. Те ж саме, в меншій тільки мірі, треба сказати і про бюрократичну, писарську верству, з її технічним вишколенням, яке переходило з батьків на дітей і робило її неодмінно потрібною при всіх змінах завойовницьких орд. Нарешті, подібно було і з міською, торговою і промисловою людністю, поділеною на певні професійні корпорації (роди цехів), які теж звичайно відічно складались з членів певних родів. Незвичайно висока для того часу економічна і технічна культура, організація торгівлі, кредиту, зносин, давала сій верстві силу, з котрою мусіли рахуватись завойовники і робити їй уступки з свого „права меча“ — поки новий завойовницький катаклізм не скидав в долину і спх завойовників і утворену ними систему.

Найбільшого напруження мілітарна організація дійшла у північних завойовників Месопотамії — в Асирійським царстві. Воно властиво дає перший взірць організованої мілітарної держави, де все було підпорядковано інтересам армії, для завоювань все ширших і ширших. Орда завойовників зісталась воєнною ордою, а її безпосередня база, Асирія — великим воєнним табором. Се підтримувало в свіжості і непорушности необмежену деспотичну владу царя: його божеські атрибути відступають на другий план перед його необмеженою воєнною владою. З другого боку, се стримує розвій бюрократизму: начальники армії звичайно являють ся zarazом правителями провінцій, і безпосередно з їх приходів побирають своє утримання і покривають свої видатки. Писарській верстві зістають ся тільки нижчі уряди. Храмові корпорації теж, з сих же причин, не можуть рівняти ся з впливами вавилонських й єгипетських корпорацій, — одначе їх голови все таки мали визначний вплив на

адміністрацію й політику. Часто стрічають ся такі випадки, що царь звертаєть ся до оракула за порадою, кого він має призначити на ту чи иньшу визначну посаду, або з запитаннями, чи той чи иньший високий достойник йому вірний. Сею дорогою храмові колегії мали змогу проводити своїх людей на високі уряди, усувати людей їм небажаних, і под.

Іншими інтересними прикметами визначають ся маленькі семітські держави Палестини.

Святі єврейські книги, не вважаючи на свою дуже пізню редакцію (після повороту з вавилонської неволі), заховали все таки багато цікавих подробиць з епохи розселення єврейського народу в Палестині й формування його „царств“. В епоху розселення сі семітські кочовники-скотарі, очевидно, жили в відносинах подібних до нинішніх відносин Аравії (вище, с. 260). Орда складалась з племен, або „колін“, як їх зве словянський переклад біблій — які виводили себе від спільного предка, і були звязані спільним культом свого племінного бога „Ягве“. Вони були ендогамні — женитись поза племенем було не можна. Коліна поділялись на родини, звязані кровним звязком і певною економічною солідарністю. Одно з колін — потомки Левія — вважались спеціальними сторожами культу і слугами божими. Прикочувавши до Палестини (Ханаану), заселеної оселою хліборобською людністю, з доволі розвиненим міським життям, сі кочовники в завязтих боях зломали її опір, і як описує біблія — з ласки Ягве прийшли в посідання городів, котрих не будували, домів повних всяких виробів, котрих не виробляли, цистерн, котрих не копали, виноградів і оливних садів, котрих не садити. Здобута територія була розділена між колінами, потім, в межах території колін — між родами, приблизно пропорціонально їх більшій або меншій чисельності, і нарешті — між поодинокими сім'ями. Індивідуальна власність в сім часі вже, видно, розложила колишнє колективне володіння: воно задержалось тільки в деяких пережитках. в тім роді як ювілейний рік (вище, с. 214—5). Визначні ватажки одержали спеціальні, більші нарізки. Левіне коліно замість території отримало для свого прожитку 24 міста, в різних місцях, а на утримання діставало десятину з поля і стада, крім спеціальних поборів (викунів за первородних дітей, замість принесення в жертву богови, частей від жертв і т. под.).

Все се вказує на значно посунену вже соціальну диференціацію в колишнім племіннім устрою. Різні відомости виявляють значну економічну нерівність, яка в кочовім побуті дає себе відчувати головню в стаді, а тепер, з розселенням на новій території — також і в землі. Рабство широко розвинене, і в неволю попадають свої ж родичі — неоплатні довжинки. діти продані своїми батьками з бідности, і ті що



з нужди добровільно пішли в неволю. Пророки грозять всякими бідами тим що „прилучають дім до дому і поле до поля“. Спеціальні закони забороняють лихву, і т. д.

Народною солідарність підтримував і до певної міри нейтралізував сі соціальні суперечности національний культ, відсвіжуваний невгавучою боротьбою з сусідами, племенами чужого культу, — яка через те набирала характеру боротьби релігійної. Священнича верства, з своїм загально національним „шатром“, служила національним центром. В серйозні моменти коліна виявляли велику солідарність, і рішення, які приймалися на загально-народніх зборах всіх колінів, виконувались з безоглядною рішучістю: трапляють ся випадки, де своїк міста, які не виконали такого рішення, вирізувались до ноги за таке порушення солідарности. Нарід взагалі заховував свою стару войовничість і безоглядну жорстокість, підтримувану неустанною війною — з одного боку, культом — з другого. Ватажки („судії“), які виступали в критичні моменти і об'єднували наоколо себе воєнні сили всього народу, підтримували се почуття одности.

З боку сих судіїв бачимо проби закріпити свого власть дідично, в своїх родах, і кінець кінцем се привело до уставлення династичної царської власти, на взірєць сусідів (історія сього переходу до постійної царської власти в єврейській традиції оповіджена явно тенденційно, і в деталі сього оповідання не варто входити). Сі нові єврейські царі, як і їх сусіди, імітували, в мініятурних розмірах, двори Єгипту, Вавилону й Асирії, і з сього погляду в них мало цікавого. Цінне релігійне жите та його впливи. Хоч царі, за згаданими прикладами, теж старались підчеркувати богопоставленість і святість своєї власти („помазанне“), але релігійного авторитету їм придбати не вдалось. Офіціальна, левитська церква, правда, підпадала їх впливам і не спромагалась на самостійну ролю, — але сила релігійного життя знайшла свій вираз в „пророках“ (набі), а також в організації ріжних релігійних організацій і сект, більш менш незалежних від офіційної церкви. Та в сю сторону єврейського життя не можемо тут входити.

Більше оригінальности в політичній організації виявили морські, торгово-промислові семітські республіки Фінікії. Але початкові стадії їх організації досі так мало висвітлені, що ми не будемо входити в се питання тут, а використаємо деякі факти їх соціально-політичного життя в дальшій викладі.

Цікаві паралелі з сим семітським будівництвом дає соціальна історія арійських племен.

Як Семіти в північній Африці й передній Азії, так арійські скотарські більш ніж хліборобські, доволі рухливі, схильні до кочування

племена розселюють ся в тих же часах, за дві тисячі літ до Христа, ранійше і пізнійше, в Індії, Ірані, Передній Азії і організують держави засновані на завоюванню і звязанім з ним клясовім поділі. Ся клясова організація набирає особливо яскравих, організованих форм, консолідується і консервується в незвичайною упертістю, як відомо, в Індостані, і як сильно вражений тип варта всякої уаги.

Воевничі арійські племена, приходячи з півночи, силоміць втискають ся між дравідійську людність північного Індостану, організовану в невеликих племенах чи державах (її устрій зістаєть ся не дуже ясним, бо якихось памяток з того часу ми не маємо). Боротьба з початку ведець ся в дуже різких формах: переможена тубильна людність винищуєть ся переможцями; далі відносини тратять свого гострїсть. Підбита людність (шудра) поневолюєть ся, стає низшою, робучою верствою для переможців, і поволі змішуєть ся з нижшими верствами їх, а вищі верстві: дпнастїї її военні кляси вливають ся до вищих каст переможців, не вважаючи на всі заходи, які роблять ся для того, щоб запобігти такій мішанні сеї тубильної людности в арійськими переможцями.

Принцип розділу переводить головню духовна верства, брахманів, яка формуєть ся в сім процесі розселення, беручи на себе роль охоронців чистоти національної релігії, традиції, морали, права — і раси супроти тубильної стихії, яка грозила захлїснути арійську меньшість. Дїєть ся се приблизно за тисячу літ до Христа (історична традиція і хронологія індійського життя незвичайно хітка).

Стара родово-племінна організація арійських завоювників розбилась і занепала в довгих замішаннях розселення, її мораль і обпчай стратили силу. На перший план виступав клясовий поділ — диференціяція людности военной (кшатрії) і трудової (вайшья). Морально-провідне становище супроти сього потїлу пильнує заховати за собою релігійна, брахманська верства. В відношеннях до владущої всеяної кляси, яка скріплюєть ся в довгий періоді завоювання і розселення, вона займає позицію, анальоґичну з тою, яку ми щойно бачили у Євреїв. Брахмани полишають воякам і їх ватажкам, які стали головами дпнастїї і володарями повозоснованих держав („раджам“ по індійськи), всю повноту світської влади. Провідають святість власти радж, необхідність повного послулу їм, богоустановленість їх кар, котрими вони карають підданих. Признають також авторитет і повагу військової верстви, на котру спирались раджі і до неї зачислялись. Для себе не претендують на богацтво, земельні мастки, взагалі на всі ті економічні засоби, котрі нагромаджують храмові корпорації Сігниту і Месопотамії. Брахмани мають

жити з доброхотних дарів, з милостині, і привязанне до матеріальних вигід вважають негідним брахманського стану. Письмим арійським верствам — раджам і кшатріям, так само вайшіям (хліборобам і ремісникам) рекомендують за те, як найбільшу заслугу, жертволюбивість у відносинах до брахманів. Але ще більше вважають потрібним прищипити їм поважанне до духового авторитету брахманської верстви.

Такі побажання були сформульовані в книзі „Ману“, викладі брахманської доктрини, спорядженім приблизно за п'ять століть до нашої ери. „Через саме уродженне брахман належить до найвищої категорії людства“, читаємо в ній. „Він являєть ся сувереном всіх иньших істот; тільки з його ласки иньші верстви користують ся добром сього світу. Брахман, котрому минуло тільки десять літ, являєть ся батьком для кшатрія, котрий має сто літ“, і т. д. Обовязки ріжних кляс суспільности сим брахманським кодексом характеризують ся в таких виразах: Брахман студіює Веди (святі книги) і вчить їм, він справляє жертви і керує ними. Кшатрія повинен обороняти нарід і творити діла милосердя. Діло вайші пильнувати худоби, обробляти землю, займатись торгівлею, давати гроші на лихву і творити милостиню. Шудрі ж Господь призначив одно — служити попереднім клясам. „Так як імя брахмана означає ласку, а кшатрії — могутність, а вайші богацтво. — так імя шудри нужду (підлість).“ Брахманови як найтяжша річ заборонюєть ся вчити шудру святому законуви, навіть читати Веди в його присутности, хоч би тільки очима, вчити його побожности, приймати від нього милостиню, наближати ся до нього. Але не тільки брахманам, а взагалі всім арійським кастам, „двічі родженням,“ забороняєть ся входити в яку небудь близькість з шудрами — поневоленою, не арійською людністю. Вони обовязково повинні ставитись до неї з презирством: шудри не сміють навіть наближатись до людей з вищих каст, щоб не споганити їх своїм нечистим духом. Ніяким релігійним чи соціяльним актом не можна піднести шудру з такого пониження; до нього можуть спадати тільки арійські елементи виключені з своїх каст.

Такі були побажання, які брахманська верства старалась переводити всею силою свого релігійного авторитету, і дійсно — осягла значні успіхи. Правда, мішанню рас запобігти не вдалось. Сама нижня брахманська верства своїм фізичним виглядом виразно свідчить про своє змішанне з тубильною людністю. В брахманську релігію, котру вона стерігла від тубильних впливів, протягом тисячоліть вплилось теж дуже багато тубильних елементів. Але свій авторитет і авторитет своєї релігії брахмани обстоляли вповні. Підтримуючи своєю релігійною повагою власть радж, вони, як того собі бажали, тишились ласками і прихильністю владущої

верстви, являлись її дорадниками і впливали на законодавство, на політичний устрій. Вивисаючи себе і воєнну верству, і запобігаючи зближенню вишніх арійських верств з підбитою дравідійською людністю, вони звязали інтереси владущих верств з своєю доктриною, і ним пояснюєть ся, що вона пережила всі політичні й колонізаційні перевороти й дожила до наших часів.

Але завдяки сьому опортунізмowi пишно розцвіло на арійським ґрунті Індії монархичне самовласте, виробились обридливі форми деспотизму, до крайніх розмірів дійшов сервілізм перед особою монарха. Правда, ідея висшости моральних прикмет над деспотизмом влади заховала людність від повної деморалізації. Але в кождім разі освячене релігією самовласте дуже сумно відбилось на її соціяльнім розвою. Низші, не арійські верстви людности зістались на віки в своїм релігією узаконенім і навіть наказанім поневоленню і експльоатації, в нечуваній біді і пониженью. Невважаючи на всі високі прикмети інтелігенції і моральної висоти владущої арійської галузи, Індія зісталась одною з найтемніших плям в соціяльнім розвою людства завдяки деспотизмови і класовій організації, усвяченнм релігією і зусиллями брахманської верстви, доведеним до незвичайної сили і трівкого впливу на людність.

**Переходові типи з історії європейських народів.** З поміж державних формації європейських своєю цікавою завоювницькою структурою звертає на себе увагу перед усім держава Спартанська. Вона формуєть ся наслідком завоювання людности тої самої раси, ахайської, дорійськими племенами. Приблизно за тисячу літ до нашої ери, по грецьким рахункам, завоювники вийшли з своїх північних гір і пустились шукати просторніших осель для своєї людности, котрій тісно стало в „Дорії“. Але перші завоювання і витворенні ними устрій нам сливе незвісні. Ми пізнаємо ориґінальній спартанський устрій уже після нової серії завоювань, переведених в сусідніх місцевостях за шість, за сім століть до Христа, і можемо тільки здогадуватись, що секрет сих нових успіхів лежав у воєнній організації, аналогічній з тою, яку бачимо в Спарті потім, і яка обрахована була на те, щоб у можливій свіжості заховати воєнничу енергію владущого племені, як гарантію його володіння — не дати їй ослабнути і трансформуватись в продуктивній економічній роботі. Се осягалось тими методами сепарації мужеського елементу і затримання його в воєнній службі держави, які ми вже бачили у різних півпримітивних народів. Пізнійші Спартанці називали сі методи ділом законодавця Лікурґа, але се фігура вповні легендарна, мабуть божеська, і в дійсности те що називалось його законами, вироблялось поволі вище згадапою політикою.

І тут насамперед гостро заборонювалось усяке змішування владущої дорійської верстви з верствами підвладними. Але запобігалось йому не релігійними мотивами, як у Індії, а соціально-економічними. Повноправними Спартіятим міг бути тільки син Спартіята і Спартянки: мішане потомство з-правила не допускалось до політичних і клясових прав і до участі в державнім маєтку, що стояв в виключнім розпорядженню привілегованої воєнної касті. Фізичному виродженню її запобігалось обов'язковим нищенням новородків слабосилних і калік. З ранніх літ (від сьомого року) діти переходили під нагляд спеціальних наставників (пайдономів), які займалися їх фізичним і моральним вихованням; воно було обов'язкове також для дівчат привілегованої касті. Культура духова була зведена до найменших розмірів: з неї допускалось, чи властиво використовувалось те тільки, що могло служити до піднесення воєнного духу, дисципліни і солідарності владущої верстви: напр. хоровий спів, музика й танець такого ж характеру. З тим як молодий Спартанець підростає, він головню вправляв ся в військовим ділі, переходячи з одної поколінної організації до другої. Між пильним такі відділи молодих вояків під проводом урядових агентів уживались на поліцейську службу против небезпечних елементів серед підвладної, гелотської людности (т. зв. кріптія). Оженившись і війшовши в володінне певним наділом з державного земельного фонду, який належав його сім'ї, Спартіят теж не повинен був ніяк відокремлюватись і замкати ся в своїм родиннім житю. Він обов'язково мусів мешкати в самій Спарті, яка становила рід постійного військового табору владущої спартанської кляси, і тільки на недовго, на лови напр., міг удатись до свого маєтку чи взагалі на провінцію. Не повинен був також проводити часу дома, а в громадських мужеських курінях, їсти спільно з товаришами з свого військового відділу з спільного казана, і віддавати свій час військовим вправам і забавам, коли не мав від влади ніякого доручення. Громадження багатства, яких небудь коштовностей, зайняте якими небудь меркантильними справами вважалось річам негідними привілегованої верстви. З сих мотивів Спартіятам заборонялось їздити за кордон, тримати золото або срібло, і монета робилась залізна, не портативна. Члени владущої верстви, які не пройшли приписаного стажу виховання або через бідність чи інші причини не могли вести приписаного способу життя (напр. не могли давати належного датку в спільний казан, „сісітію“), тратили політичні права, з „рівних“ попадали в категорію „менших“.

Людність не-спартанська поділялась на дві категорії. Т. зв. періойки, „сусіди“, мешканці міст, які війшли в договорні відносини з Спартою, займались промислом і торгівлею і користувались певною автономією під

наглядом спартанських намісників. Людність поневолена, так звані гельоти, були державними кріпаками, які обробляли державні землі, розписані між Спартіятами, і обов'язані були постачати їм певну, приписану державою кількість продуктів на прожиток. Державна організація старалась всякими способами удержати сю верству в рабському пониженню, не дати їй розвинутись духово і соціально, трактувала гельотів суворо і зневажливо (напр. є звістка, що їх періодично били — власне тільки для пониження).\*) Але особиста власть поодинокого Спартіята над кріпаками, які працювали на його утримання, була дуже обмежена: він не міг ні вбити когось з них, ні продати, ні пустити на волю, ні підвищити доволі його данни.

Земля, котрою володіли Спартіяти, в принципі теж уважалась власністю державною, котру не можна було ні продавати, ні навіть дарувати (більшу свободу допущено тільки потім, в часах упадку). Але володіння було в значній мірі індивідуалізоване, — було родинним, спадщина часто збирала в руках одних великі землі, тим часом як багаті сім'ї часто підупадали, і брати бували змушені мати спільну жінку і спільне господарство (могли бути в тім одначе й деякі пережитки давнішого родинного комунізму).

Релігійне життя і релігійна верства тут не розвинулась і керування всіми справами перейшло до ради родових старшин, „герусії“, себто „збору старих“. Роди рахували ся в трьох племенах, „філях“ (декотрі дослідники бачили тут об'єднання племені дорійського з ахайським і ще з якимсь, але правдоподібніше, що всі три племена були дорійського походження). Пізніше поруч цього старого родового поділу був і територіальний: на п'ять територіальних філь. Число членів герусії означено в тридцять чоловіка, не молодших шістдесяти літ, котрих мали вибрати доживотно загальні збори повноправних Спартіятів. Ця рада старців постаралась поставити межі розростови влади воєнних ватажків: „архагетів“, або базілеїв, як їх звичайно називають. Осягнено се тим насамперед, що сих ватажків заведено двох, з двох певних династій, на ціле життя, але з певною можливістю відкликання. Потім поставлено їх під контроль спеціальної колегії „ефорів“ (наглядців), які навіть на війні не полишали базілеїв без нагляду, цивільні ж функції майже зовсім відійшли від базілеїв. Їх взаємовідносини характеризувала присяга, котра складалась обоємлію базілеями й ефорами: базілеї прирікали правити згідно з законами міста (Спарти), ефори присягали заховувати недотикальною власть базілеїв, пскільки вони будуть дотримувати свого приречення.

\*) Треба рахуватись одначе і з можливістю перебільшень в звістках про суворе поводження з гельотами, що походять від письменників ворожих Спарті.

Межі розвою олігархії загал повноправних поставив вложивши на базилеїв і герусію обовязок від часу до часу скликати загальні збори і на їх останнє рішення виносити важніші справи. Базилеї й герусія внесли до цього поправку, котрою застерігли собі право касувати „криві рішення народу“.

Такими способами правляща кляса, чи нація, надіялась заховати демократичний лад і свободу в своїм кругу, зіставивши неволю для народностей підбитих. Се одначе не вдалось на довго, через те що владуша кляса, завдяки поставленим обмеженням, швидко зменьшувалась, на собі несучи тягар воен (нижші верстви до військової служби вона не радо допускала, боячись виховати в них небезпечну для себе военну силу). Земля і богацтва концентрувались в руках малого числа родин — „до небогатьох зійшла ся земля“, як характеризував се Аристотель без малого половина її належала тоді богатим спадкоємницям, які вели розкішне і розпустне жите. Старі обмеження ввійшли з життя і члени сеї богатої верстви без церемонії громадили капітали, пускали їх в лихву, ставили в залежність бідних громадян, і т. д. В половині III в., коли базилеї Агіс і Клеомен заходились зреформувати ці авормальні відносини, було не більше сотні повноправних держателів землі. Проби сих реформ, щоб вернути жите до старої спартанської простоти, не вдались, і олігархична Спарта, переживши свою силу і значінне, стратила всяку політичну вагу і самостійність. Але політичні обставини зложились для неї настільки щасливо, що вона досить довго могла тихо доживати свій вік в сих формах.

Історія Атенської держави має нинішні прикмети, завдяки своїм територіяльним і економічним прикметам — перевазі промислу і особливо торгівлі над хліборобським господарством, а також і політичним відмінам. Ся історія вважаєть ся клясичним прикладом формования держави не через завоювання, а через більш менш добровільне обєднання дрібніших громад, або т. зв. „сівоїкізм“, співжитє. Правда, що сеї процес взагалі дуже мало відомий\*), і його приходить ся уявляти собі на основі

\*) Найстаршим завязком пізніших Атен виступає осада на найбільш високім і неприступнім горбі (пізнішим Акрополю). Вона носила назву „Пелязїка“, осади Пелязїв, найстаршої людности Греції. Шанувала свого патрона Зевса Пелязїйського і його доньку Атену, протекторку хліборобства і культури оливи — найбільшого богацтва старої Атики. На чолі сеї осади виступав рід Кекропідів, потомків, мовляли, першого ватажка, „базилея“ оселі, від імени котрого вона звалась Кекропїєю. Потім, мовляли, під час дорійського наступу на Пельопонес, як відти тікали Йоняне, вони прийшли й оселились в сусідстві сеї пелязїйської оселі; були у них з Кекропсовими людьми сварки і бійки, але закінчились згодою, і ватажок Йонян оженив ся з донькою атенського базилея — між двома племенами уставив ся подружний звязок, і Апольон, патрон Йонян, ввійшов, як третій біг.

ріжних пізніших натяків і легенд. Але се дійсно так, що на завоювання, як рішачий момент у формуванні Атенської держави, нема ніяких показів. Як країна бідна, не урожайна, відрізана від великих комунікаційних доріг, вона дійсно не мала шансів притягати до себе завоювників, так що переконання Атенців, що у них не було завоювання має всяку правдоподібність. Натомість дуже сильна традиція говорить про зєднання старих громад Атики під спільним культом Атени, котрому завдячувала своє ім'я центральна і найсильніша громада: на память сеї події було уставлене святе ім'я „панатенеїв“, „все-атенського свята“, яке святкувалось Атенцями кілька днів після свята зєднання — „сіноїкія“ (обєднання).

Сеї епохальний факт зв'язувався з іменем національного героя Атен Тезея, якого ділом було також визволення Атен від ганебної залежності від Криту, котрому Атика мусіла посилати хлопців і дівчат як данину, до критського „лабіриту“ царя-„міноя“ (грецька легенда зробила потім власне ім'я з сього критського царського титулу). Дуже можливо, що заходи Тезея коло визволення Атен і інших громад Атики з залежності від Критян, які усадовились на атіцькм побережю, між йонійськими переселєцями, дійсно послужили початком для обєднання цих незалежних і незгідних між собою громад в оден політичний союз, під гегемонією Атен і їх йонійської династії, з котрої виходили наслідні базилєї.

поруч Зєвса і Атени, до пантеон у будучих Атен. Третя оселя, з котрою Кекропіді вели також боротьбу, був Елевзін, на чолі котрого стояв рід Евмолпа, що правив там, — вони були священниками місцевих богів Деметри, Кори і Діониса, богів хліборобства й виноградицтва.

Йшли такі бійки і з иньшими старими городами Атики, і з напливовою людністю, що оселялась па морськїм побережю (воно називалось „поморієж“, „Параліон“, і ся людність носила потім назву „параліїв“, поморян). Були се мабуть теж найбільше Йоняне, але також і иньші мореходні народи — Критяне, Фінікійці, Карійці і т. ин. Память про сю боротьбу зїстала ся в легенді про конкурє Атени з Посейдоном: кожний, мовляли, показував, що він може найкраще дати тутешнім людям — Атена дала оливу, а Посейдон коня (для війни) і солєну воду — море (для торгівлі). Нарешті атенський герой Тезей, син Етея — патрона Ефєйського моря, положив кінець сим внутрішнім війнам, обєдвавши всі громади Атики, — і уставив на память того щорічні свята: „сіноїкію“ і „панатенеїв“. Перше толкують як память обєднання в одну міську громаду Атен дрібних осель що жили окрежо, друге — як зєднання в оден державний союз городів Атики. Атенська громада отримала провідну ролю в цілій Атиці і взагалі в йонійськїм світі. Йонійська людність під той час уже, очевидно, покрила всі иньші етничні елементи Атики і йонійський поділ на племена (філі), числом чотири, стає підставою атенської конституції. Огонь, що горів на громадськїм огнищі Атен (в Пітанєї) вважав ся все-йонійською святощею, з котрої брали собі огонь иньші йонійські громади й колонії, коли треба було відновити спрофанований огонь, і т. ин.



Але ті роди, що стояли на чолі обеднаних громад і утворили найвищу аристократичну верству, не радо зносили дідичну владу атенських базілеїв і згодом замінили її виборним правлінням. Атенська легенда оповідає, що героїчна смерть базілея Кодра, який пожертвував життям для виратування вітчизни під час дорійського наступу на Атени, за 10 століть до нашої ери, дала сій аристократії привід скасувати владу базілеїв і замінити її владою „архонта“ (буквально — „зачинателя“, розумій — при всякого рода публичних актах). Він вибирався з старої династії на певний час, а потім намість того утворено виборну колегію з 9 архонтів, що вибиралися з усіх аристократичних родів що року. В дійсності однак влада базілея не була скасована, тільки його обмежено чисто релігійними функціями і введено в колегію, як одного з членів. Крім сеї правлящої колегії важніші справи приходили на розгляд ради старшин, представників аристократичних родів, що засідали на „Ареевім горбі“ і правили тут суд.

Сі аристократичні роди, так звані „евпатридів“, благородних, претендували на виключне право рішати всякого рода політичні справи, судити суд, брати участь в культових церемоніях і т. д., тому що, мовляли, тільки вони були зв'язані і обізнані з політичними і релігійними традиціями. Вони ж фактично сконцентрували в своїх руках землеволодіння: неможливі хлібороби попали в ролі їх неоплатних довжників і мусіли віддавати майже весь урожай, зівставляючи собі тільки шесту частину (звідти їх імя „шестидольники“). Се збирало все більше невдоволення на сю владу верству — з одного боку серед біднішої людности, хліборобської й ремісничої, з другого боку серед багатшої міської верстви, яка наростала все значнійше з розвитком промислу і торгівлі, капіталу і невільної праці, та завидувала евпатридам їх політичної влади. Серед самої аристократії знаходились амбітники, які задумували скористати з сього невдоволення для політичного перевороту і захоплення влади (проба перевороту Кільона, коло 636). Тим часом як одна частина евпатридів пробували терором запобігти таким пробам, розважніші люде ясно бачили неминучість уступок і компромісів новим соціальним силам. Перша проба реформи, переведена Сольоном, для зменшення становища економічно залежних і задоволення політичних претенсій нових богачів, була занадто обережна, і не відвернула політичного перевороту (тіранії Пізістратидів). Прийшлося радикальнійше розправитись з пережитками родового устрою, на котрім укріпились евпатриди, — і історія Атен пішла новими дорогами.

Початки римської історії мають багато аналогій з атенськими, тільки ще менше ясні в своїй основі. Рим був крайньою, погранич-

ною громадою латинського розселення, на межі з розселенням етруським (зовсім иньшого походження, яке замандрувало сюди, правдоподібно морем, і з побережа потім поширювало свою власть над італійськими племенами). Спеціально вигідне географічне положення і деякі иньші обставини дали змову „Квіритам“ (се старинна назва римської людности) вибитись на перше місце поміж латинськими містами, і звищивши їх старий релігійний центр, Альбу Лонг'у, взяти собі гегемонію над ними. Між иньшим могла мати значінне одна подробиця, захована в римській традиції і піднесена вище: що в старій римській оселі був релігійний захист, де знаходили собі безпечний пробуток всі переслідувані доохрестними родами, котрим удалось утікти під охорону тутешньої святощі. Се могло згромадити тут енергійний, ініціативний, неприкаяний елемент, який виявив потім себе в боротьбі римської громади з сусідами.

В історії її формування заховалась теж доволі певні сліди „сіноїкізму“: насамперед старої осади на Палатині з другою осадю на Есквіліні (пам'ять сього святкувалась святом „семи горбів“) і пізнійшого об'єднання ще з третьою громадою — на Квіриналі. Були вони всі одноплеменні? Питанне дуже неясне, і з ним звязане пньше — чи в початках римської держави було завоювання? Се характеристично, що на таке кардинальне питанне ні старинні римські історики, ні сучасні учені не можуть дати рішучої відповіді.

Через усю римську історію, як її нерв, переходить дуалізм двох верств людности: вищої, організованої в родах, т. зв. патріціів, і людности плебейської, котрої вже старинні римські юристи вважали основною прикметою, що „плебе не має роду“. Глибока релігійна і правна межа ділить їх. Між патріціями і плебеями нема подружного права (*connubium*) — тільки одною з пізнійших реформ надано їм право законного подружжя між собою. Плебеї не мають ніякої участі ні приступу до патріціянських культів. Через се, в початках римської історії, вони не мають ніяких політичних прав, і мабуть не мали також права і на громадські ґрунта, державне „римське поле“.

Як витворив ся сей дуалізм? Дорогою завоювання чи економічної диференціяції?

Найбільш розповсюднений погляд виводить його сею другою дорогою, подібно як в Атенах. Але новіші дослідники поновили стару теорію Швейгера, про те що патріції були потомками Сабинян-завойовників, зайшлих гірняків, які підбили собі латинську людність „семи горбів“.\*) Звісна легенда про війну Римлян з Сабинянами за жінок і устанвлення між ними права женячки, та иньші перекази про відносини Римлян і Сабинян

\*) W. Ridgeway, Who were the Romans, London, 1908.

мали б бути притьменою памятю сього завоювання — про те як уставлялось різні компроміси між завойовниками і переможеними. Такий же характер мала б мати і вся історія боротьби плебеїв з патріціями за рівноправність.

Римська традиція навпаки вважала патріціїв первісною латинською людністю, плебеїв — переселеною людністю підбитих міст, з котрими мішались економічно і соціально-підруналі елементи первісної римської людности. Сі елементи через се своє захудання виходили з релігійної і правної звязи родів, тратили політичні й економічні права. Але зріст сеї верстви, рівнобіжно з зменьшенням і впродженням замкненої в собі верстви патріціянської, кінець кінцем дав плебсови змогу перейти в наступ і добитись повного політичного зрівняння.

Та який би не був початок сього розділу патріціянської і плебейської верстви, в кождім разі їх організація і обопільні відносини дуже інтересні з погляду розвою класової держави. Про сі відносини буде ще мова низше, тому тут коротенько намітимо тільки основні риси початкового устрою.

Патріціянська верства організована в певних родових ґрупах. Стара традиція оповідає, що повноправна людність поділялась на три племена, на кількидесять курій і кілька сот родів. Цифри їх були заокруглені в 30 і 300, що відповідало б трьом племенам. Але новіші досліді виявили, що сі традиційні племена (*tribus*): *Ramnes*, *Titii*, *Luceres*, се назви етрусських родів, принесені мабуть хвилею етрусського володіння над Римом, — так що в розсліді первісного устрою їх треба лишити на боці. Зістають ся курії, як ґрупи родів; доволі загадкова назва їх властиво значить „дім“, — може бути, означає спільні доми, в яких ґрупувалась мужеська людність споріднених чи сусідніх родів. Роди мають типову родову організацію. Її осередком являеть ся релігійний культ і культ предків; рід має спільне кладовище, окремі родові свята і обряди. Члени його носять родові імя, вважають ся родичами. Вони звязані також певною солідарністю, обовязком обопільної помочи, і мають супроти своїх родичів маєткові права. На зборах родичів виносять ся певні постанови обовязкові для цілого роду, він має право адоптації сторонніх і виключення негідних членів. Під його протекторатом стоить не-патріціянська людність, клієнти, які віддались під його ошіку. Старшини сих родів, „батьки“ (*patres*) творять правлящу верству, пильнують культу і звязку з богами. Органом являють ся збори сих *patres*, пізнійший сенат. Процедура вибору царя (*rex*), яка задержалось пізнійше в деяких порядках, кидає світло на обопільні відносини різних органів влади. „Батьки“ на опорожнене місце визначають тимчасового заступ-

ника (*interrex*), який передає свою владу другому, доперва сей другий або третій збирає „батьків“ і вони визначають кандидата. Тоді збирається „нарід“, *populus*, всі патріції з усіх „родів“, і по куріям віддають свої голоси (кожда курія має оден голос). Результат подається до відома і затвердження „батьків“, котрі остаточно наділяють вибраного тими релігійними правами, котрих сторожами і носіями вони являються. Такий був порядок при виборі *rex sacrorum*, того пережитка, який зістався від колишньої царської влади: без сумніву, він вірно віддає старий порядок вибору царя.

Цар мав всю повну владу (*imperium*) — релігійної, законодавчої, судової, воєнної, але зіставався під контролею, „авторитетом“ (*auctoritas*) батьків. Зібрання патріціанського загалу („сходни“, *comitia*) були простою декорацією: мало своєю згодою підтримувати правосильність рішень сенату. Потім з незвісних ближше причин (мабуть через підбій Рима сусідніми етрусськими ватажками, від котрих римська громада відборонилась, користаючи з погрому, заданого Етрускам сіцилійськими тиранами, чи іншими ворогами) стався переворот і зробив зміни в сім устрою. „Батьки“ зіставили царя, як атенського „базілея“, при самих тільки релігійних функціях, а його *imperium* передали двом воєнним ватажкам (*praetores*, провідники), які вибирались що року, очевидно тимже порядком, якими вибирались царі. Ця заміна доживотної влади царя сими вибраними що року ватажкам (для котрих прийнялась назва консулів, „товариш в танцю“) ще більше підіймала „авторитет батьків“ (прийнятій конституцією термін). Але вчинена ними зміна віками усвяченнх порядків, в звязку з зовішніми воєнними успіхами, які пішли слідом за боротьбою за визволення від етрусської кормиги, розбудили енергію і відвагу плебеу: властиво тих богатих і впливових родів, які за той час вирости серед плебеїв. Вони зажадали також і собі участі в тих правах і привілеїях, які забрали собі патріціанські роди, й опираючись на плебейську масу, повели успішну боротьбу з ними.

Германців пізнаємо, завдяки звісткам Цезаря і Таціта, ще перед їх переходом до клясово-державного устрою. Вони виступають перед нами в стадії переходовій від укладу племінно-родового до укладу територіального. Треба намятати, що се епоха германського розселення: племена в руху, вони посуваються на полудне і захід, розриваючись, дроблячись, входячи в нові племінні комбінації. Навички мацдрівні, кочові беруть перевагу над засиджаннем, скотарство (почасти ловецтво) над хліборобством: людина живе головно від своїх стад. Родові звязки дуже сильні й свіжі, народ живе в „родах і родинах“, *gentes et cognationes*, як ми бачили вище (с. 101). Ці роди або групи родни

спільно виступають на війні, і спільно господарять, вибираючи собі ґрунти на території племені. Осідаючи разом, на більший чи довший час, вони творять територіальну громаду, котру Цезар називає латинським терміном *vicus*, село; окупована ним територія се пізніша „марка“, родово-громадське володінне. Група таких сел творить те що Цезар зве *pagus*, — дослідники в нім бачуть німецьке *Gau*. Група таких округів творить вищу племінно-територіальну одиницю, котру Цезар означає словом *civitas*: її можна б означити терміном племінної держави. З нею звязане понятє території. По словам Цезаря, така *civitas* уважає своєю славою — доказом своєї сили і відваги, щоб наоколо неї була як найширша нейтральна незалюднена зона — так напр. про Свевів (Швабів), найбільш воевничих і сильних сусідів Галії, оповідали, що наоколо їх території іде пустиня на кілька сот миль (перебільшено, розуміть ся). Се, по їх словам, має ту користь, що забезпечує від несподіваних нападів, а з другого боку дає доказ страху перед племенем, коли його сусіди так далеко вступають ся з території й не насміяють ся наближатись. (Пор. сказане вище, с. 172, також 182, про індійські племена).

В мирнім часі організація такої родово-племінної території мінімальна: Цезар підносить, що в мирнім часі спільного „магістрата“, правителя, нема ніякого, „тільки старшини округів (*regionum et pagorum*) чинять суд і полагаджують суперечки“ — які виникають між родами і громадами. Сі старшини походять з певних династій, котрим традиція надала спеціальний авторитет. Як висловлюєт ся Тацит, „визначне благородство і великі заслуги предків надають повагу старшини навіть молодикам“. Скільки грав тут ролю вибір, а скільки автоматичне дідиченне, автори не пояснюють, і се розумієт ся, могло бути дуже різно у різних племен. За те недвозначно говорять оба, що власть таких старшин звичайно була дуже мала, чисто моральна. Менші справи полагоджувались порозуміннем старшин, але важніші обовязково винослись на загальні збори племені. Їх випереджувала звичайно нарада старшин, потім найбільш авторитетний з них — найстарший, чи найбільш заслужений, прославлений походженням чи військовими ділами, чи найбільш проречистий, викладав справу, „більше в тоні переконування, ніж наказу,“ а присутний загал виявляв свого згоду або незгоду, махаючи списами на знаки згодн, або голосно виявляючи своє невдоволенне, „і ніщо не робилось против його волі“.

Справжня, єдина власть зявлялась звичайно тільки під час війни, коли виберавсь воєнний провідник племені, *dux* — як його називають наші автори, *Herzog* — як він зветь ся в пізнійших часах. Ініціатива при тім, очевидно, могла виходити як від зборів, коли вони вважали

потрібною якусь воєнну акцію і бажали поставити на чолі її єдиного ватажка, — або від котрого небудь з більш енергійних старшин, що заявляв своє бажання розпочати якусь воєнну екскурсію і закликав охочих прилучитись до нього. „Коли хтось з старшин заявить на зборах, що він буде ватажком — котрі хочуть іти з ним, нехай заявлять ся, тоді встають ті, які похваляють справу й її ініціатора, обіцюють йому свою поміч, а загал висловлює їм свою похвалу; коли б вони потім не пішли за ватажком, їх тракують як зрадників, і їм ні в чім не вірять.“ Коли такому старшині вдасть ся потягнути за собою воєнні сили цілого племені, він стаєт ся його фактичним провідником.\*)

Економічні засоби вже настільки індивідуалізувались, громадянство настільки здіференціювалось, що впливи, набуті в тимчасовім провідництві, можна було вже й закріпляти. Ми знаємо вже, що матеріальною підставою життя германських плем являеть ся скотарство, індивідуальне володінне худобою. Є вже й невільництво; невільники сі не тільки помагають в домашнім хазяйстві, але й творять рід хліборобського кріпацтва. В неволю попадають воєннополонені, й свої ж земляки, з різних пригод (напр. Таціт згадує, що в грі вони догравались часом до страти свободи). Сі умови дають власникам економічну підставу для впливів і власти, яка переходить з батьків на синів. Люде енергійні й амбітні, розпоряжаючи достатками, можуть заводити постійні воєнні дружини, які служать трівкою, навіть дідичною підставою таких впливів. Сі дружини, *comitatus*, *Gefolgschaften*, грають величезну ролю в соціяльній і політичній еволюції германських племен. Родовиті, поважні люде збирають наоколо свого столу люде, які годують ся разом з ними, та дають кождому з них коня і зброю. Сі люде вважають своїм святим обовязком скрізь і всюди йти за своїм патроном, не облішаючи його ні в якій небезпеці. З свого боку ватажки всіми силами дбають про свій авторитет і популярність в дружині. Вона служить осередком тих воєнних сил, які вони збирають виправлячись в походи. Се дає їм здобич, яку вони зужитковують на утриманне дружини, на дарунки й придбанне популярности. Їх авторитет приспорює їм також добровільні дарунки від сівплеменників, які шукають їх опіки й оборони, і се переходить в свого роду данину — продуктами стада і поля. У деяких племен в результаті творить ся постійна влада, і старшина приймає вищий титул, який Таціт передає римським терміном *гех*. По його словам, у племені Свіонів такий *гех*, король, мав власть зовсім реальну, „без усяких обмежень.“

\*) Пор. індіяньські звичаї вище, с. 186.

Подібно як у Арабів (с. 261), власть цих ватажків і королів особливо зміцнялась і закріплювалась за династією, коли племя, чи група родин під її проводом підбивала собі якусь чужу людність і територію. Ми маємо змогу бачити це в процесі переходу германських племен на різні римські і романізовані території в IV—V в. На правах завойовників вони відбирають частину місцевих ґрунтів (навіть до двох третин), — вона переходить в розпорядження „короля“, сей роздає частину ґрунтів членам племені, але львину долю зіставляє в своїм безпосереднім володінню. До його скарбниці йдуть податки з міст — оскільки вони не роздані в державу яким небудь визначним членам його дружини. Всенародні збори племені або зникають, або існують тільки в формах декоративних (військового перегляду, то що). Король рішає всі справи з своїми вищими достойниками, членами двору, до котрих з місцевих людей прилучають ся хіба тільки єпископи та важніші прелати. Королівський двір стає центром нового правління. Королі залюбки приймають пишні титули, етикет і поведінки давніших римських намісників: дозволять ся самовластно, оскільки не дає їм відправи їх колишня дружина, тепершні намісники й держателі різних високих урядів.

Суспільність таким чином розділює ся на кілька ґрунтовно відрізнених клас. Після короля і ближніх йому членів династії йде друга вища верства, зложена з високих урядників двору і держателів найвищих урядів на провінції — в ранзі їм рівняють ся єпископи і прелати. Далі йде свободна людність, з завойовників і останків колишньої місцевої аристократії. Нижче — людність міська, обтяжена різними даними, привязана до свого міста з фіскальних мотивів, фактично пів-свобідна. Ще нижче стоїть робуча, кріпацька людність сільська, і на самім ніби споді — але фактично приблизно в тім же становищу — різні роди людности невольної. В дальшій процесі міське жите все більш упадає, розвиваєть ся натуральне, сільське, поміщицьке і монастирське хазяйство. Різні категорії свободних, не можучи подолати тяжких обовязків військової служби і ховаючись від насильства представників вищої класи, переходять на становище клієнтів чи то короля, чи різних членів правлячої верстви: зрікають ся своєї земельної власности і приймають її від нового патрона, чи „сеньора“, як його наданне, дане під умовсю служби. Пільші попадають, наслідком зубожіння, в різні півсвобідні категорії, змішуючись з невольничими елементами, які підіймають ся в гору в службі королем або членам нової аристократії. Творить ся нова, класова піраміда, звязана вже не свобідною координацією, а обовязком послуху і служби.

Але такі ж відносини витворюють ся і серед тих германських племен, які зістались на старих територіях. Почасті їх королі і герцоги.

скріплюючи свого владу, йдуть просто за прикладами своїх колег, що пересіли на римський ґрунт. Тут могутнім посередником в передачі й поширенню нових принципів соціально-політичного ладу являють ся католицькі духовені й монахи, які починають закорінюватись на германській правітчині. По часті до того ж приводить дальший розвій соціальної диференціяції, наростання королівської влади та аристократичної верстви, яке почалось іще перед маандрівкою. Тільки по деяких глухих кутах, як напр. в швайцарських долинах, подекуди в Скандінавії, в Ісландії то що, зівставсь без великих змін старий „еґалітарний“ уклад. Загалом же соціально-політичний уклад прийшов до більш-менше однакових форм як на римських займанщинах так і в старих германських осідках.

У Слов'ян два сусідні народи, Болгари і Сербі можуть послужити прикладами двох ріжних типів переходу до клясової держави. Приблизно в тім самім часі, після руху германських племен на захід з Чорноморя і Подунав'я, в V і VI вв., словенські племена, з котрих розвинулись сі народи, почали своє розселення за Дунаєм, посуваючись одною неперерваною лавою з-над Дністра і північної Угорщини на захід і полудне. Помічення лінґвістів відкривають оден первісний нерозірваний ланцюх сього наступу від долішнього Дунаю і до східніх Альпів. Аварська орда, яка осілась на середнім Подунав'ю і звідси робила свої хижі напади, при помочи і участі сих, їй підвластних словянських племен, давала імпульси сьому розселенню, торувала йому дороги, затягала далеко в глибину балканських земель. Пустошаючи краї і розгав'яючи стару, романізовану людність, сі напади відкривали великі простори для словянського розселення і протягом кількох століть балканський півостров аж до Пельопонесу був покритий сею словянською хвилюю. Місцями старі городи і острови старої, романізованої людности заховались на довгі віки (аж до нині) серед сього словянського потоцу, в п'ньших місцях він зовсім витиснув або поглинув сю давнійшу людність. Але загалом Слов'яне ніде не грали ролі завойовників і зверхників, а звичайно творивсь симбіоз старої людности, дещо більше обкультуреної і призвичаєної до городського життя, і нової словянської, яка в тривогах своїх маандрівок в значній мірі відбігла від хліборобства, вернулась до скотарства і розвинула в собі вовсничі і кочовничі навички.

Пізнійші грецькі політики любили навіть представляти сих словянських колоністів як добровільних клієнтів Східнього Римського цїсарства, які вирощувались на його землі під умовою і обовязком служби. В дійсности такі відносили уставлялись здебільшого аж пізнійше, коли аварська гроза затихла і Сх. Римська імперія мала змогу відновити свої впливи на півночі. Тоді вона ставила сих непрошених насельників



своїх земель на становище „федератів“, граничарів, обов'язаних військовою службою в заміну права жителяства, дарунків, або утримання, призначеного правительством, — підбивала їх під свої культурні і політичні впливи.

Політичне роздроблення слов'янського населення давало для цього обставини дуже сприятливі. Слов'яне розселялись, очевидно, в стадії родової організації — яка терпіла одначе великі замішання в сих розселеннях. Сильного ватажківства, ні таких дружинних організацій як у Германців у них не помітно. Ширші об'єднання під проводом ватажка мають місце тільки хвилями, під грозою небезпеки. Звичайно ж рід, чи група родів, які займали певну територію — найчастіше річну долину, відділену від сусідів горами та лісами, становили замкнену цілість, т. зв. „жупу“, яка звичайно й носила назву такої ріки: в менших розмірах се відповідає німецькому Gau. Центром жупи був „град“, укріплене схоронище, утримуване і охоронюване всею жупою: „градозиданіє“ і „градоблюденіє“, поруч із воєнним обов'язком, являють ся одними з перших публичних повинностей людности. Править жупою більш або менш організована група родових старшин, з участю „собору“ всієї людности (голов родин або домів). Серед неї поволі формувалась влада головного старшини, „жупана“, і до чисто морального авторитету долучала прикмети більш реальної влади.

Але в східній частині цього слов'янсько-балканського розселення, серед „семи слов'янських племен“ (як їх називають сучасні грецькі письменники), що осілись на правім боці долиньного Дунаю, сей повільний процес був прискорений наслідком переселення Болгарської орди.

Се було фінське плем'я, яке в своїх волянських степах підпало турецьким впливам, подібно як Маляри, перейнялось великою воєнничою енергією, стало кочовою воєнничою ордою, і його західня частина, в 670-х рр., відірвалась від своїх родичів і пустилось на захід. Осівши за Дунаєм, в степах Добруджі, вона підбила собі тутешні словенські племена, і дала цьому словенському елементови те що йому бракувало при всій його енергії й силі — політичне об'єднання.

Відносини, які усталились наслідком сеї події, звісні дуже мало, і можуть бути відгадані більше по аналогії з иньшими подібними завоюваннями. Невелика орда завоювників стала владуючою верствою нової держави. На чолі її стояв рід „хана“, головного ватажка; він з старшинами иньших визначних болгарських родів, т. зв. болями, чи бїлями (слов. болярин або боярин) представляв правлящу клясу, серед котрої сам хан властиво був першим між рівними. Пізнійший письменник (XIV в.) іронізує з сеї боярської верстви, що вона „вважала себе братами

царя“ (пізнійший візантійський титул, прийнятий хавами), — але се зовсім вірна характеристика відносин хана до інших старшини владущої орди. особливо в перших століттях. Соціально-політичну схему цих часів дає етикет привітання болгарського правительства візантійськими посланцями: вони питають насамперед про здоровле хана, його жінки й дітей, потім двох найвищих міністрів і „шести великих боляр“, всіх благородних „внутрішніх і зовнішніх“, себто дворських і провінціальних, і нарешті — всього народу.

Владуша орда одначе не змігла себе заховати від мішання з підбитою словянською людністю. І боляри і сама династія дуже скоро стали розмішуватись вищою, старшинською верствою словянською, всякими жуванськими та великостаршинськими родами, які в перших початках стояли, очевидно, в ролі васалів владущої орди (як українські та великоруські князі в відносинах до орди Татарської). Через два століття після переселення члени навіть ханської родини вже носять словянські ймення — явний знак асиміляції. Болгарська мова ще живе, і владуша верства ще захоче свої побутові риси (їх характеризують запитання поставлені нею папі Миколаю I в 866 р.). Але мішання невеличкої орди завойовників з численнішою й культурнішою словянською людністю йде швидко, особливо з заведенням одної спільної релігії й культу, з поширенням християнства, — і обидві народності скоро зливаються в одну — не-словянську по імені, словянську по мові й побуту.

Болгарське „болярство“ разом із словянськими старшинами і царсько-княжими урядовцями утворило вищу, привілеювану верству „владетелів“. Останки римських колонів і загал словянської людности, разом з різними підупалими болгарськими і всякими иншими елементами стали верствою трудовою, обложеною різними повинностями не тільки публичного, але й приватного характера. Уже при кінці IX в. проповідник говорить про обовязкову працю сеї людности на „владетелів“ („роботи владетель“). Ще низшу класу творили невеличкі ріжних категорій. Болгарське завоювання правдоподібно, дещо прискорило сю класову диференціацію, але — кінець кінцем тутешня суспільність, як вона сформувала ся в XII—XIII вв., сливе ничим не ріжить ся від суспільного устрою західних словянських племен Балкану, які не займали такого завоювання.

Сербське розселення не ніцало власти болгарської орди, хоч підбивши східні племена, вона силкувалась поширити свого власть і на західні. Сербські жувани і князі доволі зручно опирались против цих претенсій на Візантію, в трудні моменти піддавались під зверхність цесаря, а його впливи старались нейтралізувати протекторатом папи.

При тім сей подвійний, і навіть потрібний натиск сусідів — Болгарів зі сходу, Греків з полудня, Угрів з північи, змушував сербську старшину концентруватись, об'єднуватись в одну національну цілість. З поміж старшин окремих жуп висувались „великі жупани“, які підбивають під свою владу сусідніх жупанів і приймають титули князів, банів, а часом і „кравлів“. Перший кравль Михайло, син князя Травунії, дістав сей титул від папи Григорія VII. Століте пізніше, коли се перше королівство упало під натиском Візантії, його відродив в Старій Сербії (Расі) тутешній великий жупан, також Михайло на імя, і положив початок династії Неманчів, яка правила Сербією протягом двох століть, продовжуючи ту ж політику союзів з папою против Візантії.

Сі великі жупани і кравлі постарались зломити владу жупанів і родових старшин. Родовий устрій відродивсь і розвинув ся сильно особливо в західній Сербії, яка дала найбільш яскраві й живучі форми його, що дожили місцями до наших часів (задрупі або кучі — дома, об'єднані в екзогамні брацтва-фратрії, які звязують ся свідомістю спільного походження в племени). Тут родовий уклад задержав розвій владущої верстви, яка творилась на руїнах родового укладу — головно в Сербії східній, з членів княжих династій, родових старшин і княжих урядників. Се так звані властелі, вища аристократія, яка відрізнялась від просто свободних „войників“. Низше стояло полусвобідне селянство, що носить назву „сербів“ — слово стало тут народньою назвою, а означало, очевидно, просто „мужів“, „людей“ (у нас і у наших сусідів воно значить товариша, спільника в господарстві). Ся верства поволі наближалась до становища римських колонів, котрі послужили першим кадром кріпацької людности. На самім споді стояли невольники. Схема кінцею кінцем вийшла цілком однакова з болгарською, як одмічено було вище. Тут і там окрім сих верств з'явилась іще однакова верства духовна, тісно звязана з правлящою аристократією і урядом; против неї — опозиційна, демократична церква богумильська. Одноставність політичного і соціального устрою була вирівняна впливами візантійського права, принесеного офіційною церквою обох сих держав — так само як одноставність германських державних формацій виплазувалась принесеними католицькою церквою принципами канонічного і римського права.

**Головніші явища в формуванні князівської держави.** Зістаєть ся тепер іще, хоча-б коротко, зібрати ті спільні й загальні явища, в яких виявляють себе головніші тенденції сього процесу формування нової, князівської держави на руїнах старого племенного укладу. Шперше їх аналізувати се було б завданням праці присвяченої розвою князівської держави. Ми можемо тільки схематично зазначити тенденції, які ви-

никають в процесі розкладу родово-племінного укладу і дають напрям процесови формування класової держави, і то, як кажу — вибираючи тільки головніше з цього складного і многостороннього процесу.

Ми переконались на прикладах, що ті великі пертурбації, які переходять в сій стадії і наче-б-то виводять на зовсім нові дороги соціяльне жите: великі народні переселення і завоювання, вони тільки прискорюють і обгострюють той процес соціяльної диференціяції, який сам собою починає розвиватись, з тим як поліпшення продукції нерівномірно нагромаджує економічні засоби, викликає поділ праці і нарушує первісну рівність (еґалитарність) родово-племінного життя. В сім процесі диференціяції збирається стільки елементу боротьби, еґоїзму і насильства, що насильництво завоювання тільки в гострійшій формі виявляє ті ж прикмети боротьби. Та й саме воно звичайно являється внаслідок тих же самих явищ, що розвинулись в племіннім життю завойовників: наростання людности наслідком кращих засобів прогодування, розвитком ватажківства і вищої, воєнної верстви. Тільки інтензифікуючи, обгострюючи сей соціяльний процес, переселення і завоювання творять великі, виразні граничні знаки на межі сих двох стадій соціяльного переходу, замість менш помітних і повільних переходових форм.

Нерівність всестороння — економічна, психологічна, соціяльна займає місце такої ж всесторонньої еґалитарности племінного брацтва, яке виховувалось всіми засобами племінного життя. Еґоїстичний принцип вигоняє солідарність. Індівідуалістичний спосіб думання бере перемогу над колективістичним.

Се не приходить відразу. Воно наростає, як ми бачили, в самій гущій родово-племінного життя, опаює і розкладає його. Різко виступають протиривства між мужеською й жіночою половиною племені, між „фратріями“, між родинами, доходячи до певного антаґонізму.\*) В родах кристалізують ся і замкненими цілостями, з повним комплексом окремих інтересів, виступають супротив себе родини. В родині формується і набирає певних виразних, організованих прикмет влада її „большака“, „рупака“. Все жите переповнюється нашою розмежуванням свого і чужого, мого і не-мого, яке було переборене процесом родово-племінної консолідації, а тепер повертається назад в ще інтензивніших формах.

Глибокі зміни в психологічних підставах життя виявляються в реліґійних представленнях. Тотемний культ, безперсональний, панте-

— — —

\*) Ми не мали нагоди доторкнутись сеї характеристичної „системи класифікації“, де все — не тільки в соціяльнім житю, але навіть в доохрестнім світі спеціалізується, як приваляжність фратрій, і вони набирають характеру двох протилежностей, в значній мірі антаґоністичних

істичний, і такі ж пантеїстичні представлення про ту божеську силу, що наповняє світ (mana), уступає місце індивідуалізованим, вповні на людський взірць утвореним богам. Вони становлять властиво вищу категорію тих героїв, сильних індивідуальностей, які ідеалізує людська думка, концентруючи і углублюючи на певних індивідуальних образах те що давніше розпливалось в широкій, слабо індивідуалізованій верстві предків.

Сі ідеалізовані індивідуальности дають приклад і мету живим. Герої приподоблюють ся богам, стають богорівними, причетними їх надлюдській силі і свободі. Можливо уподоблюватись їм — се завдання людини.

Боги не підлягають сліпим силам природи, ні природному закону, ні звичайним вимогам морали. Вони повелівають природним стихіям, приборкують і обезсплюють магичні, демоничні сили. Вони становлять свою мораль. Ту ж „мораль владущих“ здійснюють в свої діяльности герої, даючи взір і приклад тим, які чують у собі силу і хочуть іти їх слідами. Не покірне і вірне вповнюванне одвічного, „старими“, ближше певідомими богами чи світовим порядком уставленого обичаю стає завданням і нормою життя, а творенне його, накидуванне свого розуму і „кращої“ волі життя і людям. Герой не служить суспільности, а повеліває нею, окрожує життя і обдаровує його од щедрот своєї мудрости і вищих прикмет. Се ж стає провідною гадкою людей — їх вищих, владущих верств, котрі почувують себе „кращими“ і „більшими“, покликаними „володіти і правити“, творити і окрожувати життя.

Се понятє розділу між звичайним людом, покликаним до сірої, буденної, низької праці, і людьми вищими, „кращими“, які мають покликанне, право і навіть обовязок ним правити, давати йому провід, хочби навіть против його волі й упору, який походить з нерозуму, — проникає нове життя. І в чім же критерій вишности, лішности сих „кращих людей“? Перед усім в їх умінню урядити добре своє власне життя, присднати і забезпечити достаток чи багатство. Хто не вміє урядити власного дому, не потрапить дати раду і в церкві, зазначає ап. Павел. В найбільш ідеалістичній доктрині нового світу лунає відгомін сих старих поглядів, котрі переводили сортуванне людей на тих, котрі мають правити, і тих, котрі мають слухатись.

Але се правління дасть ся „кращим“ не без ріжних труднощів. Серед „низького“ народу, призначеного на працю і послух, знаходять ся й опозиційні елементи — схарактеризовані поетом владущих, „добрягою Гомером“, в безсмертнім типі Терсіта. Сю опозицію треба раз у раз сильно побивати скиптром влади, щоб змушувати стулити свій „широкій

писок“ і коритись волі богоустановленої суспільної ерархії. Владуша верства, для забезпечення свого проводу, мусить концентрувати свої засоби впливу, суггестії і репресії. Мусить творити можливо сконцентровану владу як орган свого панування і проводу. Але тут встають перед нею певні розбіжності — в завданнях і способах осягнення.

Ми бачили, що маючі, соціально і економічно сильніші верстви в процесі розкладу родо-племінного ладу самі собою укладають ся в різного роду піраміди, виріжнюючи з поміж себе — чи даючи виріжнюватись — елементам сильнішим, здібнішим, маєтнішим. Чим має завершуватись ця піраміда — індивідуальністю, особою „монарха“ в найшпрім розумінні цього слова, чи корпорацією, „олігархією“?

З становища концентрації, скріплення й інтенсифікації влади її індивідуалізація без сумніву більш доцільне. Індивідуальність може краще об'єднати різнородні елементи влади (релігійні, військові, економічні), зв'язати, злити в однім акті своєї волі та використати його енергію як найповніше.

Се відповідає і духови епохи — індивідуалізації людської енергії й акції, нахилowi шукати у всім сильну індивідуальність, героїчний елемент.

І ще є одна серія мотивів, яка сприяє індивідуалізації влади. Соціально диференціяція, суперечности і конфлікти інтересів, які виникають в руїнах родо-племінної солідарности, потребують якогось злагодження, якоїсь нейтралізації. Для дослідників, які не знають пильшої держави як тільки клясову і від цього моменту починають існування держави взагалі, сама її поява диктується потребою „знайти силу, яка ніби то стояла б вище інтересованих сторін і стримувала б в межах „порядку“ дальші прояви клясових антагонізмів.“ \*) Нам не можна починати відси існування держави, — але й ми згодимо ся з сим спостереженням, що попавши в тяжкі суперечности клясових інтересів владущі верстви шукають виходу в сотворенню органу можливо нейтрального на вид, який би в дійсности творив їх волю, а на зверх міг виступати в виді безстороннього судії й рішателя конфліктів. І от для ролі такого ніби то нейтрального посередника, до котрого могли б апелювати суперечні сторони, і владущі верстви могли б посилатись на його авторитет і ним заслонюватись, — дуже падаєть ся якась священна особа, богами рождена чи помазана, ослонена сим священним авторитетом. На ній спочиває особлива божа ласка, вона може іменем божим давати напрям житю, розв'язувати висунені ним питання в інтересах владущої верстви, і т. д.

Сама владуща верства, її найшановніші представники стають прибічниками цього монарха, його дорадниками, виконавцями його волі.

\*) Енгельс, цит. праця, с. 180—1 укр. пер.

учасниками його плявів, дій і авторитету. Але й простий, низький варіант не повинен чути себе зовсім виключеним від правління: в важливіших справах скликають його — не тільки, мовляють, щоб вислухати волю владущих, а заявити й свою гадку. Вона навіть уважається ся рішенняю.

Так укладається ся отся широко росповсюджена схема примітивної клясової держави: монарх, при нім рада старшин-провідників владущої верстви, і народні збори. Ми стрічали її у старинних Греків, Римлян, Германців, і у різних північних „відсталих народів“, які вийшли на сю ступінь клясової диференціяції.

Коли владущій верстві удасть ся налагодити свої відносини до монарха, так що він не більше бере на себе влади, ніж скільки йому дає ся владуща верства в своїх інтересах, тоді монархія процвітає. Der König ist absolut, wenn er unsern Willen tut (король має абсолютну владу, по скільки творить нашу волю) — ся рецепта новочасної монархії має повну силу також і в тих примітивних часах. Владуща верства служить вірною опорою трону; верства священнича, коли існує окремо, переважно так само визначається великою лояльністю. Мистецтво і поезія, виплекані спільними заходами їх, величають богуставлений лад. Участь же народу в правління зводиться до зовсім декоративних розмірів, або й до решти зникає.

Але не часті і не тривкі бувають такі „ідеальні“ відносини. По „закоу гетерогенности цілей“, як се називають соціологи, власть монарха також має тенденцію стати самоцілю. Монарх тратить охоту бути зрядом владущої верстви, здійснити її волю та служити заслоною її політики клясових інтересів. Він легко і щиро переймається доктриною своєї богоуставлености і абсолютности, котру з владущою верствою виладив для вжитку владомих. Вона може бути приложена також і до владущої верстви. Монарх хоче показати, що він дійсно уміє і може, — хоче будувати жите по власному розуму і волі, а не по вказівкам свої ради. Індівідуалістичні тенденції доби сприяють таким настроям. Кождий енергійний монарх хоче іти слідами героїв. Коли владуща верства не бажає йому в тім дати простору, він шукає собі інші опорні точки. Може звязатись з священничого верствою. Ще скорше — може противставити старій, родовитій аристократії, сим „евпатрідам“ „патріціям“ і т. д. своїх „нових людей“: роздасть своїм вірним, не родовитим людям високі посади й призначення, наповнить ними свій двір і свого раду, і сотворить таким чином свою власну нову аристократію. Він може так само опертись на в'ійську, набрати собі дружину з таких же неродовитих людей і противставити родовитій

аристократії воєнну силу. Нарешті, він може пошукати опори і у „визьких“, поневолених людей: показати їм, що він справді хоче бути нейтральним між ними і владушою клясою, оборонцем покривджених і пригнетених. Він відкриве свій слух їх скаргам, візьме на себе роль справедливого, безстороннього судії, і без усякої пільги почне нищити всяку експлоатацію багатими і сильними бідних і слабосилих.

Сі мотиви приводять часом деяких впливових і енергійних членів правлящої верстви до узурпації монархічної влади всупереч волі сеї верстви, там де вона воліє задержати олігархічну форму влади. Перечислені засоби використовують ся такими узурпаторами — „тіраннами“, як їх звали Греки (відрізняючи від монархів дідичних, — які одержали владу з волі богів і владушних верств), щоб обґрунтувати її укріпити свою владу та обходитись без помочи її підтримки аристократії.

З свого боку аристократія пильнує покласти межі всяким таким плямам монарха на розширення своєї влади та визволення з її впливів. Використовує для того свої економічні й моральні засоби, свою позицію дідичних держателів різних високих урядів, правителів провінцій, толкователів права, первосвященників і священників, і всіми силами засобами пильнує можливо стиснути її утримати в рамках монархічну владу — або звести її на чисто декоративні форми, чи її зовсім скасувати.

Так от природне і „нормальне“ співробітництво владущої верстви з її головою, старшиною і провідником — монархом, замінює ся в конкуренцію і боротьбу, котрої вислід буває дуже різний.

Коли перемагає монарх, він або зовсім касує всякі органи, котрі мали ділити з ним владу, або творить їх на ново з елементів менш небезпечних, та винаходить для їх функцій форми найбільш нешкідливі.

Коли бере перемогу аристократія, а не рішає ся скасувати зовсім монархічну форму правління, вона теж пильнує — або підшукати на місце ненаручного їй амбітника людину більш податну і послухну її волі, або — знесилити монархічну владу взагалі. Помічниками їй при тім бувають впливові священні особи, оракули, і т. д., які виносять потрібні їй рішення, — або елементи військової чи цивільної адміністрації, яким стало тісно під старим монархічним режимом. Отже або просто змінюють ся особи в династії, або усувають ся взагалі династія. Заводить ся принцип виборности, хоч би в рамках династії, замість простого автоматичного дідичення. Доживотну владу (перемінюють на термінову, або розвивають принцип відкличности. Активність влади монарха замаховують ріжкими релігійними толкуваннями і ритуалами, які роблять з його особи таку святу річ, що їй не лишає ся ніякої можливости реальної діяльності: фактично влада монарха заморожує ся і реальні функції



правління переносять ся на різних нових, „простих“ функціонерів, які стають фактичними правителями, — оскільки апотеозований монарх не спроможеть ся на якое революційне визволення себе від сих святих пут (як се зробив недавно японський мікадо, а перед ним дагомейський монарх, відкинувши всякі етикетальні церемонії й присвоївши собі право особисто ходити на війну, себто стати фактичним провідником своєї оєнної сили)\*).

В результаті, на місці старого монарха, перетвореного в просту декоративну фігуру, являеть ся якпійсь пильний фактичний носитель влади, або вона переходить до аристократичної колегії, в котрій часом знаходять ся місце й пережитки старої царської влади. Різні варіанти такого переходу дає антична історія. В Атонах, — колегія архонтів, в котрій одно з другорядних місць займає архонт-базілей, вибраний що року з усього кола аристократії. В Спарті герусія, в котрій засідають, як сеніори її, два рівнорядні базілей, щільно обмежені в своїй владі й піддані скрупулятній контролі спеціальних „наглядачів“. В Картагені виконавча колегія владущі кляси, котра що року поставляє собі двох вищих агентів влади, одного для військових справ, другого для цивільних (так зв. шофетів), і т. д.

Для сеї еволюції влади приймали ся й досі приймають ся різні схеми, в тім роді як Аристотелева-Полібієва (с. 42): необмежена монархія згодом обмежуєть ся, переходить в олігархію, далі олігархія все більше обмежуєть ся демократичними принципами, і т. д. В дійсности і тут нема такої одностайної, льогічної послідовности в розвою форм влади. Владущі елементи, які зістались панами ситуації на руїнах плеїнного егалітаризму (рівности), продовжуючи свою диференціяцію, різно комбінують владу. Тенденції її концентрації і потяги до колективізації (в межах владущої верстви) входять між собою в боротьбу, а в ній перемога нераз перекиляеть ся то в ту то в другу сторону, і в залежности від того по кілька разів можуть повторюватись, з різними відмінами, форми правління монархичного і олігархичного, в широкім розумінню слова — себто різні варіанти концентрації влади в одній особі і перенесення її на олігархичну колегію.

Але з сеї конкуренції чи обгостреної боротьби в правлящій центрі користують ся різні елементи, котрі почувать себе упослідженими в розділі влади, щоб дотиснутись також до неї. Про конкуренцію різних спеціальностей управління: верстви воєнної і священничої, воєнної й бюрократичної, аристократії двірської й провінціяльної і т. ин., не

\*) Про сеї дагомейський переворот в книзі *Le Hérissé, L'ancien royaume du Dahomey*, Paris, Larose, 1911, с. 11.

будемо тут говорити. Важніше спинитись на процесі „демократизації влади“, котрому так багато уваги присвячуєть ся в історичних студіях.

Тенденції концентрації й монополізації засобів, впливів і влади беруть серед владащої верстви перевагу над інтересами їх забезпечення через „поширення бази“, себто через притягнення все ширших кругів до участі в інтересах володіння — та заінтересованне їх таким чинном в скріпленню і убезпеченню сього володіння. Від дуже раних стадій соціальної диференціяції верхні верстви тої соціальної піраміди, яка починає підноситись над рівною площиною плеївної егалітарности, виявляють „ревність володіння“: тенденцію можливо затиснути свій круг і не ділитись по можности з ніким привілеїями свого положення (вище с. 240).

Але нові люде, нові роди, які току чи пньшою дорогою дійшли богацтва (або заховали його в своїх руках, неважаючи на підбій, чи переселенне нової народности, яка зайняла перше місце), не відступають перед сими позиціями. Вони підіймають гасла рівноправности, пускають ся в демагогію, гуртують наоколо себе уопліджених і поневоленних, беруть ся бути оборонцями їх інтересів, і опираючись на них ідуть проломом — коли можна, а коли се не даєть ся — пускають ся обходом. Тоді здобувають одну за другою певні позиції, і не настоюючи на повнім зрівнянню, вдоволяють ся рівноправністю не абсолютною, а тільки приблизною. (В Римі напр. повне зрівнянне так таки ніколи не було осягнене — нові люде з плебсу вдовольнились тим, що мало реальну вагу, і не настоювали на нейтралізації останніх релігійних привілеїй, законсервованих за старими родами).

Одно з перших домагань, які висуваєть ся сими новими людьми, се опублікованне правних норм, для того щоб усі їх знали й могли контролювати, і нові люде теж могли займати такі позиції, які вимагають знання традиційного права. Коли єсть письмо, право списуєть ся, стає загально відомим, і зміни в нім можуть робитись тільки компетентними органами. Се висуває питання розділу різних функцій і компетенцій влади, робить їх предметом дальшої боротьби — і компромісів.

При всякого роду політичних функціях одиницями з початку звичайно служать організації родові, в котрих фактичними нанами зістались привілеїювані роди, — або такі родово-територіяльні організації, в котрих сі привілеїювані роди закріпили свою власть і впливи при переході від чисто родових до родо-територіяльних форм. Нові люде домагають ся, щоб при виборах в правительственні органи та відбуванню всякого роду повилностей одилицями брались не старі родові одиниці, чи родо-територіяльні, а нові округи, чисто територіяльні, розмішані новими елементами, на котрих спирають ся сі нові люде.

Вони домагають ся, щоб права відповідали обов'язкам, а обов'язки розділювались на підставі заможности — щоб таким чином принцип цензовий в організації влади був переведений послідовно до кінця. Інакше кажучи — щоб нове богацтво було в усім зрівняно з богацтвом старим.

Се ті три етапи, через котрі проходить чимало клясових держав — в тих чи інших формах, ускладнених різними побічними впливами і обставинами. Осягнення їх — се властиво та межа, на котрій розширена владаша верства може закріпити позиції і забезпечити своє панування. На сій межі напр., спинились великі семітські республіки, як Картагіна — зробивши правління уділом всеї плутократії і всякими способами обстоючи сю монополію правління від претензій інших елементів. Те саме бачимо в новітній Венеції. Щоб обстояти такий лад, правляща богата верства мусить напружити всі свої здібности, всю енергію, щоб не дати обділеним, незаможним верствам організуватись, щоб у них не знайшлося провідників-перебіжчиків серед незадоволених, амбітних членів владущої верстви, і т. д. Коли їй се удасть ся, вона держить ся довго, навіть до кінця, — як було в Венеції, та і в Картагіні, властиво.

Але се не завсіди удасть ся. Незаможні верстви, обділені правлящою верствою, здебільшого все таки знаходять організаційні засоби й інтелектуальні сили. У них знаходять ся союзники й провідники з владущої верстви, які знають її слабі сторони, вміють її розціпити, і т. д. Плутократії приходить ся робити й такі уступки, які потім використовують ся, хоч не в великих розмірах, елементами, які стоять поза плутократією. Широке і навіть загальне виборче право, розширення натуралізації, парламентаризм, плебісцити — се ті уступки, на які приходить ся владущим іти, щоб заспокоїти обділені верстви ілюзією, ніби то й вони беруть участь в правлінню: ніби то державна організація й її влада являють ся органом не самої владущої верстви, а апаратом народоправства, і законодавство не творить ся волею самої правлящої касты, а виявляє волю всього народу, його вибранців.

Роблячи ці уступки, владущим не лишаєть ся нічого иншого, як тільки пускати ся разом з тим на всякі способи, щоб ся ніби то все-народня воля фактично зіставалась все таки під їх директивами, — щоб всі ті елементи, які впливають на демократичний хвилі, вливались безостанка до владущої верстви, займали місця серед неї й творили її волю, відриваючись від тих мас, які їх висували.

Робота тяжка і складна, яка вимагає величезного такту, зручності, витривалости. Особливо небезпечним каменем в сім демократичнім фарватері являєть ся розвій великих міст, котрі ведуть свої початки від зачину клясової диференціації й нарастають в міру її успіхів. В їх

многоякню ролю в соціяльнім і політичнім процесі не можемо тут входити, тільки підчеркуємо її.

З другого боку, так само схематично зазначаємо сфери морального, психологічного оброблювання обділених верств, яке переводять правлящі касты і всі їх служебні елементи рівночасно з формальними політичними уступками. Перебрати всі способи, всі можливості такого позискування чи примирювання сих фактично обділених і упосліджених верств, нейтралізації або ослаблення їх почуття соціяльної кривди — дуже складна робота, бо вони різнородні. Сюди входять і награвання на зверхніх, декоративних формах рівноправности і суверенности народу, а властиво тих груп його, які допускають ся до участы у власти, хоч би в такій декоративній ролі (певні несвобідні й неповноправні елементи звичайно все таки зістають ся виключеними від власти). Грає ролю, далі, чисто фізичне годование сього суверенного народу кандидатами на власть, в ріжних формах, — більш або менш богаты й розкішні забавы й учты, які йому справляють ся від часу до часу: римське *panem et circenses*, в ріжних примітивні йших формах, ми навіть стрічали в попереднім. Далі — чары мистецтва й поезії, котрі монархы й оліґархы беруть звичайно на службу собі й своему режимови, роблять з поетів і жетців своїх панеґиристів, декораторів свого панування, і дають народнім масам відчуты свою послугу в усіх благословенствах, які спливають на них з сього джерела.

Нарешті ще одну могутню силу треба тут згадати — національне почуте, котрим владущі версты звичайно старають ся заповнити ту моральну порожняву, що зявилась на місці зруйнованої їх роботою племінної солідарности, свідомости морального звязку, що була колись живою душею родово-племінного життя. Більше меньше тими самими методами і засобами, котрими творилось колись почуте племінної солідарности (с. 90), углублюють ся в свідомости мас ті межі, які їх ділять від иньших народів („варварів“), і ті звязки, які звязують вищі і низші версты, колишніх завойовників і завойованих, коли за сей час (як то найчастійше буває) уже випадались між ними ріжні відміны культові, язикові, расові: побідники перемішались з переможеними, у них виробилась спільна мова, спільна реліґія, і т. ин. У нової нації являють ся спільні традиції, спільні герої: не тільки хитра полігика владущих, але й саме жите творить їх часто, і звязує певними моральними звязками розріжені версты. Але при суперечностях клясових, ся нова національна солідарність далеко лишаєть ся позаду старої солідарности племінної, котрої символами, формами мишлення, навіть термінами вона орудує.

## Українські переживання.

**Завязки генетичної соціології в українознавстві.** Останнє наше слово має бути про пережитки примітивних соціальних форм в українськiм життi — переказанi етнографiчними i лiтературними пам'ятками, або викритi новiйшими соціологiчними дослiдами, та — про проби їх розяснення з становища генетичної соціології. З огляду на рамцi сеї працi се слово мусить бути дуже коротке.

В мiру того як у наукових кругах здобували собi право горожанства iдеї пушенi в оборот Бахофеном, Мак-Ленаном, Лебоком, Морганом, спопуляризованi в французькiй лiтературi Жiро-Тельоном, в нiмецькiй Енгельсом (сi двi популяризацiї виїшли того самого року, 1884), — наростало бажання освiтити сими теорiями також i словянськiй матерiал, котрий захiдно-европейськими дослiдниками лишав ся на боцi. Хотiлось, зовсiм натурально, обяснити сi пережитки, якi захсвалпсь у рiзних словянських народiв, в тiм числi й українського, з загальної еволюцiї соціального житя i подружних вiдносин, i навазем — словянським матерiалом iдкреслити загальну схему, дану згаданими дослiдниками.

Талановитий кiївськiй економiст, приятель М. Драгоманова i С. Подолнського (якi в своїх писаннях 1876—1880 рр. теж не раз входили в сю сферу) Микола Зiбер здаєть ся перший зайнявсь українськими пережитками примітивного соціального устрою. В своїй розвiдцi про брацтва,\*) а потiм в ширшій студiї, про примітивний економiчний колективизм, вiн вказав на аналогиї наших брацтв i парубоцьких громад з поколiнними органiзацiями рiзних народiв i добачив в них „свого роду переживання молодшими поколiннями примітивних форм комунального\*\*) подружного союзу, вже залишеного старшими генерацiями.“ Слiдячи за розвитком форм примітивного господарства, вiн заразом старав ся вяснити еволюцiю, на економiчній базі, форм соціального житя\*\*\*). Се були дуже цiнні для свого часу працi, i можна пожалувати, що їх автор бiльше не вертавсь до сих тем спеціально — дуже рано взагалi скiнчивши свого наукову i житеву путь (умер 1888 р.).

\*) Еще о братствахъ, „Слово“ 1891, т. I.

\*\*) Себто групового, по прийнятій пізнійше термінології.

\*\*\*) Очерки первобытной экономической культуры, 1883.

Але в сім часі стали підходити до порушених тем інші дослідники. Молодий тоді український етнограф, харківський професор Микола Сумцов, в своїй розвідці про „Досвітки“ заговорив про сліди сумішки або „комунального шлюбу“ в українських звичаях, і отсі українські досвітки і вечерниці толкував як форму „пробного шлюбу“, — переходний ступінь від комунізму і полігамії до моногамії.\*) Польський філолог Мик. Змігродський в студії про становище матери у арійських народів, випущеній в тій же 1886 році, старався дошукати ся в весільних українських звичаях пережитків „гетерпзму і матриархату“.\*\*) Максим Ковалевський, звісний історик права, тодішній московський професор, в своїм курсі „Первобытное право“ (II, 1886) поставив завданням звести слов'янський матеріал, який свідчить про те, що слов'янські племена переходили ті стадії розвою родинних відносин, які вважали ся ним за загальну схему людського соціального розвою. Він притяг до сього й приступний йому український матеріал, і в пізніших своїх студіях, випущених на різних європейських мовах,\*\*\*) знайомив з ним західних етнологів і соціологів, як з цікавими пережитками, що potwierджують „теорію розвою шлюбу, вперше поставлену англійськими ученими“.

Спеціально українським матеріалом зайняв ся молодий дослідник Микола Чернишов, киянин родом, що проходив університетську науку якийсь час в Швейцарії (на медичнім факультеті бернського університету, на початку 1880-х років). Він заінтересував ся соціолого-етнологічними дослідками і з поворотом на Україну став переводити їх на український матеріал.

В 1887 р. на сторінках Київської Старини зявилося кілька його статей, в котрих він відзивавсь на інтересні з погляду етнолога і соціолога літературні появи. Така була його рецензія на згадану працю Змігродського, де Чернишов, критикуючи його виводи, з свого боку констатував в українським весільнім ритуалі сліди сумішки (в звичаю перекладання вінця молоді на голови дружок, і ин.). Далі — інтересна стаття про понеділкування, з нагоди звістки В. Василенка про форми сього звичаю в Переяславськім п., в м. Борисполі, де підчас сватання батько-матір молоді, запиваючи могорч і обявляючи сватам, що йде за донькою в придане, виворюють її право „понеділкувати“, себто пе

\*) Досвітки и посидьлки, К. Старина 1886, III.

\*\*) M. Zmigrodzky, Die Mutter bei den Völkern des arischen Stammes, München, 1886.

\*\*\*) Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété. Stockholm, 1890. Marriage among the early Slaves (Folk-lore, 1900, XII). Modern customs and ancient laws of Russia, Лондон, 1891.

бути примушеною до ніякої роботи в понеділок. Понеділюють тільки заміжні жінки, і настоюють на захованню сього звичаю, посплаючись на те, що „бабки й матери понеділкували та й нам заказали“. Чернишов вказав аналогію „шлюбів на три чверти“, як їх назвав Лебок — звичаїв деяких арабських племен, у котрих при шлюбній умові чоловік, відповідно висоті викупу, який платить за жінку, дістає на неї право тільки на два, три, чотири дні на тиждень, і тільки в сих межах може вимагати від неї супружних обовязків і вірности (вище с. 159). В українськiм понеділкуванню початкова сексуальна, або як її називав Чернишов — „сротична“ сторпна, по його гадці з часом вивітрилась, і зісталась тільки сторона економична, трудова: свобода від примусу до праці.\*)

В другій, ще важнійшій студії про парубоцькі громади, написаній з приводу комуникату В. Боржковського про парубоцькі організації на Поділю,\*\*) Чернишов постаравсь освітити се незвичайно інтересне явище в світлі аналогічних фактів поколінної організації — на які вказав уже перед тим Зібер. Тим часом як Боржковський бачив в сучасних парубоцьких організаціях, принаймні в деяких їх прикметах і деяких місцях, як він обережно додав, — не що як фрагменти „молодших“ або „младенческих брацтв“, що організовувались на Україні в XVII в., — Чернишов цілком справедливо вернув ся до аналогій вказаних уже Зібером, але не доцінених, як бачимо, в тодішніх українських кругах. До сих його виводів я ще вернусь, а тепер піднесу принципіальну позицію, зайняту молодим дослідником. Критикуючи погляди проф. Сумцова на досвітки як форму пробного шлюбу, Чернишов завважав: „Здасть ся нам, при вишукуванні причин появи інституту пробного шлюбу нема потреба ставати на ґрунт загальних соціологічних причин. Подібно як в деяких випадках звичай умикання дівчини може бути зовсім правдоподібно пояснений спеціальними економичними причинами (бажаннем обійти ся без викупу за дівчину), так і в сім випадку економичні мотиви — бажання оминути нову витрату на шлюб (розуміємо не викуп, а пньші видатки, які не повертають ся при розв'язанню шлюбу з вини жінки) — могли дати початок звичаю брати таку дівчину, яка вже виявила свого здібність до шлюбного життя і родження дітей.“ \*\*\*)

Сі невеличкі, принагідні студії Чернишова виглядали як перші підходи до більшої етнологічної праці. По словам некрольога, Чернишова займав плян більшої студії про похоронні українські звичаї —

\*) Опыт истолкованія обычая „понеділкування“ — К. Старина, 1887, IV.

\*\*) Парубоцтво как особая группа въ малорусскомъ сельскомъ обществе — К. Старина 1887, VII. \*\*\*) Ibid. 1887, XI, с. 500.

що очевидно вказувало на спеціальні зайняття його психологією й релігією примітивних народів. Але матеріальні обставини і слабе здорове ставали на перешкоді сим плянам, — свої студії він надсилав до „Кіевської Старини“ з Кременчуга, де він займав якусь посаду в міністерстві шляхів, в обставинах зовсім не сприятливих для наукової праці, а весною 1888 року, не дочекавшись перенесення до Кієва, котрого добивався, — він уже умер, слідом за сими своїми починани, на 28 році життя.

Се була тяжка утрата для української етнології. Але в сю сферу ввійшов тоді ж иньший, старший уже український етнолог — Федір Вовк, товариш Зібера і Подолниського і співробітник Драгоманова по женеvському гуртку. Звісний як автор першої праці по історії українського орнаменту (1874), він тепер своїм предметом узяв обслідуваннє українського весільного рїтуалу з генетично-соціологічного становища. Навязав се до опублікованої перед тим монографії Сумцова — „О свадебныхъ обрядахъ, преимущественно русскихъ“ (1881). Той, їдучи слїдами свого учителя Потебни, займав ся переважно релігійно-символічною стороною весільного рїтуалу, і то на ґрунті символіки головнo індо-европейської. Вовк же поставив своїм завданням освітити ті елементи старого соціального життя, що поврїзували ся в літургїчну весільну дію — її систему молитв, жертв і символічних актїв, — та повкладали серед них рїзні пережитки побутових і юридичних форм, звязаних з подружним інститутом. Їдучи слїдами згаданих праць Зібера й Ковалевського, і самостійно черпаючи з соціологічно-етнологічної літератури, за котрою їшов Ковалевський й иньші дослідники цього напрямку, Вовк перейшов всю трьохактову весільну драму, на підставі не тільки друкованого матеріалу, але й рукописних описів, надісланих йому його кореспондентами. Подаючи дуже цікаву й яскраву реконструкцію всеї рїтуальної сторони її, він паралельно протоколював її релігійно-мітологічні й соціально-юридичні елементи. Поки що ставив собі властиво задачу описову: можливо повно й докладно, наскільки се позволяв матеріал, описати весільні церемонїї в їх послїдовнім порядку. Їх обслідуваннє порівняним етнологічним методом він відкладав для своїх пізнїйших праць.\*) Але не залишив і сих своїх описів без паралельного мітологічного і етнологічного коментаря, — навіть дав спеціальне соціологічне резюме його. Добре зробив, бо до проєктованих спеціальнo-етнологічних студїй так уже більше і не вернув ся. Описову ж працю опублікував: в першїм начерку в болгарськїм фїльологічнїм збірнїку, в 1890 р.,\*\*) а слїдом,

\*) L'Anthropologie 1891 p. 163, 1892 p. 564.

\*\*) Свадбарскитѣ обреди на слав. народи, Сборникъ за народн. умотв. т. III—V, 1890—1.



в розширеній і доповненій редакції — по французьки, в органі паризького антропологічного товариства.<sup>1)</sup> На жаль, українського видання — про що нераз і я, ще як голова львівського наукового товариства, кілька разів його просив для львівських публікацій, покійний автор так і не зібрався зробити — бо хотів використати для нового оброблення весь безконечно великий матеріал, який за той час прибув. Так ми взагалі не маємо приступного видання сеї цінної праці.<sup>2)</sup>

Не маємо, так само, приступного видання її иньшої авальюгичної роботи про українське весіле, яку майже в тім самім часі, незалежно від праці Вовка, розпочав початкуючий ще тоді галицький учений, Володимир Охримович, в розмірах скромнійших, з апаратом далеко вузшим, але також з великим хистом.<sup>3)</sup> Іншаючи на боці релігійну сторону, він узяв своїм предметом сторону соціальну, як вона відбивається в весільнім ритуалі — в його друкованих описах. Кілька розділів сеї праці було опубліковано в російським перекладі в московським етнографічним журналі — публікація зісталась недокінченою — не знаю чи була дописана її праця. Українського видання її також не було.<sup>4)</sup>

Так гарно розпочались студії по українській соціальній етнології в 1880—1890-х рр. На жаль, вони не розвинулась потім. Згадані визначні етнографи: Вовк, Сумцов, Охримович звернули свої зайняття на иньші питання, і хоч не полишали зовсім соціальної етнографії (напр. проф. Сумцов у своїх зайняттях „культурними пережитками“)<sup>5)</sup> — але нічого замітнішого українській соціальній етнології більше не дали. Иньші етнографи — як пок. Ястребов і нині живі Гнатюк, Боржковський, Венгреневський, Марко Грушевський й ин., займались переважно видавничою та описовою роботою. За останнє чвертьстоліття в Київ. Старині, Харківським Збірнику, львівських Матеріялах до української етнології, Етнографічним Збірнику й иньших виданнях нагромадилось маси цінного

<sup>1)</sup> Rites et usages nuptiaux en Ukraine, par Théodore Volkov, L'Anthropologie, 1891, кн. II, III, IV, 1892 кн. V.

<sup>2)</sup> По смерті покійного спеціальна комісія клівського українського наукового товариства зайнялась виданням повного зібрання його писань, але воєнна завірюха припинила сю роботу.

<sup>3)</sup> Значеніє малорусскихъ свадебныхъ обрядовъ и пѣсень въ исторіи еволюціи семьи. Етнографическое Обозрѣніе т. XI і дд.

<sup>4)</sup> В часоп. „Житє і Слово“ 1895 були ще замітки О-ча до сього питання.

<sup>5)</sup> Культурныя переживанія, К. Старина 1889—1890, і особно. Тут трактують ся напр. такі теми: корчма як публичне місце (§ 17), умичка (§ 57), кувада (§ 73—4), весіле (§ 90), ліс — bonum nullius (§ 148), толока (§ 177), парубоцькі брацтва (§ 182), робленне дощу (§ 198) — на жаль, переважно дуже побіжно й загально.

фольклорного й етнологічного матеріялу, але не зявилося нічого, що могло б стати поруч „Весільних обрядів“ Вовка. Тим часом, як на заході соціяльна етнологія робила такі визначні успіхи, на Україні ся сфера була майже закинена. Пок. Вовк на склоші свого життя взяв ся за загальний начерк української етнографії, для української енциклопедії („Українскій народъ въ прошломъ и настоящемъ“), але соціяльній етнології присвятив в нім уваги мало. Взагалі останні роки не принесли ніякої більшої праці в сій сфері.

Я в рамках сеї книги, розумієть ся, не можу ставити собі завдання освітити величезний, досі зібраний, але не обслідуваний і навіть не систематизований матеріял. Хочу намітити тільки деякі питання, по части піднесені ранійше, котрі одначе потребують нової перевірки, в світлі новітших етнологічних помічень і новоприбулого українського матеріялу, по части ще не діждались відповідної уваги й зістають ся як desiderata для будучих робітників.

**Проби вяснення українських переживань.** В історичних українських памятках на першім місці стоїть і досі звісний текст київської літописи про поганські звичаї українських племен: Полян, Деревлян і Сіверян. Позволю собі його нагадати. Описуючи українське жите перед початками Київської держави, один з редакторів сеї літописи каже:

„Поляне бо своихъ отецъ обычаї имяху (варіант: имуть) тихъ и кротокъ, и стыдѣніе къ снохамъ своимъ, и къ сестрамъ, и къ матеремъ своимъ, и снохы къ свекровамъ своимъ и къ деверемъ велико стыдѣніе имуще. И брачныи обычаи имѣху: не хожаше женихъ (зять) по невѣсту, но прихожаху вечеръ, а завтра приношаху что на ней владуче.

„А Деревляни живяху звѣрскимъ образомъ, живуще скотскы и убиваху другъ друга, ядуще все нечисто, и браченья (брака) въ нихъ не быша, но умыкаху у воды дѣвица.

„А Радимичи и Вятичи и Северо одинъ обычаї имяху: живяху в лѣсѣ, якоже всякый звѣрь, ядуще все нечисто, и срамословье въ нихъ предъ отци и предъ снохы. И браци не бываху в нихъ, но игрища межю селы, и схожахуся на игрища, на плясанья и на вся бѣсовскыя пѣсни, и ту умыкаху жены себѣ — съ неюже кто свѣщевашеся. Имяхуть же по двѣ и по три жены.“

Автор держить свое оповідання в минулім часі („живяху“, „имяху“), але очевидно описує звичаї сучасні, другої половини XI віку. З писань церковних письменників знаємо, що християнство і київська культура в сім часі ще дуже мало зачіпила народні маси, старі звичаї були ще в повній силі, і автор, видимо, більше переносить в минувшину сучасні звичаї глухих кутів України, ніж займаєть ся антикварними розслідами,

— для котрих і не мав властиво підстав, наскільки мова йшла про иньші, дальші від Київської околиці, ніж сама Полянська земля.

Соціологічний коментар до цього тексту дав свого часу М. Ковалевський, і його з невеликими змінами прийняв потім і пок. Вовк.\*) Вони розрізняють тут три соціологічні верстви: звичай Полян як найбільш культурні, далі звичай Сіверян, Радимичів і Вятичів, і нарешті звичай Деревлян як найбільш примітивні.

У Полян весільний обряд був найбільше вироблений, і очевидно — дуже зближений до новішого українського: приходили по молоду в вечері, рано приносили за неї викуп, при чім все се відбувало ся в ритуальних формах, підчеркнених літописцем („брачний обычай нягъах“).

У Сіверян і їх лівобічних сусідів не було такого виробленого ритуалу, у них була умічка, але уже як форма шлюбу: на ігрищах, які відбували ся на певних місцях, межі селами, молоді умовляли ся між собою, і на підставі такого порозуміння — „съ нею же кто свѣщевашеся“, в формі умічки, пірвання, заключало ся подружжя — як то практикуеть ся досі у стількох народів. „Ігрища межі селы“ по гадці Ковалевського і Вовка були прикметою екзогамічних відносин.

Нарешті на рахунок Деревлян вони клали всі ті компліменти „кроткому обичаю“ Полян і допускали, по контрасту, що у Деревлян існували сексуальні зносини між кровними свояками, не кажучи про свекрів і деверів та невісток, — отже повна сумішка, а поривання жінок практикувало ся не як церемонія, а вповні реальний, насильний акт.

З приводу цього я ще в першій виданню своєї „Історії Укр.“ заперитив, що по перше — дуже мало правдоподібно, аби у словянських племен такого тісного споріднення як Сіверяне та Деревляне, які не дальше як яких 400—500 літ вийшли разом з спільної праріччя, могли існувати такі глибокі різниці: у Деревлян повна сумішка, у Сіверян, Радимичів і Вятичів моногамічний або полігамічний шлюб, з умічкою практикованою тільки як обряд. Коли у Полян ранній розвиток городського життя і швидкий темп соціального процесу дійсно міг витворити значніші різниці, більш вироблені форми шлюбу, то дуже се тяжко думати про північних Сіверян або Вятичів!

Аналізуючи літописний текст, теж властиво не можна добачити розділу між правобічними диконами — на погляд літописця — Деревлянами, і диконами лівобічними. Їх характеристики доповняють себе наваєм, і властиво зістаєть ся тільки антитеза „тихих“ земляків літописця — Полян, і „звірського обичаю“ їх сусідів, правобічних і лівобічних, котрі

\*) В своїм рефераті статі Ковалевського Marriage among the early Slaves, К. Старина 1892, V.

не мали такого виробленого шлюбного ритуалу, який в тім часі виробляв ся у Полян — може якраз в тих формах княжо-дружинного побуту, в яких відбуваєть ся нинішня весільна церемонія. В основи її теж умічка — але сусіди Полян сімулювали її в обстанові більш архаїчній, „у води“ або на ігрищах, і в пильших своїх звичаях мабуть більше заховували ріжних пережитків. Натяк літописця на існування у них зносин між кровними родичами, розумієть ся, треба брати з певною обережністю: тут можуть бути такі ж перебільшення столпчного добродія про людей з ведмежих кутів, як і в його оповіданнях про „срамні“ звичаї магометан. Але де що можна покласти і на дійсне існування ріжних арачічних пережитків.

Тільки рішучо мусимо трактувати їх як пережитки — навіть в житю яких небудь Деревлян. Не підлягає сумніву, що вже на своїй правітчині наші племена жили в патріархальнім побуті, мали моногамичну родину: лінгвістичні дані і вся сума наших відомостей показує, що індоєвропейські народи ввійшли в сю стадію соціального укладу ще перед своїм розселенням.\*) Отже ніяк не можна думати, що які небудь Деревляне в XI в. справді жили в сумішці чи в екзогамичнім матриархаті, як то собі скороспішно виводив чи то Ковалевський, чи пильні дослідники. Можна говорити тільки про формальні пережитки старших форм, які існували в XI, які існують і нині, — або повороти до примітивнійших форм, які мають місце під впливом ріжних спеціальних чи то економічних обставин. А вже й тепер у великоруських селян часом бракує „стыдѣнія къ спохамъ своимъ“, хоч се явище дуже ризиковано було б виводити в простій лінії від первісної сумішки — як що вона взагалі коли небудь була.

Я підніс сі замітки, кажу, ще пишучи свою Історію України, і тепер підтримую їх, як супроти коментарія до літописного оповідання, поданого Ковалевським, так і супроти тих виводів, які зробив був з свого аналізу весільного ритуалу Вовк. Він зводив свої помічення над ним до таких тез:

„Перед усім ми знаходимо тут відгомін епохи, коли, по словам літописця, — „не було зовсім подружа“: не було не тільки в тій формі, в якій він розумів подруже, але навіть в тім розумінню, як розуміє подруже сучасна наука — себто якоїсь певної реґляментації сексуальних відносин. Правдоподібно, до сеї епохи належить оргія, яка переходить підчас перебування молодих у ксмері, і особливо підчас перезви, коли вона набирає вповні еротичного характеру і її супроводять пісні про загальну сумішку та вповні відновідді тому ташці.

\*) Література цього питання була вказана в I т. Історії України, 3 вид. с. 343.

„Що до шлюбу ґрупового, то звичаї й пісні, які супроводять українське весіле, заховують дуже численні й вразні його сліди. Перед усім його посвідчує вже саме існування „парубоцької громади“ й „дівоцької громади“ з своїми „вечерницями“ й „досвітками“, які являються не чимсь иньшим як безпосереднім пережитком „ігрищ межю селы“, згаданих в літописи і так суворо переслідуваних християнським духовенством. Сюди належить звичай „молочення“ і пісні, які натякають на позбавлення молоді дівочтва на току. Нарешті звичай пере зви і ритуальний танець бояр по черзі з молодю — в котрім тепер виявляються їх давніші права на молодю, також представляють ся нам безсумнівним пережитком ґрупового шлюбу.

„Можпа думати, що ся епоха ґрупового шлюбу у нас сходила ся з епохою соняшого культу. Сьому культуови народній українській шлюб завтячує свої чисто релігійні звичаї, як кругові обходи, вінці, святе деревце (гильце), обряди сповнювані перед огнем або при джерелі, жертви півнем, курями і голубами, і нарешті святій хліб — коровай. Ми тим більше настоюємо на сій гадці, що всі отсі релігійні обряди як раз належать до епохи ґрупового шлюбу і вони запозичені у соняшого культу, що виступає перед нами також в ритуалі народніх свят на честь сонця, як веснянки, семик, купало, ярло, які також не можна вважати за щось иньше, а не за останки тих „ігрищ межю селы“, що в давніх часах служили парубкам і дівчатам не тільки способом, щоб „свѣщавати ся“, порозуміватись, але і місцем де шлюби заключались, і навіть фактично реалізувались. „Бісовський“ характер, яким визначались ‘сі ігрища, з одного боку, як і звичай спільного спання після вечерничних сходин, не дпшають у сім сумніву.

„Коли більшість весільних українських звичаїв представляють собою пережитки комунального шлюбу, то в них неминучо повинні заховати ся також сліди матріярхату, що панував в тій добі. І дійсно, сліди його кидають ся в очі навіть при побіжнім перегляді. Читач повинен був помітити, що в усіх весільних звичаях перша роля припадає матері молодого, і ще більше — матері молоді, а роля батьків майже всюди незначча. До матері в першій ліпці звертають ся свати, приходячи до хати, щоб сватати дівчину. Вона перша частує їх, і до неї звертають ся всі прошення в піснях, якими супроводять ся весільні церемонії. Мати благословляє доньку і виводить її на улицу, коли вона йде обходити сусідів і просити їх на своє весіле. Мати з засвіченою свічкою стрічає похід молодого в передвесільний вечір, і вона ж промовляє до коровайниць; до неї звертають ся всі пісні звязані з коровайними церемоніями і вона своїм ліктем робить в короваю заглублення.

куди потім кладуться фігурки зір і планет. До матері так само звертають всі пісні під час розплітання коси, вона кладе на голову молоді її останній вінець і провожає молодих до церкви — там де є звичай їм іти разом: вона кладе хліб перед кінцями й кидє сіль на молодих. До неї звертається хор після повороту молодих з церкви, і се вона, в виверненім кожуху, стрічає їх, обсіпаючи хмелем. Вона перша пе на їх здорове, і вона здимає дівочий убір з голови своєї доньки. Вона виконує всі церемонії, приймаючи поїзд молодого, і відіграє головну роль при відїзді доньки до дому її чоловіка. Нарешті до неї таки вдасться делегація від молодого, щоб оповістити про непоручене дівоцтво її доньки, і після сього її проводять з парадом в дім новоженців, — що належить уже до перезви.

„Як бачимо, у всіх головних церемоніях, у всіх релігійних обрядах шлюбу проводить мати молоді. Всі ці церемонії, не виключаючи і пережитка довершення шлюбу в формі пробних ночей, відбуваються в домі молоді.

„Мати молодого проважає його до дому, коли він удасться по шлюбне благословенство, веде його до брами за хустку і кропить святою водою, і потім відіграє першу роль при „жаданках“, очікуючи приходу молодих з церкви. Вона репрезентує родинний культ, проважаючи сина, коли той іде до дому молоді, щоб узяти її до себе, і навіть сімулює сей обряд, воєнний і заразом священничий, дуже мало відповідний по нижнішим поняттям жіночої природи, коли вона вбирає чоловічу шапку і удає всіданне на коня.

„Все се було б зовсім не зрозуміле, коли б завдяки працям Бахофена і його школи ми не були поінформовані про роль матері в старинній суспільності і про матріархальну сім'ю, що полишила глибокі сліди не тільки в українських традиціях, але й у всіх слов'янських, і взагалі індоевропейських народів.

„Так само роль старости — в багатьох місцях України названого просто дядьком і дійсно вибраного переважно з дядьків молодого, а ще більше — коли йде мова про старосту з боку молоді, — теж не була б нам ясною, коли б ми не мали ясного представлення про матріархальну родину. Роль рідного дядька в материнській сім'ї відома дуже добре. Він представляє в сій сім'ї мужеський елемент і для дітей своєї сестри займає те місце, яке тепер належить батькови родині. Як перший представник культу домашнього вогнища, він приносить жертви богам-пенатам. І в українській шлюбній ролі старости зазначилась дуже виразно: се жрець домашнього вогнища, що усвячує довершення всіх обрядів і актів. Ні одна церемонія не може мати місця без того щоб

він не дав благословення на початок, не робить ся ні одного кроку без його попереднього дозволу. Але на сім роля його й кінчить ся, і далі вже активна роля належить матері і молодому, або дружкови, що репрезентує його. Роля старости як священника і посередника між двома родами, або представника цілого племенн, мусіла перейти найглибші зміни, перетерпіти найбільше, під впливом нової релігійної концепції і нового культу — з одного боку, і змін вчинених новою патріархального сімєю в його соціяльній позиції — з другого. І тільки в українськїм шлюбі його роля вразно зазначена і заховала ся в своїй чистоті, майже первісній, і в своїм архаїчнїм характері. В шлюбних звичаях півниших словянських народів роля старости підпала більше менше значним змінам і до певної міри непорушно заховує тільки свій релігійний характер. У Болгар вона злилася з ролею хрещеного батька, в Великоросії з ролею друга, а почасти — „колдуна“, як се ми сподіваємо ся довести в дальших розслідах.

„Індивідуальне подруже полишило в українськїм шлюбі найдавнїйші свої слїди в виді рїзних сімуляцій — як умички і т. пн. Але між симп актами, які деякі дослідники виводять з часів незвичайно далеких, є й такі, які на наш погляд репрезентують добу сорозмірно молодшу. Напр. отсей звичай давати молодим імя князя й княгині, назву бо яр членам дружини — він особливо вдаряє в очі, коли його розглядати в звязку з усім характером поїзду молодого — характером рішучо воєнним, що імітує дружину словянських князів, які йшли на її чолі на ворога.

„Не можна заперечити, що більшість елементів, з яких складаєть ся українськїй шлюб, належать дуже давнїй, передісторичній добі, і умичка представляє собою елемент з такої епохи. Але драматична форма, котрою він проподягнений, і його сімуляція правдоподобно усталились в княжїм періоді історії Руси і заховали характеристичні риси сеї епохи. Князь і його дружина, їх обшїльні відносини, деталі самого походу для цїрвання молодї — всі ці акти, розповіджені в весільних українських піснях, заховують таку незвичайну свіжість і в своїх основних рисах виявляють таку тотожність з історичними піснями, які оповідають про воєнні походи князів, що ми вважаємо нашу гіпотезу вповні можливою.“

Я умисно навів довшу цїтату, з кінцевих виводів сеї праці, яка досі зїстаєть ся найкращою роботою з українськїм соціяльною етнології — і майже неприступною вишнїм українськїм громаді. Роблю се, щоб нагадати ті позиції, на яких стояли українські дослідники тридцять літ тому, в момент коли українська наука брала ся до сих питань, які потім

лишила без уваги, зайнявшись іншими. Ця цитата може дати поняття, що робилось тоді, і що повинно робити ся нині, відповідно загальним змінам, пережитим етнологією й соціологією.

Як бачимо, пок. автор звернув свою головну увагу на те, щоб вислідити в весільнім ритуалі сліди головних стадій в розвою подружних відносин, уставлених школою Бахофена-Моргана: сумішки, групового шлюбу, матріархальної родини, індивідуального подружжя через умичку. Як ми бачили, тепер ся схема розвою подружних і соціальних відносин уже не вдоволяє соціолога. Соціальна еволюція представляє ся далеко складнішою. Після того як парне подружжя, близьке до моногамії, викрито у народів найбільше примітивних, не досить констатувати сліди колективних подружж, аби тим самим уставити еволюцію соціальних відносин. Теперішнього дослідника цікавлять не стільки питання, чи такі форми відносин були, — він знає, що соціальний устрій нераз переходив від моногамічної, парної сім'ї до життя полігамічного або колективного — полігнії, поландрії, групового шлюбу, під впливами обставин економічних, психологічно-релігійних, інтересів оборони і т. ин. Тому для нього не стільки важкий факт самого існування тої чи іншої форми, як ті обставини, тої соціальної, економічної і культурної групи, місце, в яких творили ся ті чи інші зміни шлюбного зв'язку.

Напр. умичка. Вона переживала різкі зміни. Була й індивідуальною, коли хлопець ловив собі дівчину і заволодівав нею насильно, против її волі, без узятого „св'ященія“; була колективною, коли покоління громада якогось роду чи скупини людської вибиралась викрадатися собі дівчат у другого племені, чи одну дівчину для свого товариша, і ся дівчина до певної міри ставала спільним добром, спільною жінкою всієї компанії, чи поколінної верстви. Реальне пірвання згодом перетворювало ся в симуляцію, в обряд, який відбувався не тільки за індивідуальним порозумінням жениха і молоді, але за згодою і санкцією інтересованих родів. Так повставали ті „ігрища межю селами“, згадавши київським літописцем: замість колишнього ворогування скупини-родів вони свідчать про їх замирненнє і уставленнє безперешкодного обміну дівчатами, *connubium* племен. І власне ся соціальна обстановка, що впливала на зміну подружних чи інших відносин, — се якраз те найбільш цікаве, що досліджує соціолог.

Отже коли напр. в такій певній грі як наш „гори-дуб“ (великоруські „гор'їлки“), де хлопець догоняє дівчину і догонивши стає з нею на кону, а упустивши зістає ся з нічим, ми бачимо пережиток колишнього насильного поривання дівчат, — ми не вдоволяємо ся



самим констатуванням пережитку умщки — бо таких пережитків ми маємо і в літературних звітках і в етнологічному українськiм матеріалі безліч, — а питаємо себе, яку соціальну стадію означає собою сей пережиток. Чи се відгомін примітивного насильного заволодіння дівчиною — котрого пережитки не раз задержують ся безконечно довго, чи се останок уже чисто обрядових ігрищ, де хлопці договняли дівчати і ті піддавались, оскільки котра вже порозуміла ся, „свѣщавала ся“, і хотіла бути його жінкою, — або відмовляла і не даючись доганяти, давала таким чином гарбуза? Ми бачили вище (с. 152), що право навіть досить вироблене нераз полишає умщку як форму законного, формального подружжя. Таким чином сам пережиток її зовсім не характеризує подружних відносин в моменті існування самого пережитку.

Що до досвітчаних практик, то розсліди Шурца, з котрими познайомились ми вище, кинули дуже інтересне світло на організацію парубоцьких і дівочьких громад, досвітчані звичаї, сезонове парування молодіжи і т. ин., котрих у нас після пок. Чорнишова ніхто, наскільки знаю, не постарав ся дати докладнішого обслідування, якого вони варті. Перед усім я позволю собі нагадати ці виводи, до котрих прийшов сей незаслужено забутий наш дослідник, на підставі невеличкого ще тоді етнологічного матеріалу, який був в його розпорядженню:

„Виходячи з елементу колективності вечерниць розрізняємо в процесі їх соціального розвитку три моменти.

„В першiм моменті вечерниці являють ся не чим як фактичним співжиттєм молодіжи — парубків і дівчат, яке не ставить собі ніяких сторонніх завдань, а існує само для себе (автор наводить приклади такої сумішки молодіжи у різних племен).

„В другім моменті, коли сей звичай стрічаєть ся з ідеєю пробного подружжя, яка виникла під впливом спеціальних умов, — фактичне співжиттє молодіжи само для себе перетворюєть ся в позите прелімінарне, яке має своєю метою шлюб, і під впливом моногамичних ідей тут являєть ся позите осіб заінтересованих. Такий приклад бачили ми у Ораовців: коли залицяння зайшло задалеко, справа полагаєть ся так, що парубок платить за дівчину викуп і бере її собі в жінку. Приклади переходу від першої стадії до другої можуть дати вечерниці в деяких місцях Росії: напр. в Новгородській або Псковській губ. дівчата вважають собі за честь мати на „посидѣлкахъ“ любовника, або як там кажуть — „дружнина“, що одначе зовсім не перешкоджає їм потім виходити заміж за кого будь.

„Нарешті під впливом дальшого розвитку моногамичних ідей фактичне прелімінарне позите перетворюєть ся в номінальне, і вечерниці

входять в третю й останню стадію свого розвитку, в якій існують і тепер. В сій стадії вони стають звичайною моральною розривкою молодіжи, дають їй зручні форми зближення і служать таким чином першим ступенем до шлюбу.

„Таким чином в третій стадії свого розвитку — себто в фазі, в якій вони тепер звязані з інститутом „парубоцької громади“, вечерниці містять у собі комбінацію двох елементів з двох різних епох подружних відносин — елементу пробного подружа, з часів індивідуалізації цих відносин, і елементу колективного, з часів комунального подружа. Ідучи від сеї фази до початкового моменту в розвитку вечерниць, ми все більше виходимо з сфери моногамичних відносин і наближаємось до форм громадських подружних звязків, аж доходимо чистих форм комунального подружа без усяких домішок. Так і представляеться прототип сучасних вечерниць, обовязково звязаних з інститутом „парубоцької громади“.

„Маючи се на увазі і пригадуючи сказане про примітивні організації молодіжи, здається, будемо мати право поставити вивід, що те ґрупування молодіжи, яка дійшла вже фізичної дозрілості, так як ми бачимо його тепер в українськiм життю — в більш або менш організованих ґрупах, відокремлених від інших громадських ґруп, — виникло на первісних стадіях культури і повинно бути зачислене до явищ примітивної організації молодшої генерації з свобідним сексуальним пожитком в середині цих організацій. А що ці примітивні організації уявляють собою не що інше як переживання доби комунального шлюбу, то і нинішнє явище „парубоцтва“ або „парубоцької громади“ в життю українського люду треба вважати свідомством і памяткою того, що се доба колись була пережита і сим народом.“

Сучасному дослідникови ясно, що тут, так само як у вище поданих виводах пок. Вовка, змішують се до купи передшлюбні відносини нежонатой молоді з організацією подружа. Регляментація подружа і способи його заключення се дуже інтересне питання, яке може кинути світло на організацію родо-племінну в добі переходу від родо-племінного ґрупування до ґрупування територіяльно-громадського, і в ранішних часах: про се ми дуже мало знаємо, і дослідники весільного обряду, Вовк і Охримович, тільки злегка його зачепили. Але для того, щоб з сього витягнути більше, треба докладно відділити в сiм весільнім обряді те що належить до культурно-реліґійних елементів, а що до чисто літературної, так би сказати, поетично-символічної сторони. З сього погляду весільний ритуал, який дійсно ми маємо вже як поетичний твір — як рід реліґійної драми (як схарактеризували його Сумцов, Вовк, Ящур-

жпівський), — вимагає дуже великої обережності в відріженню реальних рис заключення подружжя, як соціального, правового акту, від культових дій і від поетичної, символістичної декорації всього того, щедро поданої поколіннями ритуалістів, творців церемоній, і поетів. Коли така робота буде переведена, за помічю порівняної етнології і генетичної соціології, перед нами, можна сподіватись, розвинеться пареміти картина родових і родинних відносин, що розвивались паралельно і в значній мірі незалежно від розвитку релігійних поглядів і культу. \*)

А поруч неї стане пиньша, незвичайно інтернасна картина — сепарації й організації обох половин племені — мужеської й жіночої.

Ми бачили вище, що ся організація — оден з найбільш універсальних, широко розгалужених і многообразних методів соціальної організації — існує в різних стадіях родово-племенного і класового устрою, сри різних формах подружних і родинних відносин, і мусить бути птудіювана цілком окремо. Такі виводи, що існування парубоцької громади, то що, свідчить про існування групового подружжя, і т. д., тепер уявляють ся вже методологічною помилкою. Знаємо, що організація поколінних верств наростає, упадає й відновлюється в залежності від соціальних умов, перед усім від вимог воєнної оборони — бо її інтересам вона перед усім служить. Без сумніву, вона відіграла велику роль в соціальному устрою України, про котру поки що ніхто не подумав.

Перед нами поки що тільки фрагменти її, — як організація парубоцької громади, її сходина з громадою дівочою, в дівочьім домі,\*\*) і т. н., — дуже мало вистудіювані, покриті такими пізніми явищами, як церковні чи цехові молодечі брацтва, котрі постарались очевидно використати сю стару парубоцьку організацію (а не були її вихідною формою, як доводив проф. Сумцов ще в своїх „Культурних переживаніях“). Їх треба звязувати не з веслем і регламентацією подружжя, а шукати звязків з пиньшими формами чоловічої організації. Тут поки що маємо оден

---

\*) Пок. Вовк, як ми бачили, напр., звязував групове пожитє спеціально з соняшним кульгом. Соняшний культ може бути значно пізнішим явищем від деяких пережитків сексуальної оргії, обміну жінок і т. иньшого, що виступає часто в обставові тотемній. Але з другого боку різні варіанти колективності в сексуальних відносинах можуть виникати і значно пізнійше, з найрізніших мотивів. Порівняти хоч би сказане вище на с. 153 і дд., і завважене самим Чернишовим, вище, с. 303.

\*\*\*) Пор. сказане вище (с. 146) Шурцом про еволюцію дівочього дому. Форми і варіанти мужеського дому і різні місця сходин, які заступають місце мужеського дому, мусять бути у нас ще вяснені (між пиньшим порушена проф. Сумцовим роль корчми повинна бути розслідежена докладнійше — пор.-вище с. 147).

яскравий, незвичайно інтересний, і з сеї сторони зовсім не освітлений досі епізод — наше Запороже, з його „курінями“, спільними вояцькими домами, з його сексуальною моралею, засудженням родинного життя, виключенням жіночої половини, і т. д. Сі незмірно інтересні подробиці толкувались нераз як впливи західно-європейських лицарських братств-орденів (так як нарубощка громада впливами міщанських церковних братств!). Тим часом вони повинні бути поставлені в ряд з мужеськими організаціями, такими як ми бачимо у різних воевничих племен. Тоді, в сих студіях, стане питання, наскільки стара ся організація? Чи вона була тільки відсвіжена в козацькій добі, в котрій очевидно відіграла велику ролю — в організації козацтва: чи нема її прецедентів в добі княжій, в організації дружини напр.? Що могло звідси задержатись в пізнійшій часі, і що могло бути ще давнішого — з епохи розселення? Чи напр. і сліди боярської умички в весільнім обряді не належало б звязати з практикою вояцьких домів, в тім роді напр. як оповідкене вище, на с. 154, про Пеляв.

Я не могу тут поглиблювати сеї теми, яка вимагає детального студіювання матеріялу, і спішу взагалі закінчити сі замітки. Підчеркну, що і у нас, як взагалі в соціології й етнології останніх десятиліть ХІХ в., увага дослідників була скуплена головню на відносинах сексуальних, і за ними в тіні зіставались явища нераз навіть більш інтересні з погляду соціальної еволюції. Поруч весільного ритуалу, якому стільки було присвячено праці, дуже мало уваги звертано на похоронні обряди, культ предків і т. ин.: се було в пляхах пок. Чершишова, але ніхто не перейняв їх по його смерті. Далі, дуже важні колективістичні елементи в організації праці і господарства — теж тільки привагідно досі зачіплювані. Все се вимагає не тільки студій, але і збирання матеріялу в найбільш законсервованих, менше зачеплених останніми бурями частинах нашої території. Я був би рад, коли б вище поданий огляд різних форм суспільного життя і організації на півзших стадіях цивілізації дав би імпульс і нашим етнографам пошукати остатків і слідів анальогічних явищ на Україні.



**Поправка:** на с. 22 надруковано Узле: Ізуле; на с. 50: Мена, треба: Мала; на с. 119: Nollis — Massai, треба: Hollis — Masai.

## З етнологічної і соціологічної літератури \*)

### Праці описові і аналітичні.

- ANANDALE N. and ROBINSON H., Fasciculi Malayenses. Anthropologie, London 1903.
- BASTIAN A., Die Rechtsverhältnisse bei verschiedenen Völkern der Erde, B. 1872.
- BASTIAN A., Der Menschengedanke durch Raum und Zeit, Berlin. 1901, I—II.
- BOAS F., The central Eskimo (6 annual report of the Bureau of Ethnology), Washington, 1888.
- BOAS F., The social Organisation and the secret societies of the Kwakiutl Indians (Ann. Rep. of the Smithsonian Institution), Washington, 1897.
- BOAS F., Second report on the Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay (Bulletin Amer. Mus. of Natural History, XV.), New York, 1907.
- BOGORAS W., The Chukchee (The Jesup North Pacific Expedition. Memoirs of the American Museum for Natural History) I—III, New York, 1905—1910.
- BOUGLÉ G., Essais sur le régime des castes (Travaux de l'Année sociol., I), Paris, Alcan, 1908.
- BRINTON D., The American race. A linguistic classification and ethnographic description of the native tribes of North a. South America, New York, 1891.
- CHAMBERLAIN A. F., The child and childhood in folk-thought, New York, 1896.
- ХАРУЗИН Н., Етнографія, I—IV, Петербург 1901—3 (ч. 1: часть общая и матерьяльная культура, 2. Семья и родъ, 3. Собственность и первобытное государство, 4. Вѣрованія).
- CUNOW H., Die Verwandtschaftsorganisationen der Australneger, Stuttgart, 1894.
- DORSEY J. O., Omaha Sociology, 3 Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington. 1886.
- DURKHEIM E., La prohibition de l'inceste et ses origines (L'Année sociologique, I), 1898.
- DURKHEIM E., Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie

\*) Показчик, уложеный для сеї книжки, не міг вийти в цілости. Бо й останні розділи самої книги при друку прийшлося скорочувати, через дорожнє друку, що вийшло далеко за скромні кошти Укр. Соц. Инст. З приготовленого показчика подають ся тільки ті праці, на які покликають ся текст, а вньше відкладаєть ся до першої можливости опублікування. Титули подані в тексті, тут не повторюють ся. Приготовуємо тим часом для всіх хто інтересуєть ся етнологічною літературою, цінний показчик, доведений до 1911 р.: S. R. Steinmetz, Essai d'une bibliographie systématique de l'ethnologie jusqu' à l'année 1911, Bruxelles, Misch et Thron. Гарні огляди етнологічної і соціологічної літератури, доведені до р. 1912, в L'Année sociologique (Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, F. Alcan). Останній, XII том вийшов перед війною, 1913 р., і досі виданне не відновилось.

- (Travaux de l'Année sociologique, IV), Paris, Alcan, 1912.
- FISON L. and HOWITT A. W., *Kamilaroi and Kurnai, group-marriage by development, with an introduction by L. H. Morgan*, Melbourne, 1880.
- FLETCHER A. C. and LA FLESCHE F., *The Omaha tribe (27 ann. report of the Bureau of Amer. Ethn.)*, Washington, 1911.
- FRAZER I. G., *The golden bough, a study in magic and religion*, III ed.: 1. The magic art and the evolution of kings, I—II; 2. Taboo and the perils of the soul; 3. The dying god; 4. Adonis, Attis, Osiris; 5. Spirits of the corn and of the wild, I—II; 6. The scapegoat; 7. Bolder the Beautiful: The fire festivals of Europe and the doctrine of the external soul.
- FRAZER J. G., *Totemism and exogamy. A treatise on certain early forms of superstition and society*, I—IV, London, Macmillan 1910—11.
- FRAZER J. G., *Folklore in the Old Testament. Studies in comparative religion, legend and law*, London, Macmillan, 1921, 3 t.
- GENNEP A. van, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904.
- GROSSE E., *Die Anfänge der Kunst*, Freiburg u. Leipzig, Mohr 1894. (Франц пер.: *Les debuts de l'art*, par E. Dirr, Paris 1902.)
- Histoire universelle du travail*, Paris, Alcan (розпочав її 1912 р. тожом прив'язаний римській добі Paul Louis).
- HOLSTI R., *The relation of war to the origin of the state*, Helsingfors, 1913.
- HOWITT A. W., *The native tribes of South-East-Australia*, 1904.
- HUBERT H. et MAUSS M., *Esquisse d'une théorie générale de la magie (L'Année sociologique, VII)*, Paris, Alcan, 1904.
- HUBERT H. et MAUSS M., *Mélanges d'histoire des religions (Le Sacrifice. L'origine de pouvoirs magiques.) (Travaux de l'Année sociol. II)*, Paris, Alcan 1909.
- HUTEREAU A., *Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo belge (Annales du musée du Congo belge)*, Bruxelles, 1909.
- JAUSSEN A., *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, Gabalda, 1908.
- JEVONS F. B., *An introduction to the study of comparative religion*, London, Macmillan, 1906.
- JOHNSTEN, *The Pygmies of the Great Congo Forest (Reports of the Smitson. Institut.)*, 1902.
- KOHLER J., *Das Recht der Azteken*. Stuttgart, 1892.
- LANG ANDREW, *Magic and Religion*, London, Longmans, 1901.
- LANG ANDREW, *Social origins*, London, 1903.
- LANG ANDREW, *The secret of the Totem*, London 1905.
- LETOURNEAU CH., *L'Évolution de la morale*, Paris, 1887 (Bibliothèque anthropologique, III).
- LETOURNEAU CH., *L'Évolution du mariage et de la famille*, Paris 1888 (VI).
- LATOURNEAU CH., *L'Évolution de la propriété*, Paris, 1889 (VIII).
- LETOURNEAU CH., *L'Évolution politique dans les diverses races humaines*, Paris, 1890 (XI).
- LETOURNEAU CH., *L'Évolution juridique dans les diverses races humaines*, Paris 1891 (XIV).
- LETOURNEAU CH., *L'Évolution littéraire dans ces diverses races humaines*, Paris, 1894 (XV).
- LETOURNEAU CH., *La guerre dans les diverses races humaines*, Paris, 1895 (XVI).
- LETOURNEAU CH., *L'Évolution de l'esclavage dans les diverses races humaines*, Paris 1897 (XVII).

- LETOURNEAU CH., L'Évolution du commerce dans les diverses races humaines, 1897 (XVIII).
- LETOURNEAU CH., L'Évolution de l'éducation dans les diverses races humaines, Paris 1898 (XIX).
- LETOURNEAU CH., L'Évolution religieuse dans les diverses races humaines, Paris 1899 (XX).
- LETOURNEAU CH., La psychologie ethnique, Paris, 1901 (Bibliothèque des sciences contemporaines, II Serie, V).
- LETOURNEAU CH., La condition de la femme dans les diverses races et civilisations, Paris 1903 (Bibliothèque sociologique internationale, XXVI).
- MAN E. H., On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands (J. Anthr. Inst., XII, 1882).
- MARTIN R., Die Inlandstämme der Malaischen Halbinsel, Jena, Fischer, 1905.
- MAZZARELLA G., Studi di ethnologia giuridica, I—III Catania, 1903—1909—1913.
- MORGAN C. L., Animal Life and Intelligence, London, 1891.
- MUMFORD E., The origins of leadership, Chicago, Univ. Press, 1909.
- MUSIL A., Arabia Petraea, Wien (Akademie der Wiss.), Hölder, 1907.
- NORTHCOTE T., Natives of Australia (The native races of the British Empire, III), 1906.
- PARKER H., Ancient Ceylon. An Account of the Aborigines and of Part of the Early Civilization, London, Lusac, 1909.
- POST A. H., Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis, I—II, Oldenburg, 1880—1.
- POST A. H., Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz, I—II. Oldenburg —Leipzig, 1894.
- REINACH S., Orpheus; histoire générale des religions, Paris, Alcide Picard, 1909.
- REINACH S., Cultes, mythes et religions, I—IV, Paris, Leroux, 1905—1912.
- SARASIN P. und F., Die Weddas von Ceylon und die sie umgebenden Völkerschaften; ein Versuch die in der Phylogenie der Menschen ruhenden Rätsel der Lösung näher zu bringen (Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon. III), Wiesbaden, 1893.
- SARASIN P. und F., Reiseberichte auf Celebes, Berlin, 1894—6, 4 r.
- SCHADENBERG A., Über die Negritos in den Philippinen (Zeitschrift für Ethnologie, m. 12, 1880).
- SCHMIDT W., Die Stellung der Pygmäen in der Entwicklungsgeschichte der Menschen, Stuttgart, Strecker, 1910,
- SCHWEINFURTH G., Im Herzen von Afrika, 1874.
- SELIGMAN C. G. and B. Z., The Weddas, Cambridge, Univ. Presse, 1911.
- SKEAT W., Wild tribes of the Malay peninsula, London, 1905.
- SPENCER B., Report on the work of the Horn scientific expedition to Central Australia, ed... London. 1896, 4 r.
- SPENCER B. and GILLEN F. J., The native tribes of Central Australia. London, 1899.
- SPENCER B. and GILLEN F. J., The northern tribes of Central Australia, London, 1904.
- STAMMLER R., Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Leipzig, 1896 (3 вид. 1914).
- STEINMETZ S. R., Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien, Berlin, 1903.
- STEVENS H. V., Materialien zur Kenntnis der wilden Stämme auf der Halbinsel Malakka, Berlin, 1892—94, 2 r.

- STOLL O., Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie, Leipzig, Veit, 1908.
- STREHLOW C., Die Aranda- und Loritjastämme in Zentral-Australien. Veröffentlichungen aus d. städtischen Völkermuseum zu Frankfurt am Main, 1907 i дд.
- THOMAS N. W., Native Tribes of Australia (The native races of the British Empire), London, Constable, 1906.
- THOMAS N. W., Anthropological report of the Edo speaking peoples of Nigeria, London, Harrison, 1910.
- THOMAS W., Sex and society : study in the social psychology of sex, Chicago, University Press, 1907.
- TYLOR S. D., On a method of investigating the development of institutions applied to laws of marriage and descent (Jour. Anthr. Inst., 1889).
- VALLAUX C., Géographie sociale. Le Sol et l'Etat (Bibliothèque de Sociologie), Paris, Doin, 1911.
- WEULE K., Der Krieg in den Tiefen der Menschheit, Stuttgart, 1916.
- WIED-NEUWID, M., Prinz zu —, Reise nach Brasilien in den Jahren 1815—17, Frankfurt a. M., 1820. 3 т.

### Праці синтетичні.

- BALDWIN J. M., Social and Ethical Interpretations in mental development, 2 вид. New York, 1899 (нім. вид.: Das soziale und sittliche Leben, Leipzig, 1900).
- BALDWIN J. M., Psychologie et sociologie, Paris, 1910.
- BALDWIN J. M., Le 'Darwinisme dans les sciences morales, Paris, Alcan, 1911.
- BOCHARD A., Les lois de la sociologie économique, Paris, Riviere, 1912.
- BOUGLE C., Le solidarisme (Collection des doctrines politiques), Paris, Giard, 1907.
- BÜCHER K., Die Entstehung der Volkswirtschaft, Vorträge und Versuche, Tübingen, 1898, 5 вид. 1906. Укр. пер: Повстання пароднього господарства (вид. Укр. Вдави. Спілки, К. 1911). Критична студія присвячена сій книзі: WODON L., Sur quelques erreurs de méthode dans l'étude de l'homme primitif (Institut Solvay, IV), 1906.
- CORNEJO M. H. Sociologia general, Madrid, 1908. Франц. вид.: Sociologie générale, I—II, Paris, 1911. (Bibliothèque sociologique internationale XLV—XLVI).
- DEMOOR J., MASSART J., VANDERVELDE E., L'évolution régressive en biologie et en sociologie, Paris, 1897.
- DENIS H., Sur la prevision en sociologie (Revue intern. de sociol., 1910).
- DE GREEF S., Introduction à la sociologie, I—II, Paris, 1886—9, 9 вид. 1911.
- DUPRAT C. L., La psychologie sociale. Sa nature et ses principales lois. Paris, Doin, 1920.
- DUPREEL, Le rapport social. Essai sur l'objet et la méthode de la sociologie (Bibl. de philos. contempor.), Paris, Alcan 1912.
- DURKHEIM E., De la division du travail social, Paris, 1893.
- ELLWOOD CH. A., Sociology and modern social problems, New York, Americ. Book Comp., ост. видання 1920.
- ELLWOOD CH. A., Sociology in its psychological aspects, New York, Appleton, 1912 (по франц.: Principes de psycho-sociologie, Bibliothèque sociologique internationale, LIII. 1914).
- FAUCONNET P., La responsabilité. Étude de sociologie (Bibliothèque de phil. contemporaine), Paris, Alcan. 1920.



- FERRIÈRE A., La loi du progrès en biologie et en sociologie et la question de l'organisme social, Paris, 1915 (Bibliothèque sociologique internationale, LV).
- FOUILLÉE A., La science sociale contemporaine, 2 éd., Paris, 1885.
- FOUILLÉE A., La psychologie des idées-forces, Paris, 1893, 2 t.
- FOUILLÉE A., Les éléments sociologiques de la morale, Paris, Alcan 1905.
- FOUILLÉE A., Le socialisme et la sociologie réformiste, Paris, 1909.
- GIDDINGS F. H., The principles of sociology, an analysis of the phenomena of association and of social organisation, New York & London, 1896 (німецьке вид. з 12 англ. видання 1908 р., Leipzig, 1911).
- GIDDINS F. H., Readings in descriptive and historical sociology, New York, Macmillan, 1906.
- GIDDINGS F. H., Inductive sociology, New York, 1911.
- GOLDSCHIED R., Höherentwicklung und Menschenökonomie, Grundlegung der Sozialbiologie (Philos.-Sociolog. Bücherei), Leipzig, 1911.
- GRANGER, Historical sociology, New York, 1912.
- GRASSERIE, R. de la —, Les principes sociologiques du droit civil, Paris, 1906.
- GRASSERIE, R. de la —, Les principes sociologiques du droit public (Bibliothèque internationale de sociologie), Paris, Giard, 1911.
- GUMPLOWICZ L., Grundriß der Soziologie, Wien, 1885.
- GUMPLOWICZ L., Die Soziologische Staatsidee, Graz, 1892.
- GUMPLOWICZ L., Soziologie und Politik, Leipzig, 1892.
- HARET SP. C., Mécanique Sociale, Paris, Gauthier-Villars, 1910.
- HUBERT H., Le culte des héros et ses conditions sociales, Paris, Alcan, 1920.
- IZOULET J., La cité\*) moderne, Paris, 1890 (10 ed. 1911).
- KIDD B., Social Evolution, London, 1894 (франц. пер.: L'Evolution sociale, Paris, 1876).
- КОВАЛЕВСЬКИЙ М., Соціологія. Томи I—II, Перепб., 1910.
- LEBONG., Psychologie des foules, 1895.
- LE BON G., Psychologie du socialisme, Paris, 1898.
- LE BON G., Le lois psychologiques de l'évolution des peuples, 1894.
- LETOURNEAU CH., La sociologie d'après l'ethnographie, Paris, 1880 (Bibliothèque des sciences contemporaines).
- LILLENFELD, P. von —, Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft, I—V, Hamburg, 1873—1881.
- LORIA A., La sociologia, il suo compito, le sue scuole e sui recenti progressi, Torino, 1900.
- LORIA A., Évolution de la théorie de l'évolution (Revue internationale de sociologie 1912).
- Luttes Sociales, les études et paroles — Annales de l'Institut international de sociologie, XI (1907), contenant les travaux du sixième congrès (1906).
- MENGER A., Neue Staatslehre, Jena, 1903.
- MENZEL A., Naturrecht und Soziologie, Wien und Leipzig, 1912.
- NARDI-GRECO C., Sociologia giuridica, Torino, Bocca, 1906.
- NOVIKOV J., La théorie organique des sociétés. Défense de l'organicisme (Annales de l'Institut international de sociologie, V, 1899).
- PORSENNA N. et S. MANOLESCO, Interdépendance des facteurs sociaux, Bucarest, Jonsco, 1913.

\*) Cité в значінню суспільности.

- POSADA A., Théories modernes sur les origines de la famille, de la société et de l'État (Bibliothèque Sociologique Internationale), Paris, Giard, 1896.
- Progrès, Le —, Discours, mémoires et observations — Annales de l'Institut International de sociologie, XII (1913), contenant les travaux du huitième congrès (1912).
- ROSS E. A., The principles of sociology, New York, The Century Co, 1920.
- SCHÄFFLE A., Bau und Leben des sozialen Körpers, I—IV, Tübingen, 1875—8; 3 вид. 1896, в двух томах.
- SCHÄFFLE A., Abriss der Sociologie, hrsg. von K. Bücher, Tübingen, Laupp, 1906.
- SIMMEL G., Über soziale Differenzierung, Soziologische und psychologische Untersuchungen, Leipzig, 1890.
- SIMMEL G., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig, Duncker, 1908.
- Solidarité sociale, La —, ses formes, son principe, ses limites — Annales de l'Institut International de sociologie, XII et XIII (1910—1911), contenant les travaux du septième congrès (1909).
- SQUILLACE F., Sociologia e diritto. Catanzaro, 1906.
- SQUILLACE F., Dizionario di Sociologia, Palermo, Sandron, 1911.
- SQUILLACE F., Les théories sociologiques, нем. пер. Eisler, 1911.
- TARDE G., Les lois de l'imitation. Paris. Alcan, 1890.
- TARDE G., Le lois sociales. Esquisse d'une sociologie, Paris, 1898.
- TARDE G., Les transformations du pouvoir (Bibl. des sciences sociales, IV), Paris, 1899.
- TARDE G., Les transformations du droit, Paris, 1893.
- TARDE G., Études de psychologie sociale (Bibl. sociol. internat. XIV), 1898.
- TARDE G., La logique sociale, Paris, 1895.
- VARENDONCK J., Recherches sur les sociétés d'enfants (Institut Solvay), Bruxelles, 1914.
- WARD F. LESTER, Dynamic Sociology or applied social sciences as based upon statical sociology and the less complex sciences, I—II. New York, 1883, другие вид. 1894.
- WARD F. L., La mécanique sociale (Annales de l'Institut Inter. de sociologie, VII), 1901.
- WARD F. L., Pure Sociology, New York, 1903 (франц. пер.: Sociologie pure, Paris, I—II, 1906. Bibliothèque Sociologique Internationale; нем. вид.: Reine Soziologie, I—II, Leipzig, 1909).
- WAXWEI ER E., Esquisse d'une sociologie (Institut Solvay), Bruxelles. 1905.
- WILBOIS I., Devoir et Durée. Essai de morale sociale (Bibl. de phil. contemp.). Paris, Alcan, 1912.
- WORMS R., Organisme et société, Paris. 1896.
- WORMS R., Philosophie des sciences sociales, I—III, Paris, 1907.

# ЗМІСТ:

	Сторінка
<b>Переднє слово</b> . . . . .	3 — 4
<b>Загальне</b> . . . . .	4—55
<b>Вступні замітки</b> . . . . .	4
Повищений інтерес до соціологічних проблем (с. 5), хоча схема соціального розвитку (с. 6), книга Енгельса як її джерело (с. 7), теорія Морґана (с. 8).	
<b>Розвій соціологічної науки і генетичної соціології з-окрема</b> . . . . .	9
Дефініція (с. 9), „політика“ (с. 10), ідеї Сен-Сімона (с. 11), „позитивна філософія“ (с. 12). „Курс“ Конта (с. 13), „три стадії“ (с. 14), схема розвитку (с. 15). Д. С. Міль (с. 17), „Система“ Г. Спенсера (с. 18), органічна теорія (с. 19), „еволюція“ (с. 20). Дарвін (с. 21). „Органісти“ (с. 22). Маркс і марксистки (с. 23). Розвій соціології (с. 25), течії матеріалістичні (с. 26) і психологічні (с. 27). Система Вундта (с. 28).	
<b>Соціологічний закон чи ритм соціального життя?</b> . . . . .	29
Постулат законности (с. 29), моногенізм і полігенізм (с. 30), паралелізм і запозичення (с. 33), соціологічне передбачення (с. 35), детермінізм і автоматизм (с. 36), характер соціальної закономірности (с. 37), фактори розвитку (с. 38), їх комбінування (с. 39), описовість і синтетичність (с. 40), форми розвитку (с. 41), постійність тенденцій соціального розвитку (с. 42).	
<b>Розвій поглядів на початки суспільного життя.</b> . . . . .	43
Античні схеми (с. 43), теорія Бахофена (с. 44), студії Мак Ланана, Лебока, Морґана (с. 45), схема Морґана (с. 46), опозиція їй (с. 47): моногамія примітивних народів (с. 48), залежність подружних форм від економічних (с. 49) і психологічних факторів (с. 50), антагонізм сім'ї і колективу (с. 51), досліді Шурца над мужескими організаціями (с. 52).	
<b>Початки організації</b> . . . . .	56—169
<b>Соціологічні завязки</b> . . . . .	56
Пожиття чоловікоподібних (с. 56) і вільних мавп (с. 58), різнородність форм життя звірят (с. 60), розбіжність інстинкту родинового і соціального (с. 62), резюме Позади (с. 63), прояви соціальности (с. 64), різні форми подружжя (с. 65), впливи буття (с. 66), „інстинкт власности“ (с. 68), ендогамія (с. 69).	
<b>Відокремлене людське життя</b> . . . . .	70
Зацікавлення Веддами (с. 70), суперечка про примітивність (с. 71), консерватизм Ведда (с. 72), примітивні прикмети (с. 73), соціальне	

- пожитє (с. 75), теорія примитивної моногамії: Саразіни-Вундт (с. 80), залежність форм подружжя від умов буття (с. 81). Спостереження Мартіна на Малайці (с. 82).
- Скупина і племя. Економічні і психологічні фактори об'єднання.** . . . . . 84
- Взірці відокремленого життя (с. 84), дрібні групи (с. 85), агеґати (с. 86), умови збивання в скупини (с. 87), понятє „орди“ або скупини (с. 88), племя (с. 89), фактори об'єднання (с. 90) і розкладу (с. 91), Дюркгейм про племена розложені (с. 92), альтруїстичні тенденції (с. 93), племінне замирення і брацтво (с. 94), стадії розвитку господарства (с. 95), збирацтво, ловецтво, рибальство (с. 96), хліборобство і скотарство (с. 97), колективизм в ловецтві (с. 98), скотарстві (с. 99), хліборобстві (с. 100), спільне володіння (с. 101), колективна праця (с. 102), праця і ритм (с. 103), примітивний альтруїзм — Ескімоси (с. 105), Індіане (с. 104).
- Племя неорганізоване і організоване. Відокремлення й організація мужеської половини.** . . . . . 107
- Фактори племінної солідарности й організації (с. 107), приклади племінної неорганізованости: Ескімоси (с. 108), Індіане (с. 109), умови організаційного процесу (с. 110), концентрація, диференціяція, кристалізація (с. 111), патріархальна теорія (с. 112), ходячі погляди на матриархальній комунізм — О. Ріле (с. 113), боротьба колективу з родиною сепарацією (с. 114), сепарування мужеської половини (с. 115), способи її організування — хор, тапець (с. 116), корпорації (с. 117), організація поколінних верств: Масаї (с. 118), Зулю (с. 121), організації австралійські, мелянезійські (с. 122), американські — Омага (с. 123).
- Тотем і тотемізм; обичай і мораль** . . . . . 124
- Історія терміну „тотем“ (с. 124), основні ідеї тотемізму (с. 125), тотемний патрон (с. 126), культ його (с. 128), Вундт про тотемного предка (с. 129), організаційне значіння культу (с. 130). „Табу“ (с. 131), ідеї посвяченого і нечистого (с. 132), їх вплив на соціальну диференціяцію (с. 133), на розвій обичаю і морали (с. 134), суд і репресія (с. 135), „перед-законне право“ (с. 136).
- Релігійно-обрядові організації** . . . . . 137
- Вундт про релігійне племінне жите (с. 137), культ померших (с. 138), свята посвяченя (с. 139), *intichiuma* (с. 141), вегетативні свята (с. 142), культові брацтва (с. 143), Шурц про еволюцію мужеського дому (с. 144), чарівники, *medecine-man* (с. 148).
- Родинні відносини** . . . . . 149
- Глибокі зміни в сій сфері (с. 149), розвій умички (с. 150), обрядові пережитки (с. 151), реальні форми (с. 152), умичка колективна (с. 153), екзогамія — її толкуваня (с. 154), позитивна сторона її (с. 155), ідея кровосумішки (с. 156), подружні класи — Австралія (с. 157). Колективні подружжя: *riggaugi* (с. 158), брацька поліандрія — Тібет (с. 159), Тода (с. 160), жєнячка з сестрами — Бушмени, Мікронезійці, Індіане (с. 161), поділінія — Іабон (с. 162); групові

форми, Наїрі і Намбудра (с. 162), Вудт про Тода і Чукчів (с. 163). Становище жінки (с. 163—4), страх перед подружжям (с. 165). Стано- вище інвалідів (с. 168), привілеї старости (с. 169).	
<b>Племінно-родова організація та її розклад . . . . .</b>	<b>170—240</b>
Племя і рід: взірці організації (Індіане північ- ної Америки) . . . . .	170
Племя і рід (с. 170). Типове племя по Моріану: прикмети пле- мени — територія (с. 171), дроблення племени (с. 172), родо- тотемі (с. 173), „права і обов'язки роду“ (с. 174), „фратрії“ (с. 176), правління племени (с. 177), федерації племен (с. 179).	
<b>Війна та її впливи . . . . .</b>	<b>180</b>
Хренична війна (с. 180), приводи (с. 181), ілюстрація Норден- скіольда (с. 182), руїни наслідки (с. 183), воєнність (с. 183—4), трофеї і канібалізм (с. 184), воєнна і цивільна людність (с. 185), організація походів — Трокези, Делянари (с. 186), Масаї — органі- зація воєнної верстви (с. 187), бушменський ватажок (с. 188). Мо- тивні війни — канібалізм (с. 189), „жадоба корів“ (с. 190), невіль- ник (с. 191), підбій (с. 192), мандрівки (с. 193).	
<b>Економічна диференціація. Розвій власности. По- неволенне жінки і невільництво. Відокремленне родини (родінна спілка) . . . . .</b>	<b>194</b>
Підстави економічної диференціації (с. 194), земельна власність (с. 195), толкування її походження (с. 196), власність на предмети безпосереднього індивідуального вжитку (с. 197), права на житло (с. 198), спільні житла (с. 199), ужиточна територія (с. 200), колек- тивне й індивідуальне вживання (с. 201), приклади колективизму (с. 202). Експлоатація праці: праця жінки (с. 203), її упосліджене (с. 204), австралійські ілюстрації (с. 205), жінка у скотарів (с. 206), Готентоти, Неґри, Семіти — Масаї (с. 207), жінка у хліборобів (с. 208). Жінки-бранки (с. 209), невільники і челядь (с. 210), невіль- ники і низша каста — Кафри, Івінея (с. 211), розділ челяди від робочої людности (с. 212), інтенсифікація хліборобства і територі- ялізація (с. 212—3), „велика родина“ (с. 213), наростання влас- ности (с. 213—4), боротьба з нею громади (с. 215). Устрій „вели- кої родини“ (с. 216), відносини до роду і громади (с. 218).	
<b>Влада і владущі верстви . . . . .</b>	<b>219</b>
Джерела авторитету і влади (с. 219), колективної й індивідуальної (с. 220), авторитет старости (с. 220—1), Австралійці, Неґри (с. 221), „пурра“ (с. 222). Ватажківство — Індіане (с. 223), чародійські здібности (с. 224), роблення дощу (с. 224—5), оїбоні Масаїв (с. 226), дідиченне майичних здібностей й інвентаря (с. 227), богацтво (с. 228), дружина (с. 229). Паралельні влади (с. 230), воєнна диктатура і цивільна власть у Індії (с. 231), авторитети цивільні і релігійні (с. 232), влади номінальні і фактичні (с. 233). Приклади примітив- них монархій — Африка (с. 234), їх деспотичної влади — Океанія (с. 235). Аристократія (с. 236), творення каст (с. 236—7), джерела впливів (с. 238), методи закріплення влади (с. 239), виключаєть (с. 240).	

<b>Перехід від укладу племінно-родового до класово-державного . . . . .</b>	<b>241—300</b>
<b>Значіння цього переходу . . . . .</b>	<b>241</b>
Отожоживання держави класової з державою взагалі: взірці — Морган (с. 241), Енгельс (с. 242), Вундт (с. 243), прийняті дефініції держави (с. 244) погляди Герінга, Єлінека, Дюї (с. 245), термінологія держави (с. 246), Штернберґ про племінну організацію (с. 247), вона покривається з поняттям держави (с. 248), Лешіні про одвічність держави (с. 249), державні атрибути в племіннім життю (с. 249—50).	
<b>Стадії й форми переходу. Завоювання і еволюція</b>	<b>251</b>
Фактори розкладу родо-племінного ладу (с. 251), мандрівки і підбої (с. 252), виводи класового ладу виключно з підбою (с. 253), теорія Опенгаймера (с. 254), фактори класової диференціації (с. 255), непевність традицій навіть „історичних народів“ (с. 256), анальогічність результатів підбою й еволюції (с. 257).	
<b>Типи переходу . . . . .</b>	<b>257</b>
Бушмени і Готентоти (с. 257—8), Кафри (с. 258—9), Араби (с. 260), Туарети (с. 262), Перу (с. 263), Китай (с. 265), Єгипет (с. 266), Месопотамія (с. 270), Палестина (с. 272), Індостан (с. 274).	
<b>Переходові типи з історії європейських народів</b>	<b>276</b>
Спарта (с. 276), Атепи (с. 279), Рим (с. 281), Германці (с. 284), Словяне (с. 288), Болгари (с. 289), Сербни (с. 291).	
<b>Головніші явища в формуванні класової держави</b>	<b>292</b>
Наростання індивідуалізму (с. 292), нові релігії (с. 293), герої і „кращі люде“ (с. 294), монарх, аристократія і нарід (с. 295), суперництво монарха і аристократії (с. 296), олітархія (с. 297), старі й нові богачі (с. 298), демократизація (с. 299), засоби папування владущих верств (с. 300).	
<b>Українські переживання . . . . .</b>	<b>301—316</b>
<b>Завязки генетичної соціології в українознавстві</b>	<b>301</b>
Зібер (с. 301), Ковалевський (с. 302), Сумцов, Чернишов (с. 303), Вовк (с. 304), Охримович (с. 305).	
<b>Проби в'яснення українських переживань . . . . .</b>	<b>306</b>
Літопись про поганські звичаї (с. 306), коментарії Ковалевського (с. 307), їх нестійність (с. 308), Вовк про переживання в весільнім обряді (с. 309), дійсні завдання в'яснення переживань (с. 312), умичка (с. 312), Чернишов про парубоцькі громади (с. 313), проблеми досліду (с. 314).	
<b>Поправки . . . . .</b>	<b>316</b>
<b>З етнологічної й соціологічної літератури . . . . .</b>	<b>317—322</b>
Праці описові й аналітичні (с. 317). Праці синтетичні (с. 320).	
<b>Зміст . . . . .</b>	<b>323—326</b>
<b>Sommaire . . . . .</b>	<b>327—328</b>

# Sommaire.

**I. Notes préliminaires.** Aperçu du développement des études sociologiques surtout au point de vue des origines de la société (sociologie dynamique ou génétique) p. 9-28 — Lois sociologiques ou rythme de la vie sociale? 29 — Monogénisme ou polygénisme? 31 — Les facteurs sociaux 37 — Sociologie descriptive et sociologie synthétique, leurs problèmes 40 — Histoire des études 43 — Les théories les plus importantes sur l'origine de la société 44.

**II. Les origines de l'organisation sociale.** Sociabilité chez les animaux. 56 — Vie solitaire chez le races primitives: les Veddas de Ceylon, exemple soi-disant classique 70 — Autres exemples 80 — Les agrégats mécaniques 85 — La „horde“ et la tribu 88 — Les facteurs économiques et psychologiques de la consolidation sociale 90 — Les tendances altruistes et communistes 93 — Les formes primitives de la vie économique 95 — Les méthodes collectivistes et communistes aux diverses étapes de la vie économique 98 — Le travail collectif dans l'agriculture 102 — Les sentiments altruistes chez les peuples primitifs 105 — La tribu organisée et non-organisée: facteurs de l'organisation 107 — Le prétendu rôle de la filiation par les mères (la matriarcat) 112 — La vie familiale et les groupements par sympathie 114 — Les organisation mâles 115 — Exemple des Masai 118 — Autres types d'organisation mâles 121 — Le totem et le totémisme 124 — Les tabous 131 — Culte négatif et positif 133 — Influence des idées totémiques sur la formation de la morale et du droit 135 — Les organisation religieuses et rituelles 137 — Les rites primitifs 138 — Les initiations 139 — Les „intichiuma“ 137 — Les sociétés secrètes 143 — Les transformations dans les maisons des hommes 144 — Les „medicine-men“ 148 — L'évolution des relations sexuelles et familiales 149 — Le rapt et ses „survivals“ 150 — Endogamie et exogamie 154 — Caractère prohibitif et impératif de l'exogamie 156 — Les classes nuptiales 157 — Les mariages collectifs: polyandrie 158 — polygamie 159 — mariage de groupe et „panmixie“ 162 — Les fluctuations de l'idée de morale conjugale 164 — Condition des enfants, des vieillards et des invalides dans la famille et dans la société 166.

**III. Organisation différencié de la tribu et du clan.** La tribu et la „gens“ 170 — Les Indiens de l'Amérique du Nord et leurs organisations typiques 172 — Les fédérations de tribus 178 — Les facteurs de la désagrégation: la guerre et son influence 180 — L'esprit guerrier et son éducation 183 — Les chefs et les classes militaires 186 — La guerre pour l'acquisition du butin et des esclaves 189 — Les migrations et les conquêtes; leurs conséquences sociales 192 — La différenciation économique; évolution de la propriété 193 — Les objets à l'usage individuel immédiat 197 — Le domicile 199 — Les principes collectivistes dans l'exploitation du sol 200 — Inégalité économique: l'exploitation du travail de la femme 203 — La développement de l'esclavage 209

— Esclaves et classes inférieures 210 — L'appropriation du sol 212 — et la consolidation de la famille 213 — La grande famille et sa constitution 216 — Le pouvoir et les classes dominantes 219 — Le gouvernement des anciens 221 — Les chefs guerriers et les chefs magiciens 223 — Les origines économiques du pouvoir 228 — Les rivalités entre les puissances militaire, civile et religieuse 230 — Concentration du pouvoir : despotisme primitif 234 — Evolution de l'aristocratie 237.

**IV. La transformation de l'organisation tribale en régime de classes.** Le régime tribal et l'état, deux étapes de l'évolution sociale — inconsistencye de l'opposition entre ces deux formes 241 — Les caractères du régime tribal 247 — Les attributs de l'état dans le régime tribal (territoire, population, pouvoir) 249 — La conquête et l'évolution sociale : leur rôle dans la formation de l'état 251 — Types transitoires entre la tribu et l'état basé sur les classes sociales : Hottentots, Cafres, Arabes, Touaregs, les Incas du Pérou, 257 — la Chine 265 — l'Egypte 267 — la Mésopotamie 270 — la Palestine 272 — les Hindous 274 — Les peuples européens : Sparte 277 — Athènes 279 — Rome 281 — les Germains 284 — les Slaves, Serbes et Bulgares 288 — Les phénomènes principaux relatifs à la formation de l'état basé sur les classes sociales 292 — Progrès de l'individualisme 293 — Religion nouvelle et le culte des héros 294 — Le monarque, l'aristocratie et l'assemblée du peuple 295 — Rivalités entre le monarque et l'aristocratie 296 — La vieille noblesse et la bourgeoisie 298 — Démocratisation dans l'ordre public 299.

**V. Les „survivals“ ukrainiens.** Les origines de la sociologie historique en Ukraine. Les travaux de N. Ziber 301 — de N. Soumtzov 302 — de N. Tschernychov 303 — de Th. Volkov 304 — l'interprétation des „survivals“ ukrainiens : l'ancienne chronique de Kiev et les moeurs païennes 306 — les rites nuptiaux 309 — le rapt 312 — les communautés de jeunes gens et de jeunes filles 313 — les communautés de guerriers 315.

**VI. De la littérature ethnologique et sociologique.**

