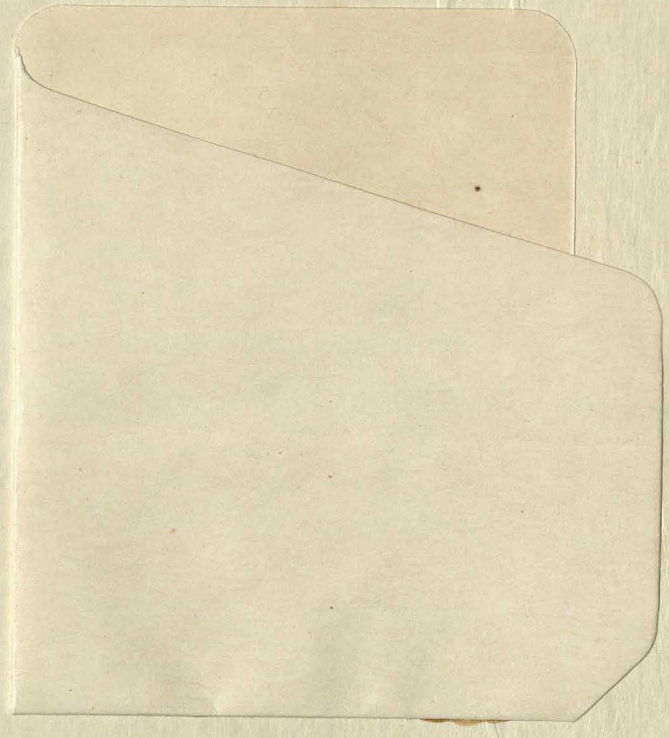
XX 165/22
1930
кн. 3-4



2015596017

Год изд. 5-й Кн. XI

ЭТНОГРАФИЯ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ

Проф. В. Г. БОГОРАЗА-ТАНА, проф. Д. А. ЗОЛОТАРЕВА,
Я. П. КОШКИНА, акад. С. Ф. ОЛЬДЕНБУРГА и проф. Б. М. СОКОЛОВА

Ответственный редактор акад. С. Ф. Ольденбург
Отв. секретарь проф. Б. М. Соколов

1930

№ 3

ГЛАВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ НАУЧНЫМИ УЧРЕЖДЕНИЯМИ (ГЛАВНАУКА) | МОСКВА 1930 ЛЕНИНГРАД | ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО (ГОСИЗДАТ)

СОДЕРЖАНИЕ.

	Стр.
Б. М. Соколов	3
П. Преображенский. Реализм примитивных религиозных верований	5
А. Ладыженский. Методы этнологического изучения права	21
Б. Жуков. О некоторых морфологических чертах кремня Маглемозе по отношению к вопросу о древней каменной индустрии северо-западной Европы	31
М. Сигорский. Брак и брачные обычаи на Кавказе	49
Г. Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов	57
Н. Гаген-Торн. О „бабьем празднике“ у Ижор (Ленинградского района)	69
В. Стешенко-Куфтина. Элементы музыкальной культуры палеазиатов и тунгусов	81
З. Черняков. О методах составления этнографических карт	109
А. Мансуров. Этнографические работы по Рязанской губернии за 1928 — 29 годы	126

2 313

Год изд. 5-й

Кн. XI - XII

Ну 85-11 К 29

Ну 165/22

ЭТНОГРАФИЯ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ

Проф. В. Г. БОГОРАЗА-ТАНА, проф. Д. А. ЗОЛОТАРЕВА, Я. П. КОШКИНА,
акад. С. Ф. ОЛЬДЕНБУРГА и проф. Б. М. СОКОЛОВА

Ответственный редактор акад. С. Ф. Ольденбург
Отв. секретарь проф. Б. М. Соколов

1 9 3 0

№ 3 - 4

ПУБЛ. БИБЛ. ИМЕНИ В. И. ЛЕНИНА С.С.С.Р.

XXX — 1060

ГЛАВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ НАУЧНЫМИ УЧРЕЖДЕНИЯМИ (ГЛАВНАУКА)

МОСКВА
1930
ЛЕНИНГРАД

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО (ГОСИЗДАТ)

П, 23. Гиз № 40915
Ленинградский Областлит № 68466
8 л. Тираж 800. Зак. № 1167

КНИГА ИМЕЕТ

Листов печатных	Общее колич. вып.	В переплетной ед. соедин. номера вып.	Таблиц	Карт	Иллюстраций	Служеб. номер	Номера списка и порядковый	19 г.
16	2	1930 кн XI-XII 3-4				4	184 23	31

Б. М. СОКОЛОВ

30 июля 1930 г. после непродолжительной тяжелой болезни скончался профессор Борис Матвеевич Соколов. Советская наука и общественность потеряла в его лице не только первоклассного ученого, но и активного и преданного своему делу общественника, неутомимого работника на фронте культурного строительства.

Б. М. Соколов.

Б. М. Соколов принадлежал к числу тех ученых, которые с самых первых дней Октябрьской революции встали в ряды честных борцов за советскую науку. И до самой смерти он оставался на своем посту.

В первые годы революции — вдохновитель и организатор научно-исследовательской работы в Нижневолжском крае, создатель этнографического музея в Саратове; с 1923 г. он берет на свои плечи трудную задачу организации Центрального музея народоведения, на посту директора которого он является проводником новых принципов и установок в музейном деле. На ряду с этим мы видим его до самых последних дней работником I и II МГУ, ГАХН'а, РАНИОН'а, Комакадемии и ряда других учреждений и организаций, в которые Б. М. нес свою неутомимую энергию и преданность делу Советской науки.

Неся огромную организационную работу, Б. М. не меньше сил отдает научной деятельности. За годы 1917—1930 советская наука обогатилась более чем 40 печатными работами покойного, не считая незаконченных рукописей, оставшихся в его архиве.

Всегда готовый исполнить свой общественный долг перед советской страной, Б. М. за несколько месяцев до смерти один из первых откли-

*

кается на призыв партии, мобилизовавшей все силы страны на помощь колхозному строительству. От Секции Научных работников он уезжает на работу по коллективизации, где в крайне трудных условиях на подлинной боевой работе доказывает свою преданность социалистическому строительству.

Редакция нашего журнала понесла со смертью Б. М. особенно тяжелую утрату. С самого первого дня организации журнала, Б. М. Соколов в качестве ответственного секретаря «Этнографии» несет на себе всю тяжесть редакционной работы, являясь одним из главных руководителей и вдохновителей журнала.

Советская наука и советская общественность лишилась одного из лучших работников. Мы твердо уверены, что советские этнографы, желающие почтить память покойного, приложат все усилия для того, чтобы довести дело его жизни до конца, идя по пути живой связи научной работы с социалистическим строительством так же как Б. М., отдавший свою жизнь великому делу культурной революции.

Помещая эту краткую заметку в номере, составленном еще при непосредственном участии покойного, редакция рассчитывает в ближайшем выпуске журнала поместить очерк жизни и работы покойного Б. М.

РЕАЛИЗМ ПРИМИТИВНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ[1]

(К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ РЕЛИГИИ)

П. Преображенский

«Для нас нет науки об языке без признания актуальности проблемы о происхождении языка, более того, нет и не может быть речи о каком-либо научном методе, когда исследователь осознает себя работающим вне света, бросаемого на каждую мелочь, на каждый штрих структуры звуковой речи, ее так называемых общих мест или так называемых особенностей, если не правильным решением, то хотя бы правильной постановкой проблемы об языке»,[2] — в этих словах Н. Я. Марра, если даже воздержаться от суждения о конкретной правильности тех или иных утверждений яфетической теории о происхождении языка, содержится одно методологическое положение чрезвычайной важности.

Нет никакого сомнения, что раскрытие таких проблем, как происхождение языка, религии, семьи, во всей их конкретности, наталкивается на ряд существенных трудностей, обусловленных, главным образом, состоянием самого материала, на котором может базироваться суждение исследователя. Все эти проблемы составляют части одной, более крупной, проблемы о так называемой «первобытности» вообще. Время, когда «первобытность» человеческого общества была чем-то более или менее определенным, более или менее конкретизированным для исследователя, давно прошло. И может быть именно то обстоятельство, что эта «первобытность» погрузилась в туманную дымку и заставила исследователей, сделавших своим девизом точность и обоснованность своей работы, в лучшем случае отказаться от постановки проблем о «происхождении», а в методологическом отношении — прямо возгласить, что сама трактовка таких вопросов совершает непременный прыжок из царства науки в царство псевдо-научной метафизики. Утверждения последнего типа, хотя они и делаются во имя точности и позитивности научного анализа, заключают в себе, правда, очень скрытый, но чрезвычайно важный методологический промах. Дело в том, что

---

[1] Печатается в порядке обсуждения.

[2] Н. Я. Марр, С. М. Доброгаев, Я. П. Лоя. Языковедение и материализм. Л., 1929, стр. 4.

выяснение тех конкретных социальных сил, которые действуют при возникновении определенного общественного института, раскрывает природу этого института и, возможно, его конечную судьбу. Эти формующие данный институт социальные силы воздействуют на него и в его дальнейшем развитии. Таким образом, всякий исследователь, изучающий функционирование какого-либо общественного института и дающий каузальное объяснение его эволюции, уже тем самым имеет про запас в своем ученом инвентаре, может быть, и смутное, но все же объяснение самого начального звена этой эволюции.

Чисто феноменалистическое и формальное объяснение или изучение каких бы то ни было социальных явлений есть, с одной стороны, методологическая утопия, а, с другой, иногда просто стремление канонизировать данное явление на подобие платоновской идеи, признать его извечным, а потому и изучать его только «in statu» без прибавления этого сомнительного словечка «nascendi». Если рассматривать генетику этой научной осторожности, можно притти к несколько парадоксальному выводу, что это есть упрощенная, принявшая очень непритязательный «штатский» вид, форма богословского откровения. Можно пойти и несколько дальше и доказать, что методологическая необходимость иметь представление о начале социального института, связана с такой же методологической необходимостью иметь представление об его предполагаемом конце, так как прекращение действий тех социальных сил, которые вызвали данный институт к жизни, оставит его лишь в качестве жалкого и нежизнеспособного рудимента. Боязнь исследователя перед всякого рода «предсказаниями», перед определением будущего данного института, обычно объясняемая даже не монтэневским — «Que sais-je?», а максималистскими требованиями, предъявляемыми к точности метода, и стремлением к чистому феноменализму в области науки, есть настоящая канонизация «социального явления», а иногда даже само по себе «социальное явление» с определенным, хотя не всегда ясно осознанным, классовым смыслом.

Значение всего сказанного достаточно ясно — фиксированное представление о начале и конце изучаемых общественных институтов, должно уже с чисто методологической точки зрения входить в состав научной дисциплины — будь это история религии, семьи или языка. Пусть такое представление о происхождении какого-либо из названных институтов будет не совсем точно во всех своих конкретных деталях — при правильной постановке вопроса и продолжающемся углублении конкретного исследования, достигнутый результат окажет свое оплодотворяющее влияние и на изучение данного института во всей конкретности его исторического развития, и на конечное его значение в истории человеческого общества. Только при этом условии каждый общественный институт сможет получить свою философскую оценку и тем самым историческое исследование сможет быть увязано с основными проблемами настоящего, если только рассматривать

это настоящее как синтез всех исторических факторов, его составляющих. Известный тезис Маркса о Фейербахе — «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»[1] — имеет свою полную значимость только при выполнении уже указанных методологических постулатов. В противном случае всякая научная дисциплина неизбежно упирается в тупик жизненной непригодности, становясь излишней ненужностью как раз в тот момент, когда к ней предъявляется основной вопрос о смысле ее существования, об ее социальной оправданности. А без этой последней становится сомнительным самое право на существование всякой науки о социальной действительности.

Происхождение и развитие религии представляет собой одну из труднейших проблем этнологической науки. Теория религиозного развития, построенная Тэйлором, до настоящего времени была, вне всякого сомнения, наиболее логической и блестящей попыткой построения схемы религиозного развития, которая дала бы ключ ко всем формам религиозных верований. Но за ее внутренней логичностью и внешним блеском скрывался целый ряд уязвимых пунктов, делающих довольно трудным принятие этой теории в ее целом. Психологически эта теория была основана на уже достаточно известных принципах старой психологии с ее односторонним интеллектуализмом и ассоциационизмом. Дикарь как «дикарь философ» — таков был миф, созданный знаменитым антропологом. Но первобытный человек был чрезвычайно мало похож на «философа». Его наиболее отличительной чертой было стремление к удовлетворению своих непосредственных импульсов, как голод, жажда и половое влечение, хотя эти импульсы и были общественно оформлены. Всякие теологические и философские умствования появились гораздо позже, как попытки дать объяснение существующим формам первобытного ритуала и магически-религиозного поведения.

С методической точки зрения теория Тэйлора насильственно расчленяла сложное тело социального процесса, занимаясь только одной его стороной и теряя совершенно из вида техническую, экономическую и социальную жизнь раннего общества. Человеческая религия, как социальный феномен, будучи теснейшим образом сплетена с другими явлениями социальной жизни, получила в теории Тэйлора самодовлеющее существование, как особое явление, развивающееся по своим собственным законам. Ткань исторического процесса была безнадежно разорвана.

Однако, современная история и этнология дают большое количество данных, противоречащих анимистической теории даже в ее основных корнях. Во-первых, имеется ряд религиозных явлений, не соответствующих системе анимистических верований, но существование которых подтверждается самым строгим и придирчивым анализом. Можно кратко суммировать все эти вне-анимистические черты ранних форм первобытной религии. На

---

[1] Фридрих Энгельс, Людвиг Фейербах. М., 1928, стр. 84.

первом месте следует поставить существование культа мертвого тела. Этот культ должен быть резко отделен от анимистических форм культа различных видов душ и духов. Может быть, он является наиболее архаической формой религиозных верований, о которых мы имеем твердо засвидетельствованные данные в археологических остатках, восходящих к Мустьерской эпохе палеолитической культуры.

Обряды примитивной магии, так блестяще и ясно характеризованные Фрэзером, хотя они и смешаны с анимизмом в его собственных построениях, также сами по себе не нуждаются в анимистических представлениях. Всякое магическое действие, направляемое или непосредственно на свой объект, или при посредстве магической субстанции, как знаменитая «Мана», по существу стоит совершенно вне анимистического мира. И, наконец, раннее появление так называемых «все-отцов» или «культурных героев» в ранних религиозных верованиях совершенно несомненно после работ Лэнга, Прейса и патера Шмидта. Все эти формы раннего религиозного развития являются «вне-анимистическими» и, по всей вероятности, принадлежат к более ранним слоям религиозного творчества, чем анимистические представления и формы культа. Теория, исключающая этот ряд фактов, не выдерживает критики. Как раз это и справедливо относительно анимизма.

Пожалуй, наиболее решительным аргументом против теории Тэйлора является крайняя расплывчатость и неясность ее центральных и наиболее важных понятий, как душа и дух. Каждое понятие, употребляемое в научной теории, должно быть ясно и точно формулировано. Но совершенно ясно, что существует глубокая пропасть между европейским представлением о душе или духе и представлениями, воплощенными в австралийской чуринге или «телесной душе», недавно сформулированным Вундтом. Если мы попытаемся расширить понятие «душа» так, чтобы покрыть все различные представления о человеческом двойнике в человеческих обществах, от краеугольного камня тэйлоровской теории ничего не останется. Следовательно, нужно строго и ясно различать анимистическую теорию религиозного развития и картину анимистического мира. Совершенно невозможно отрицать существование анимистических верований и действий, но не следует смешивать двух различных вещей: «серой» теории и бурно расцветших анимистических представлений в человеческой религии.

Следует отметить и общую тенденцию теории Тэйлора. Ее основной смысл заключается в выведении религиозных явлений во всей их сложности и многообразии из одного только материального источника — из определенных психологических состояний человека, как сон, галлюцинация, экстаз. Формально это есть тенденция, врожденная человеческому или, скорее, европейскому уму XIX века и состоящая в стремлении представить происхождение каждого учреждения из одной только первичной ячейки, т. е. моногенетически и однолинейно. Эта тенденция, упростить исторически опыт человечества, понятна сама по себе, но она не всегда зна-

чима для целей научного исследования. Нельзя отрицать необходимость такого систематического упрощения; может быть, человеческая наука сама есть не что иное, как систематизированные результаты таких упрощений, но у Тэйлора это приводит к парадоксальному выводу, что религиозная жизнь человека во всей ее сложности и разнообразии есть лишь великий сон, снившийся человечеству в течение многих веков.

Может быть самая тонкая характеристика анимистической теории была сделана в этом отношении Дюркгеймом. «Анимистическая теория, говорит французский социолог, влечет сверх того одно следствие, которое является и ее лучшим опровержением. Если бы она была истинной, следовало бы допустить, что религиозные верования являются лишь галлюцинаторными представлениями без всякого объективного основания»[1]. Разумеется, Дюркгейм вовсе не хочет сказать, что религиозным верованиям, как таковым, присущ элемент реальной истинности. Его мысль гораздо более глубока и своеобразна — ведь, основное понятие тэйлоровской теории, двойник или душа, конструируется только из неопределенных образов, наполняющих человеческий сон, без всякого отношения к каким бы то ни было обстоятельствам социальной жизни. А именно эти последние и разумеются Дюркгеймом, когда он говорит об «объективном основании» религиозного мышления. Поэтому самая точка отправления анимистической теории либо анти-исторична, либо вне-исторична. Именно в этом смысле другой представитель французской социологической школы Леви-Брюль, приписывает Тэйлору и его последователям «веру в идентичность человеческого духа, всегда подобного себе с логической точки зрения, во все времена и во всех местах.[2] Нет никакого сомнения, что Леви-Брюль очень точно формулирует в данных словах первородный грех Тэйлора и его последователей. Анимистическая теория стоит и падает в зависимости от допущения или отвержения этого особенного ее постулата — неизменности основных функций человеческого мышления, причем сами эти функции вне зависимости от каких-либо условий социального окружения вращаются вокруг одного основного стержня — анализа первобытным человеком своей собственной психики. Задача исследователя здесь заранее упрощается — при условии данности основных функций психической жизни человека остается лишь выяснить, какие результаты были ими даны в первобытности человеческого существования.

Однако, ничто не препятствует нам установить множественность материальных форм раннего человеческого культа, выводя религиозный опыт из многих корней, но свести все эти корни к одной формальной причине — а именно к напряженности, существующей между первобытным человеческим обществом и природой, на которой это общество на первых порах

[1] Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1912, p.p. 96 — 97.
[2] Levy-Brühl. Les fonctions mentales dans les societés inférieures. Paris, 1922, p.7.

своего существования паразитирует благодаря младенческому состоянию своей техники, и к напряженности, рождающейся внутри самого общества, когда в нем начинается сегрегация сильнейших и способнейших, выражающаяся в выделении более сильных воинов и охотников, с одной стороны, и более знающих колдунов, с другой. Эта первоначальная сегрегация носит, однако, более физиологический характер — особенно в первом случае, чем характер социального расслоения и прерывна по своей социальной значимости, не отливаясь в сколько-нибудь определенные формы. Все же, несмотря на свою прерывность и физиологичность, она дает первобытному человеку один из кардинальных мотивов его мифологии — персональность и конкретность ответа на вопрос о причинах сущего.

Секрет появления первых религиозных представлений заключается в характере производительных сил в примитивном человеческом обществе. Крайняя неразвитость первобытной техники, находящая свое выражение в чрезвычайной паразитарности первобытного хозяйства, приводила к тому, что воспроизводство в начале развития человеческой культуры постоянно колебалось между двумя полюсами — простым воспроизводством и недопроизводством или, иначе говоря, первобытное общество находилось в состоянии постоянной напряженности с окружающей его природой. Эта постоянная напряженность между обществом и природой давала в начале достаточный психологический базис для попыток восполнить недостаточность ранней техники идеологическим путем через обильное применение магических приемов в трудовых процессах. В то же время изменение количества населения в наиболее примитивной общественно-экономической формации, при специфическом способе производства последней, т. е., крайней его первобытности, сравнительно мало зависело от развития производительных сил по их неразвитости, тем самым приближаясь до некоторой степени к существующему только для растений и животных абстрактному закону населения, и поэтому средства производства менее определяли собой рабочие силы, чем в более развитых общественно-экономических формациях. Вследствие этого уменьшение числа живых работников в первобытной орде резко нарушало, и в невыгодную сторону, шансы простого воспроизводства, и смерть одного из сочленов орды вызывала целый ряд психологических реакций на его вещественные останки, выливаясь в специфические формы культа мертвого тела с амбивалентной психологической окраской этого культа. Таким образом, и первобытная магия, и культ мертвого тела возникли на совершенно сродной почве — техническом примитиве и уменьшении количества рабочих рук. Первобытный человек пытался сохранить экономические возможности, придумывая религиозные фикции. Несколько особняком стоит появление третьего типа примитивной религиозности — культа всеотца и культурного героя. Если в первых двух формах ранних религиозных образований выразились напряженности между обществом и природой, состоящие в необходимости постоянного разряжения напряжен-

ности между последними, то в этом религиозном формообразовании находила свое разрешение чисто социальная напряженность, возникшая с выделением первых индивидуальностей в первобытном обществе — удачливых охотников и известных колдунов. Появление этих искусников, разрывавшее старинную гомогенность человеческой орды, давало готовый шаблон для ответа на вопрос о происхождении природного и общественного космоса, а такой вопрос мог появиться при любом соприкосновении двух ранних обществ, а тем более при скрещении их культур. В сущности говоря, создание такого персонального мифа о творении мира и общественных институтов как бы закрепляло их существование и было своеобразным общественным самоутверждением, возможным для бесклассового общества, где последнее чувствовало себя единой сущностью или было тем, что Т е н н и с называет непереводимым термином Gemeinschaft. Формально и этот третий тип ранне-религиозных формообразований может быть сближен с первыми двумя — в первых двух случаях общество утверждает себя по отношению к природе, хотя бы в форме простого воспроизводства, а в последнем утверждает себя совместно с окружающей его природой, как нечто установившееся с незапамятных времен. И в том и в другом случае, общество как широкая система взаимодействующих людей, обнимающая все длительные их взаимодействия и опирающаяся на их трудовую связь, проявляет свою пластичность, пытаясь закрепить свое существование как экономической организации, путем магико-религиозных и мифологических фикций. Неустойчивость и паразитарность первобытной человеческой организации и служит благодарной почвой для появления магико-религиозных представлений. Именно в начале своего существования, человечество всего менее находилось в царстве свободы и всего более в царстве необходимости, и эта необходимость влекла человека в область религиозных представлений и образов.

Психологические реакции человеческой группы на эти напряженности были весьма реалистического характера и выражались в весьма реалистических формах. Под реализмом или, может быть, еще правильнее «конкретизмом» первобытных религиозных представлений здесь разумеется их крайняя конкретность и материальность. Для того, чтобы мыслить душу или двойника тэйлоровской теории, безличную магическую силу подобную «*мане*», «*оренде*» или «*вакондс*» или объект магического действия, имеющий лишь условное сходство с изображаемым им предметом, всегда требуется большая или меньшая доля абстракции, как бы ни была эта абстракция направлена. Все равно, как по яфетической теории нечто вполне конкретное, как «рука», предшествует в семантическом отношении «духу — душе» или как в формуле дологического мышления, сконструированной Л е в и - Б р ю л е м, одной из основных черт является конкретность, так и в процессе эволюции религиозных форм вполне непосредственные и реальные представления идут впереди всяческой схематики и символики. Таким образом,

религиозное творчество развивается в некоторых отношениях аналогично развитию искусства и науки. Принципиальная разница заключается лишь в том, что научная абстракция основывается на реальных связях предметов, а религиозная — на фантастических и воображаемых. Но одинаково в каждом из этих процессов необходима известная затрата психической энергии на известную переработку окружающей действительности, на ее систематизирование под известным углом зрения. Несомненно, что как раз такое развитие какого бы то ни было абстрагирования менее всего свойственно тому несколько условному состоянию «первобытности», конструированием которого занимается этнологическая часть истории. Конечно, в такой конструкции всегда останется некоторый элемент проблематичности, но вопрос идет не о полной и конкретной картине воссоздаваемой «первобытности», а об основных социологических линиях, и вряд ли можно оспаривать вполне законную мысль о постепенной эволюции абстрагирующих способностей даже у убогого существа, к которому наука с самого начала его существования, как вида, приложила несколько претенциозное название «homo sapiens».

Можно начать анализ раннейших реалистических форм человеческого религиозного опыта с культа мертвого тела, как простейшего примера первобытного религиозного реализма. Следы этого старинного и любопытнейшего культа возможно проследить со времени палеолита до эпохи строителей пирамид и до почитания мощей святых в римско-католической и греко-православной церкви. При всем разнообразии этого древнего культа, само человеческое тело в его грубой реальности или конкретности служит объектом магико-религиозного ритуала.

Некоторые обряды этого культа очень прозрачны по своему значению — таковы окрашивание трупа или его костей, различные уродования мертвого тела, некоторые виды каннибализма и своеобразные обряды, имеющие своей целью присвоить себе и, следовательно, сохранить для группы ценные свойства покойника. Все эти действия говорят об определенной амбивалентности поведения живущих по отношению к мертвым. Здесь есть наличие неопределенного страха перед таинственными процессами, происходящими в мертвом теле, своего рода благоговение перед технической ловкостью, которой обладал умерший член группы, и желание сохранить ее в распоряжении группы. Все эти чувства в конечном счете являются выражением определенной силы социального сцепления, существующего в примитивном человеческом обществе. Общественное воспроизводство нарушается и общественная реакция группы находит свою адэкватную форму в культовом отношении к смертным останкам ее умершего члена. Любопытно отметить, что распространенность анимистических взглядов ведет к ошибочному толкованию некоторых культовых форм, относящихся к культу мертвецов. Такие действия, как устройство пролома в стене для выноса тела вместо того, чтобы выносить его через дверь, или постройка забора вокруг могилы

толковались всегда, как способ предупредить возвращение души или духа. Эти толкования слишком натянуты и гораздо вероятнее, что объектом всех этих обрядов первоначально являлись не душа или дух умершего, но само мертвое тело последнего. Многие толкования подобного рода, сделанные выдающимися этнологами, требуют тщательного пересмотра, и возможным результатом этого пересмотра будет отнесение многих действий, связанных с культом мертвых, к культу человеческого тела, а не к культу душ или духов. Может быть, все наиболее древние обряды подобного рода относятся к первому.

Хорошим примером таких насильственных и натянутых интерпретаций может служить толкование Фрэзером обрядов австралийцев, живущих по рекам Герберт и Линд. В одном случае у тела умершего ломаются ноги, в животе, плечах, легких проделываются отверстия, заполняющиеся камнями, в других у трупа отрезается голова, поджаривается на костре и затем дробится на мелкие куски.[1] Для Фрэзера все эти действия служат доказательством того, что австралийцы всячески препятствуют возвращению «духов» к живым. Однако, единственным мотивом к такому истолкованию австралийского погребального ритуала может быть только предварительная анимистическая установка самого исследования. Совершенно несомненно, что движущим мотивом для подобных действий может служить только страх перед самим мертвым телом и нежелание группы, чтобы претворившийся в таинственное и непонятное для нее состояние ее бывший сочлен вернулся к ней. Чрезвычайно широко распространенный, почти универсальный обычай выносить умершего не через дверь, а через искусственно сделанное отверстие в стене, также интерпретируется исключительно в пользу анимистической теории, хотя в некоторых случаях сам его источник противоречит такому толкованию. Черемисский обычай выносить труп через отверстие, искусственно сделанное в северной стене, чтобы воспрепятствовать мертвому человеку — «asyren» — вернуться, вовсе не требует анимистической интерпретации, равно как подобная интерпретация является лишь привнесенной в обычай индейцев северо-западной Боливии немедленно перемещать дверь на противоположную сторону жилища, «чтобы умерший не мог ее найти.[2] Вообще, теоретическая установка Фрэзера на анимизм и магию в значительной степени мешает ему внести достаточно точный анализ в огромную массу этнографического материала, которым он оперирует, и этот тяжелый вес его эрудиции поэтому иногда теряет свою монументальную убедительность в глазах исследователя-аналитика. Конечно, подобные обычаи могли сохраниться и при начавшемся расцвете анимистических представлений, но последние, повидимому, привились в данном случае на гораздо более древний ствол верований,

[1] Frazer. The belief in immortality and the worship of the dead. L., 1913, v. I, p. 152 — 153.

[2] Frazer. Ibid., p. 452 — 462.

непосредственно относившихся лишь к культу мертвого тела, как таковому.

Экономическая напряженность между общественно обусловленными нуждами человека и окружающей его природой проявляется в магической деятельности первобытного общества. Низкий уровень развития средств производства не дает человеку, на ранних ступенях развития культуры, уверенности в успешном проведении необходимых для него производственных процессов. И происходящая отсюда неуверенность служит психологическим базисом для развития магического ритуала. Говоря о населении Тробриандовых островов, Малиновский замечает, что их основная экономическая деятельность—садовая культура и рыболовство—наполнены магическими приемами именно потому, что здесь в значительной степени господствует случай и счастье, и по этой последней причине магический обряд вовсе не является для тробрианца каким-то привеском к его хозяйственной деятельности, но реальной силой. [1] Точно так же и сельскохозяйственная деятельность маори полна магического содержания. Весь цикл развития определенного растения сопровождается соответствующим циклом магических обрядов. Таблицы магических церемоний маори, сконструированные Ферсом, ясно показывают, что магия расцветает как раз там, где туземец не может расчитывать на свои знания и технику, а имеет дело с неподдающимися его контролю факторами. [2] Еще рельефнее выступает эта черта магических действий в некоторых особенностях хозяйственной деятельности тех же тробрианцев. Культура ямса и таро, ловля акул, постройка лодки, церемониальный обмен Kula, художественная резьба по кости и твердому дереву обставлены сложным магическим ритуалом, но культура бананов, кокоса, мангового и хлебного дерева, постройка дома, простая резьба по дереву не имеют никакого магического сопровождения. [3] Одним словом, как только человек технически уверен в себе, он перестает испытывать психологический гнет от своей технической неуверенности и противодействия независящих от него природных сил, и магический ритуал отмирает. Можно сказать, что магия есть огромная тень, которую бросает крошечный карлик — человеческая техника в своем младенчестве, и, чем больше карлик становится великаном и подчиняет себе противостоящую ему природу, так эта тень уменьшается в своих размерах. Именно поэтому так консервативен аграрный культ — в земледелии противостоящая обществу природа сравнительно менее всего подчиняется технике.

Невозможно говорить о различных формах магии, не упоминая теории Фрэзера о первобытной магии и религии. Отметим с самого начала, что теория знаменитого английского этнолога слишком упрощена, чтобы слу-

---

[1] Malinowski. Argonauts of the Western Pacific. L., 1922, p. 394 — 395.
[2] Firth. Primitive economics of the New Zealand Maori. L., 1929, p. 257 — 259.
[3] Malinowski. Myth in primitive psychology. L., 1926, p. 108 — 111.

жить целям настоящего исследования. Теория Фрэзера — типичный образчик эволюционистской теории, но, странным образом, как раз эволюция и отсутствует в его классификации магических действий, — все виды магии смешаны у него воедино. Но без сомнения некоторые типы магической деятельности являются более ранними, другие более поздними. Именно анализ на конкретизм может помочь классификации различных форм магических действований. Объект всякого магического действия может носить двоякий характер: во-первых, им может быть реалистическая имитация некоторых лиц, животных, растений, или неодушевленных предметов, или реальная их часть, и, во-вторых, этот объект может представлять собой только их схему или символ. Поэтому мы можем классифицировать различные виды магии следующим образом: реалистические ее формы, а затем схематические или символические. Магический схематизм или символизм без сомнения является позднейшим видом магической деятельности. Не следует думать, что переход от магического реализма к символизму был очень резок: как всегда, существовали переходные формы, полусимволические и полуреалистические, и во многих случаях этот переход зависел просто от материала, употребляемого при магических обрядах. Сделать кенгуру из камня было трудным предприятием для австралийца арунта, и поэтому кусок серого песчаника с большой долей символизма обозначал кенгуру при их «мбанбиума» или «интихиума». Преобладание реалистических форм магической деятельности в ранние этапы человеческой культуры является фактом несомненным, и в некоторых случаях можно проследить их возможное происхождение из различных видов примитивной охоты.

После трудов Фрэзера можно смело говорить именно об Австралии, как о классической стране магического ритуала: «...Среди туземцев Австралии, самых грубых дикарей, о которых мы имеем точные сведения, магия употребляется повсеместно. Грубо говоря, все люди в Австралии колдуны, каждый считает, что он может повлиять на своих соплеменников или на жизнь природы посредством симпатической магии», утверждает Фрэзер, в то же время дополняя свою мысль характеристикой магии, как системы еще более универсальной, чем сама католическая церковь, так как магия имеет еще более прав на гордый девиз — «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus». [1] Вполне понятно, почему Фрэзер, с особенным тщанием останавливается именно на австралийской, или, еще точнее, на центрально-австралийской магии. Ведь именно центрально-австралийское плато поставило человека в особо трудные условия существования. Самая последняя работа известного автраловеда Спенсера ярко подчеркивает связь этой тяжести центрально-австралийского существования с пышным расцветом магического церемониала. «...Хотя его жизнь есть одна постоянная борьба против неблагоприятных условий, у него нет никакого желания

[1] Frazer. The magic art and the evolution of kings. L., 1922, v. I, p. 234, 236.

покинуть страну, которую обитали его предки, как бы несчастна и пустынна она ни была. Каждая естественная черта ассоциируется в его уме с каким-либо предком, который не только странствовал по стране, но действительно сотворил песчаные холмы, скалы и деревья, существующие в настоящее время — и вдали от них он был бы несчастен». [1] Здесь с особой яркостью сказывается напряжение, существующее между экономическими нуждами центрально-австралийской орды и враждебностью окружающей человека природы. Недостаточность естественных благ восполнена человеческой фантастикой, которая якобы способна восполнить неприглядность центрально-австралийских пустынных степей.

Основная направленность магической эволюции состоит в замене реальных объектов магической деятельности более или менее схематическими или символическими формами этих объектов. Возможно даже фиксировать хронологически появление и буйный рост схематизма или символизма в эволюции человеческой культуры. Переход от палеолита к неолиту отмечен упадком реализма в искусстве и появлением несколько бедного, хотя в формальном отношении плодотворного, схематизма. Более чем возможно, что эта революция в искусстве свершилась параллельно с ростом символизма в магии и религии. Это явилось необходимым следствием изменений в хозяйственной деятельности человека — начала земледелия и скотоводства. Здесь мы должны поставить один важный вопрос — не явилось ли понятие человеческой души своего рода символическим объектом, заменившим самого человека. Если ответить утвердительно, то не будет особых трудностей классифицировать все различные и многообразные формы, в которых выражалась идея человеческой души в обществах различных формаций и привести их к одному знаменателю — «душа» есть символический двойник человека, имеющий свою исходную точку в необходимости представить человека, как объект магического воздействия.

Третий пункт, обращающий на себя внимание при попытке доказать реализм ранних форм человеческой религии, есть представление о «все-отцах» или «культурных героях», встречающееся в так называемых диких обществах. В нем нет ничего анимистического. Все образы этих «все-отцов» совершенно материальны и реальны — во многих случаях это лишь особые люди, наделенные гигантскими размерами и сверхчеловеческими магическими возможностями. Может быть, все эти образы созданы по одному образцу, встречающемуся в раннем человеческом обществе.

С началом большей специализации — в охотничьей и магической деятельности, раннее человеческое общество подвергается процессу социальной сегрегации и дифференциации. Влияние искусных охотников-воинов и колдунов на остальных членов общины растет. Рост этого влияния сопровождался важными последствиями в ранней религиозной мифологической

---

[1] Spencer. Wanderings in wild Australia. L., 1928, v. I, p. 167.

мысли. Л е в и-Б р ю л ь очень остроумно и верно заметил, что первобытный человек имеет представление только о непосредственном и личном причинении. Человек как животное, делающее орудия, всегда считает себя творцом вещей, сделанных его рукой. Так поступает и колдун, считающий себя создателем определенных магических результатов. Поэтому действие всякой естественной причины мыслится персонально, и ответ на вопрос о происхождении явлений природы или существующих социальных институтов будет иметь «личный» характер. Единственная трудность возникает при попытке определить, когда такой вопрос мог быть поставлен. Но все существующие человеческие общества являются продуктами культурного скрещивания или столкновения различных этнических групп, и не существует такого общества, которое не было бы в контакте с другими. Возможным следствием такого контакта была не только миграция определенных учреждений или идей, но изменение психологического habitus'а человеческих групп, вступивших в мирное или враждебное соприкосновение. В этом последнем смысле можно говорить даже о культурном оплодотворении, следуя формуле Ф р о б е н и у с а. Одним из следствий этого контакта была постановка вопроса о происхождении всех существующих предметов, как физического мира, окружающего группу, так и социальных учреждений последней. Поставить этот вопрос, — значило ответить на него соответственно первобытному пониманию принципа причинности. Этот ответ в его простейшем виде сводился к тому, что окружающая природа и общественные учреждения созданы творцом, подобным человеку, в некоторых случаях с животными атрибутами, только обладающим сверхестественной физической и магической силой. В изолированной человеческой группе не было мотивов, побуждающих преступить нормы социального порядка и обычного права, бывшими естественными и неизменными в самом строгом смысле этого слова. Теперь, после контакта с другой группой, или группами иной культуры, появляется стремление к изменению старого порядка вещей. Протест против новшеств облекается в социальную санкцию, иногда в прямое запрещение. Первобытный творец получает качества не только законодателя, но иногда даже и карателя. После создания социального порядка, в котором смешиваются элементы старого или нового, и его окончательного установления, эта фигура творца и законодателя теряет свою старую жизненность и живет в специфическом отдалении, как многие примитивные «творцы». Характерно, что древний способ человеческого мышления не представлял этого творца абсолютным. Последний не творил свой мир из ничего, но создавал его из существующего материала, подобно библейскому Иегове при создании первого человека. Одним словом, все творческие процессы происходили подобно созданию вещи или получению магических результатов искусным производителем или колдуном. Эта первобытная канонизация или обожествление могущественного мага или колдуна может иметь некоторое подтверждение в одном из положений яфетической теории. Развитие

речевой культуры началось, по Н. Я. Марру, с перевода «звуковых символов магического значения, находившихся в распоряжении руководящей группы примитивной общественности, на рельсы все более расширенного использования в быту» [1], а сама потребность в звуковой речи возникла «когда в связи с магией выработалась социальная группировка с таинственными магическими действиями в плясках, песнях и играх, где в процессе мирного выкрикивания стали выделяться артикулированные звучания, членораздельные комплексы будущих отдельных звуков, слова-символы магического значения». [2] Таким образом, если принять весьма вероятные предположения Н. Я. Марра, что речевая артикуляция началась в зависимости от ритма, пляски и песни, окажется, что творцом первослов был первобытный маг или колдун. Если же вспомнить значение слова в магическом ритуале и чрезвычайно большое количество различного рода магических функций, связанных с человеческой речью, то для нас станет ясным, какое могущественное орудие получила в свои руки группа примитивных колдунов, бывших одно время чуть ли не монополистами звуковой речи. Естественно, что их социальный вес благодаря этому значительно повышался и им легко могли быть приписаны функции первых устроителей физического и социального порядка. Творцы первых артикулированных слов становились творцами окружающей человека природы и человеческих учреждений. Недаром герои австралийских Alchera были не только изобретателями обычаев, но и создателями связанного с их мифической деятельностью австралийского ландшафта. Как мы видели, идея первобытного творца развилась из различных зародышей и имеет более сложный характер по сравнению с идеями первобытной реальной магии и культа мертвого тела; следует, однако, хорошо помнить, что эта идея в своей эмбриональной форме имеет весьма мало общего с монотеизмом «высоких» религий, и все попытки соединить конкретистический монотеизм с «высоко-религиозным», особо характерные для школы патера Шмидта, более чем сомнительны с научной точки зрения. Линия эволюции и здесь значительно более сложна, и простота построения как раз на данном примере вовсе не служит показателем его правильности. Позднейшие «монотеистические» фигуры божественных пантеонов (реально практикующиеся религией, по существу, монотеизма не знают, так как он является плодом жреческо-философской спекуляции) имеют гораздо более анимистическое происхождение, чем думает патер Шмидт, и, лишь в исключительных случаях, анимистическое, по своей генетике, представление об едином боге и боге-творце «высокой» религии могло прикрепиться и в силу старинной традиции к древним формам конкретистических представлений о «все-отцах», которые, кстати ска-

[1] Н. Я. Марр. Актуальные проблемы и очередные задачи яфетической теории. М., 1929, стр. 25.

[2] Н. Я. Марр. Постановка учения об языке в мировом масштабе и абхазский язык. Л., 1928, стр. 11.

зать, никогда не претендовали на свою исключительность. Может быть, наиболее примитивным примером представлений о творцах сущего является традиция австралийских арунта о Numbakulla, существах времен Alchera или древних времен мировторения. Самый термин Numbakulla, по мнению Спенсера обозначает «само-существующий» или «само-происшедший». По одной версии двое таких существ, живших до этого на западном небе, появились в стране арунта, где они нашли несформированные человеческие существа — inapatua, жившие на берегах соленой воды и превратили их в людей, а сами превратились в ящериц. Полусотворенные этими существами первозданные люди-предки создали рельеф местностей, где живут арунта, и ряд церемоний.[1] Здесь сотворение людей, с одной стороны, и сотворение рельефа с церемониями, с другой, как бы разделены между пра-существами и предками, но в самой замечательной традиции о временах Alchera, принадлежащей тотему дикой кошки (Achilpa), дело обстоит несколько иначе. По этой традиции Numbakulla, на этот раз единственный, не только сотворил горы, реки и песчаные холмы, но также дал существование всем видам животных и растений. Он же сотворил чуринги с их хранилищами и, так называемую, «куруну» первого представителя тотема дикой кошки, которая, выйдя из чуринги, дала жизнь этому предку тотемистической группы. В дальнейшем это же пра-существо установило церемонии посвящения, начиная с обрезания и кончая Engwura, великой огненной церемонией тотемной группы.[2] В традиции Achilpa уже нет разделения труда между пра-существом и предками, и значение первого почти что универсально. Рельеф страны, люди, животные, растения и групповой церемониал являются результатом деятельности этой интереснейшей фигуры астралийского мифа. Весьма любопытно своеобразное «вознесение»» этого австралийского творца. Он стал карабкаться вверх по kauwa-auwa, шесту с перекладиной из кости, служащей носовым украшением, предварительно смазав этот шест своей кровью, поднял затем шест за собой и исчез навсегда. Вся эта картина более чем материалистична и не имеет на себе никакого анимистического налета. По всей вероятности все эти Numbakulla являются могущественными представителями магического искусства, лишь проецированными в прошлое. Появление традиций о Numbakullla как бы сковало мифической и религиозной санкцией установившийся общественный порядок наряду с неподвижностью центрально-австралийского ландшафта. Австралийский космос получил религиозное оформление. И совсем не в анимистическом разрезе. Очень трудно определить, в какой степени каждая из этих трех форм развивалась в магико-религиозной жизни данного общества. Всякие усилия проникнуть за эти границы науч-

---

[1] Spencer. Wanderings in wild Australia. L., 1928, v. I, p. 281 sq. Spencer and Gillen. The Arunta. L., 1927, v. I, p. 306 sq.

[2] Spencera and Gillen. Op. cit, v. I, p. 355 — 360.

ного исследования должны завершиться черезчур смелой гипотезой, которая легко может быть разрушена. Конечно, дух научного исследователя и, может быть, даже научного предубеждения не может примириться с этим тройственным происхождением такого института, как религия человечества. Классическая теория религиозного развития, основанная Тэйлором и Спенсером удовлетворяет стремлению человеческого разума к единству и простоте в гораздо более сильной степени. Но это единство тэйлоровской теории было очень поверхностно, и эта поверхностность обрекла здание, воздвигнутое Тэйлором, на конечное разрушение. Только внешний блеск этой истории, глубокая эрудиция ее автора и богатство анимистических элементов в религиозной жизни человечества дала ей столь выдающееся место в истории науки. Но стремление, ко внутреннему единству в научной гипотезе может быть удовлетворено иным путем. Наша гипотеза отправляется от утверждения трех видов примитивного магико-религиозного культа: все эти три вида характеризуются их существенно реалистическими чертами, как и культ мертвого тела, так и первые магические действия и представления о «все-отцах». Несомненно, есть известная гетерогенность в этих элементах ранних верований, но гетерогенность составляет только внешний аспект гипотезы. Ее внутреннее единство обусловливается определением социальных сил, создающих это раннее разнообразие магико-религиозных действий. Человеческая группа стремилась обеспечить свою экономическую независимость и свой социальный статус через посредство магических действий, культа мертвого тела и представления о творце и законодателе, а иногда и карателе. Равновесие между обществом и природой, устойчивость самого человеческого общества, человечество пыталось восстановить идеологическими способами — с помощью религиозной фикции. Говоря как богослов и признавая библейское сказание о потерянном рае, можно сказать, что человек в раю не нуждался в религии, и только потерянный рай подарил ее изгнанному оттуда человечеству.

МЕТОДЫ ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ПРАВА [1]

А. Ладыженский

В первой части настоящей статьи мы разобрали три основных направления, борющихся в современном правоведении при изучении юридических обычаев: эволюционно-натуралистическое, историко-типологическое и социально-экономическое. На материале изучения обычного права кавказских горцев мы старались показать борьбу этих трех основных в своей противоположности друг другу точек зрения, причем как сторонника учения о неизбежности прохождения различными народами, в своем историческом развитии определенных стадий мы называли М. М. Ковалевского. К ним принадлежит и проф. М. Погодин — автор работы «Примитивные формы общественного быта» (Журнал Министерства народного просвещения, № 1, 1901 г. Это направление вызвало возражения против себя, как только оно появилось. Так, вскоре после выхода в свет «Родового быта» М. М. Ковалевского, в Вестнике Европы за 1879 г., в литературном обозрении указывалось, что с мнением М. М. Ковалевского о стадиях развития общества трудно согласиться, так как нормальное развитие предполагает нормальные условия, — а где и когда они существуют? По каким признакам и по какому масштабу можно разыскать и распознать их? Условия, при которых развивались народы, были сходны в одном и различны в другом; сообразно с этим, черты сходства в развитии народов столь же естественны, как и черты различия, — не более и не менее. Говорить об «отклонениях» нельзя ни в том, ни в другом случае, потому что в разнообразии явлений нет ничего нормального, исключительного. Народ, живущий в плодородной долине, развивается иначе, чем народ, живущий в степи.

Торжеством сравнительно исторического метода будет указание всего того, что неизбежно в развитии каждого народа; все остальное будет представляться тогда не отклонением от этого (если можно так выразиться) общего фонда человечества, а только видоизменением или усложнением его. Отношение между чертами сходства и между чертами различия будет отношением не правила к исключению, а — единообразной темы к бесконечно разнообразным ее вариациям.

---

[1] См. журн. «Этнография», кн. VII, № 1, 1929.

Если представителем сравнительно-исторической точки зрения в литературе об обычном праве вообще и в литературе об обычном праве кавказских горцев в частности был М. М. Ковалевский, то национально типологическую точку зрения защищал в указанной области Пфафф в известной своей работе «Народное право осетин» (Сборник сведений о кавказских горцах, т. 1 и 2). Так, напр., на стр. 177 названного издания он пишет: «У коренных осетин сын почти всегда остается жить при отце и всю жизнь беспрекословно подчиняется ему и всем старшим в роде; это — учреждение чисто семитическое. Осетины — народ патриархальный по преимуществу. По коренному осетинскому обычаю брат обязан жениться на вдове умершего брата; это — так называемый левиратный брак, — учреждение, как известно, свойственное только семитам.»

Подобные доводы могут быть в настоящее время приведены только нарочно, чтобы дискредитировать национально-юридическую точку зрения, выдвинутую еще в начале XIX в. Пухтой, Савиньи и др. представителями так называемой исторической школы в правоведении. Как совершенно правильно указал А. Кодзаев — «Жизнь родителей сообща с детьми составляет общую черту народов, в быту которых задержалась так называемая семейная община. То же самое можно сказать и относительно левиратного брака, в котором Пфафф видел доказательство семитизма осетин. По свидетельству этнографов и историков он свойственен многим народам в эпоху их перехода от семейной полиандрии к индивидуальному браку». [1]

Но из сказанного против национально-юридической точки зрения отнюдь не следует, будто правовые институты разных народов совершенно не связаны с национальным характером. Мы хотим только подчеркнуть, что нельзя этот последний класть во главу угла и рассматривать как самодовлеющую основную причину. Ведь и сам национальный характер меняется под влиянием различных условий жизни. Этнографическую, так называемую народную психологию, как не объяснительную (не экспликативную), а типологическую науку, мы отнюдь не отвергаем. [2]

В первой части данной работы мы подчеркнули, что в прежних исследованиях недостаточно развита была экономическая сторона вопроса и что старались объяснять заимствованиями то, что вытекало, очевидно, из чисто хозяйственного расчета. Как на пример, мы указывали на объяснения М. М. Ковалевским обычая селить зятя в доме родителей единственной дочери заимствованием из законодательства Мехитара Гоша из Армении. Мы указывали, что хозяйственная выгода такого поселения настолько очевидна, а знакомство кабардинцев с армянским законодательством настолько мало вероятно, что нет никакой нужды прибегать к теории заимствования, ибо всякий мало-мальски хозяйственный горец, без каких-

---

[1] А. Кодзаев. Древние осетины и Осетия, ВЛК, стр. 4, 1903.

[2] Г. Г. Шпет. Введение в этническую психологию, изд. ГАХН, стр. 1 — 107.

либо армянских законодателей, легко видит нецелесообразность оставить хозяйство без молодых рук, а единственную дочь поселить в чужом дворе, где и без нее есть работницы. Далее я указывал, что нет никакой надобности объяснять пережитками матриархата обычай молодых женщин рожать в первый раз не у себя дома, а у своей матери, что гораздо проще объяснить этот обычай не пережитками матриархата, а стремлением неопытной роженицы получить помощь от своей матери — «бабки». Эти доводы, развитые мной между прочим и в моей немецкой статье, [1] вызвали возражения со стороны известного исследователя кавказских языков, автора ряда работ о горских обычаях и издателя «Caucasica», мюнхенского профессора Адольфа Дирра. Названный ученый указывает, что хозяйственная целесообразность ясна была и Мехитару Гошу и потому ссылка на нее отнюдь не опровергает теории заимствования. Но ведь объяснение заимствования основано в данном случае, как это часто бывает с теориями сторонников сравнительно исторической точки зрения, на простом сходстве обычаев. Я же указывал, что сходство это гораздо проще объясняется общностью хозяйственных расчетов, и заимствование здесь очень мало вероятно. Против моего объяснения обычая рожать первенца в доме бабушки — матери роженицы — не пережитками матриархата, а необходимостью искать помощь от близкого и опытного человека, проф. Дирр указывает: — почему же в таком случае не позвать мать к себе в дом, а непременно итти к ней? Такой вопрос показывает, что проф. Дирр совершенно незнаком с бытом горцев. Мать-старуха — «эвзин» по-осетински — является распорядительницей всей женской работой в доме. Кавказская старая женщина очень влиятельна у себя в доме, и она не может отлучиться из своего хозяйства; и она будет чувствовать «не по себе» в чужом доме, где распоряжается ведь не ее молодая дочь-роженица, а мать мужа этой последней. Поэтому, естественно, что она не идет в дом свекрови, а берет дочь к себе.

Но, подчеркивая недооценку практического бытового и, в особенности, хозяйственного момента при объяснении обычного права вообще и обычного права кавказских горцев в частности, мы в то же время должны предупредить от стремления, довольно теперь распространенного, объяснять все непосредственно экономическими причинами. Так, например, мы указывали, [2] что кровную месть нельзя вывести из стремления получить эквивалент, как это делает, например, т. Пашуканис в своей известной работе о марксистской теории права. [3] Еще Грабовский в своей

---

[1] Das Familiengenohnheitsrecht der Tscherkessen — Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Band XLY, 1929.

[2] Очерки социальной эмбриологии. — Внутриродовое и международное право кавказских горцев. Записки Сев.-Кавказ. горского научно-исслед. ин-та, стр. 178 и след., 1929.

[3] Общая теория права и марксизм, стр. 147—148, М. 1924.

работе, вышедшей в 1876 г., писал: «Все обычаи ингушей направлены на получение потерпевшим материального вознаграждения» (стр. 9 и стр. 73). А проф. Дирр, в обстоятельной своей статье — Aus dem Gewohnhetrecht der kaukazischen Bergvolker,[1] тоже настаивает на теории эквивалента. Стремление получить компенсацию за причиненный вред, конечно, совершенно естественно и часто имеет место. Но кроме него кровная месть вызывается и рядом других причин. Дело в том, что часто она возникает за действия, которые никакого имущественного вреда не причиняют. Например, наиболее жестокую вражду вызывают плевки на семейную цепь, представляющую собой как бы символ родового единства и играющую роль чего-то, подобного знамени полка, в отношении почтения к себе и обозначения чести и единства рода. Так же точно жестокое мщение вызывает, если на могиле предка зарежут собаку. За нанесение материального вреда можно получить выкуп, а за убитую собаку на могиле предка или за оскорбление родовой цепи мировой выкуп принять считается верхом позора. Кровная месть есть прежде всего террор по отношению к враждебным родам, и ее задачей является не столько получить эквивалент, сколько проучить противника и запугать его, дабы ему не повадно было впредь совершать подобные действия. Имеется в кровной мести и чисто инстинктивное стремление к мщению без всякого строгого расчета. Есть здесь и мистический момент, — сознание исполнения священной обязанности пред убитым и искупление его крови, чтобы он не мучился на том свете. Словом, это явление очень сложное и, как большинство общественных явлений, вызвано непосредственно многими причинами. Но мы не будем на этом подробно здесь останавливаться, так как о кровной мести много говорили в статье «Очерки социальной эмбриологии».

Итак, мы видели, что новейшие социологические учения отвергают, воспринятую по аналогии с данными биологии, теорию, что общество подобно организму проходит строго определенные стадии развития. Так же точно отвергается, взятое из физического естествознания, учение о механической причинности в социальных отношениях. Здесь причинность диалектическая. В отличие от явлений физических, — в общественных явлениях causa non aequat effectum — причина не равна следствию. Здесь творческая взаимозависимость различных факторов. Если, например, в механике можно утверждать, что сила движения тела, находившегося до того в покое и получившего толчок от другого тела, равна силе этого удара, минус трение, то ничего подобного нельзя сказать об общественных явлениях. Здесь причина и следствие совершенно не эквивалентны. [2] В них часто совершенно невозможно ни во времени, ни в пространстве отделить причину от следствия. Возьмем для пояснения этой мысли один из самых простых законов полити-

[1] Zeitschrift für vergleichende Rectswisseneschaft, Bd. 41, 1925.

[2] См. об этом нашу статью — Normen und Naturgesetze. Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts. 1926 — 27.

ческой экономии: цена товара при свободной торговле прямо пропорциональна спросу и обратно пропорциональна предложению. Но, с другой стороны, спрос обратно пропорционален цене, а предложение — прямо пропорционально ей. Иначе говоря, чем выше цена, тем охотней продают и тем неохотней покупают. Но чем охотней продают, тем цена ниже, а чем охотней покупают, тем она выше. Здесь следствие становится в то же время причиной своей причины, а причина — следствием своего следствия, что, с точки зрения прежнего, механистического физико-математического понимания причинности, явно невозможно. (Но теперь и в физике начинают отказываться от такого понимания причинности в связи с теорией квант и явлениями радиоактивности.)

В виду сказанного в обществоведении очень трудно заключать от причины к следствию и от следствия к причине. Здесь одни и те же явления могут вызывать разные следствия и разные причины — одинаковые следствия. Так, например, диференциация общинного и родового землевладения и сословное расслоение общества, которые мы изучаем у кавказских горцев, — у разных народов Европы и Азии проходила шестью различными путями, которые все, в конце концов, приводили к феодализму, а именно: 1) путем возникновения сословия профессиональных воинов, что было тесно связано с ростом военной техники и улучшением вооружения, 2) путем подчинения населения завоевателям, захватившим лучшие угодья и образовавшим знать, 3) путем расчистки земель от леса (в Европе) и обводнения их (в Средней Азии), 4) путем более быстрого роста каких-либо родов, которые получают перевес и становятся более сильными. Эти роды захватывают лучшие земли и становятся знатью, 5) путем торговли (как известно, в Итальянских республиках и у приморских черкесов феодалы образовались из купцов) и, наконец, 6) господская собственность может иметь также фискальные корни, — в строе налогов и повинностей государства.

В таком случае имеем централизованное собственное хозяйство князя, с отделением в нем главы управления от средств самого правительственного дела, так что правительственная власть не принадлежит никому, кроме князя; или управление становится собственностью целого сословия и, рядом с собственным хозяйством князя, возникает хозяйство его вассалов, откупщиков податей или чиновников, которым предоставляется земля и которые оплачивают все издержки управления из своего имущества. [1] Торжество той или иной возможности, главным образом, зависит от хозяйственных возможностей, но отнюдь не обусловливается ею непосредственно. Но трудно не только умозаключение от причины к следствию, и обратно, — трудно и установление самого объекта изучения. [2] Отметим, что еще Брунс указал на то, как даже историческая школа, особенно занимавшаяся обыч-

---

[1] Макс Вебер. История хозяйства, стр. 50.

[2] Bruns. Holzdorfss Enzicyklopädie, 4-te Auflage, § 7, S. 399.

ным правом, не установила точно, что именно нужно считать таковым. А. Бергбом утверждал, что самое понятие обычного права неправильно, так как оно является, по его мнению, как бы футляром, в который можно поместить почти всякую юридическую норму, поскольку она действует. [1] Современная социологическая школа в лице Э. Эрлиха утверждает, что понятие обычного права является сборным и потому должно быть разложено на свои составные части. Под обычным правом понимают и нормы, соблюдаемые, хотя никто и не осознал их, как правовые, и нормы, являющиеся с точки зрения какого-либо коллектива строго правовыми, хотя их может быть и далеко не всегда осуществляют. [2]

Обычное право изучается, обычно, с антикварной точки зрения, а не с точки зрения тех насущных жизненных потребностей, которые вызвали эти юридические нормы. Особенно мало внимания уделялось этой точке зрения у нас, так как оно часто, во многих отношениях, не соответствовало «видам и начертаниям» правительства и так как русская юриспруденция всегда находилась под сильным влиянием немецкой. [3]

Эрлих даже утверждал, что, согласно господствующему мнению, обычное право в наше время совершенно не нужно и потому нет никакой надобности устанавливать и изучать его. Некоторые утверждают, что примеры из так называемого обычного права могут приводиться только в виде курьезов и не стоят того, чтобы их записывали и печатали. [4] К счастью, в России эта точка зрения почти не получила распространения, наоборот, в эпоху народничества был оживленный интерес к обычному праву. Появились такие выдающиеся исследователи его, как Калачов, Якушкин, Пахман, Ефименко, Кистяковский, Леонтович, Ковалевский и Муромцев. Первый съезд русских юристов принял, по предложению С. А. Муромцева, что «изучение обычного народного права, изучение народной жизни, должно лечь в основу законодательства». О прогрессивном значении изучения обычного права можно было судить в ту эпоху, хотя бы, по исследованиям проф. Гольмстена — О юридическом значении труда в обычном праве (Юридические исследования и статьи). [5]

После революции сильно увеличился интерес к обычному праву в автономных областях в связи с ростом национальных движений. Особенно много занимаются обычным правом в Украинской республике, как мы на это уже мельком указали в первой части данной статьи. В Працях Комісії для

[1] Rechtsphilosophie und Jurisprudenz, S. 517.

[2] Erlich. Grundlegung, S. 380.

[3] Эрнст Рабель. Aufgabe und Notwendigkeit der Rechtsvergleichung, S. 16, 1925.

[4] Artur Nussbaum. Rechtsstaatssachenforschung, S. 17, 1914.

[5] См. об этом нашу статью — La dynamique et la statique dans le droit. Revue internationale de théorie droit, S. 110—143, 1927—28

виучування звичаевого права Украины, выходящих под редакцией проф. А. Э. Кристера, печатаются не только статьи, интересные для украинцев, но и представляющие общетеоретическое значение, как, например, В. Язловского — Репрезантативна метода та студіі над звичаевом правом, или Доброва — Правоутворение без законодавця — (см. выпуск 2 за 1928 г.).

В современной западной Европе интерес к обычному праву также возрос. И это относится не только к горским странам, как Албания и Андора, которые особенно должны привлекать к себе внимание изучающего обычное право кавказских горцев, но и к Чехословакии, Дании, Польши, Швеции, Финляндии, Румынии, Латвии и Литве.[1] Известный автор швейцарского гражданского кодекса Губер подчеркивает, что обычное право должно применяться согласно первой статьи этого уложения, в случае неполноты закона. Обычное право это далеко не всегда «власть тьмы», как его считают некоторые. Нет, по правильному указанию Ф. Энгельса, обычное право часто осуществляло очень положительную, прогрессивную роль и потому каждый его исследователь должен всегда выяснять, какие нормы обычного права надо сохранять и развивать, а какие подлежат изменению.[2]

Мы здесь, к сожалению, не можем подробно останавливаться на различных теориях обычного права более или менее подробно, но все же должны, хотя бы в общих чертах, указать, что по вопросу о том, какие юридические нормы нужно считать обычноправовыми, существует три основных воззрения: механистическое, спиритуалистическое и смешанное. Первое из них утверждает, что основным признаком обычного права является его применение в жизни, его действие, независимо от того, сознается ли оно как право или нет. Спиритуалистическая точка зрения, наоборот, утверждает, что характерным признаком обычного права является соответствие его народным убеждениям. И, наконец, третья, так называемая смешанная, считает, что только те нормы можно признать обычноправовыми, которые: 1) действуют, реально осуществляются, и 2) соответственно воспринимаются населением, как правильные, как подлинно правовые. Сторонником первой из только что названных точек зрения является Циттельман.[3] К числу сторонников второго направления надо отнести Краинца.[4] Для изучения третьей из этих основных точек зрения можно рекомендовать работу Гени.[5]

Сторонники механистической точки зрения утверждают, что, если принять,

---

[1] См. — Rechtsvergleichendes Handwörterbuch für Zivil und Handelsrecht des Jn und Auslandes. I Bd. Ländberichte 1 Hälfte. Europa, S. 1 — 5, 1927.

[2] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, собственности и государства, стр. 78, 89 и 103.

[3] Gewohnheitsrecht und Irrthum, Archiv für civ., Praxis, Bd. 66.

[4] System d. Oesterreichischen Bürg. Recht, Bd. I, § 8, S. 37, 1904.

[5] Gény. Methode d'interprétation et sources en droit positif. 1919, t. I, № 110, p. 319.

как признак обычного права, взгляд на него, как на право тех или иных групп населения, то придется не считать обычным правом порядок общественных отношений у первобытных народов, еще не достигших идеи права. Во-вторых, говорят сторонники этого направления, одного правового убеждения мало, — надо, чтобы избежать субъективизма, считать правовыми нормами те обычаи, которые не только кем-либо считаются правовыми, а которые, кроме того, действительно осуществляются, как таковые. Критерий народного убеждения слишком субъективен: то, что с точки зрения одних будет правомерным, то, с точки зрения других, таковым не будет. [1] Только критерий практики может дать твердое, лишенное всякого субъективизма, определение, что считать обычным правом, а что нет. Но практика тоже обыкновенно довольно расплывчата. Нет ни одного обычая, как нет вообще ни одной правовой нормы, которые бы не нарушались, а исполнялись постоянно. И вот является вопрос: где граница между нарушением обычного права и отмиранием его? Момент субъективизма здесь всегда налицо. Как совершенно правильно указывает проф. Чубинский, в Кратком очерке народных юридических обычаев, составленном на основании гражданских решений [2] «обычное право не есть роковое, безусловное и буквально применимое. При применении известного, существующего в народе правила, принимаются во внимание особенности, свойственные данному конкретному случаю; на это право имеют влияние личные воззрения судей, вынесенные из рассмотрения дела» (стр. 36).

Это различие между рассматриваемым народом, как правильное и обычно практикуемое, очень наглядно можно видеть при изучении, например, положения женщины по обычному праву кавказских горцев. [3] Согласно

---

[1] Ignatz Kornfeld. Allgemeine Rechtslehre und Jurispruden. 1920, S. 138. «Unter Rechtsgewohnheit», als Rechtsquelle ist der Vergangenheit und Gegenwart angehörende Gleichmässigkeit sozialer Unternutzungen und hemmungen, welche einzelnen Rechtsgenossen von den übrigen, sei es durch Vermittlung der sozialen Interessen vertreitenden Behörnde zu Teil geworden sind, zu verstehen».

[2] В. VI Трудов этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, 1872.

[3] См. нашу статью — «Обычное семейное право черкесов». Новый Восток, кн. 22, 1922. Эта статья была без нашего ведома переведена и почти полностью перепечатана Жозефом Кастанье под заглавием «Le droit... familial, des montagnards du Caucase et des Tshcerkesses en particulier, d'apres le rapport Ladijensky, par. I. Castagne» в Revue des... islamiques, annee cahier II, pp. 245 — 275, 1929. Названный автор снабдил мою статью своими примечаниями, сделанными им на основании сведений, полученных в Париже от осетина Тамбиля Элекготи. С этими примечаниями мы никак не можем согласиться, ни с методологической точки зрения, ни по существу. Прежде всего Ж. Кастанье относит сказанное мною об адыгах ко всем горцам Северного Кавказа, что в корне неправильно, ибо у кабардинцев, например, у которых существовал вполне развитой феодализм и которые находились под сильным влиянием ислама, обычаи были иные, чем у осетин, у которых родового строя не было и которые сравнительно мало подверглись влиянию ислама. Во-вторых, он отрицает, что у осетин сестра при брате не являлась наследницей, или, вернее, объясняет этот обычай вежливостью. Но 1) из веж-

воззрениям осетин, кабардинцев и даже карачайцев, женщина отнюдь не является таким бесправным существом — тем старшим во дворе домашним животным, каковой она часто там, в действительности, является. Правда, по усвоенному из корана правилу, «для мужчины: весь мир — дом его, а для женщины: дом ее — весь мир ее, но в этом своем доме, в этом своем мире, она — полная хозяйка. Для горца считается постыдным вмешиваться в кухонные и детские дела. Горец привозит продукты домой и затем не может следить, куда и как они расходуются. И с внешней стороны женщине должно оказываться всяческое почтение. Так, например, когда женщина идет по аулу, все обязаны вставать. Конный не в праве обогнать женщину верхом, а должен спешиться и провести мимо женщины лошадь под узды. Нельзя пройти мимо женщины с «военной стороны», то-есть с той стороны, где висит кинжал у горца. В присутствии женщины нельзя воевать и драться и потому, если женщина махнет платком, всякая ссора должна прекратиться. Тяжким преступлением считается оскорбление женщины. Если горец встретит женщину одну, в глухих местах, он обязан проводить ее до места ее жительства, идя поодаль от нее.

Но было бы напрасно выводить отсюда, как это делали многие исследователи горского быта, будто женщины в горах пользуются большими правами. Конечно, они далеко не так забиты и безгласны, как это некоторые думают. Участие женщин в коммунистическом движении во время гражданской войны и наличие среди женщин мулл и мюридок-вождей, особенно в Дагестане, еще больше подтверждает сказанное. Говоря о положении женщин по обычному праву кавказских горцев, надо принимать во внимание не только обычноправовые воззрения, но и практическое их осуществление. Еще Монтескье говорил: «Le peuple est honnet dans ses gouts sans l'ètre dans ses meurs». С этой стороны дело стоит для женщин значительно хуже, — особенно когда обычноправовые воззрения стали ослабевать, а новый уклад жизни еще не упрочился. Взаимные отношения, во многом, зависят у горцев от физической и экономической силы. А так как женщина слабее мужчины, то и ее правовое положение, фактически, часто оказывается значительно хуже, чем оно должно было бы быть по воззрениям горцев.

ливости не отказываются от состояния, а 2) положение, что «сестра при братьях не вотченница» свойственно было всем народам в эпоху вполне сложившегося родового строя. У кабардинцев сестры получали половину мужской доли под влиянием корана. Далее, Катанье отрицает обычай укрывать жену в течение года после свадьбы. Этот обычай долго существовал и вытекал из того, что при экзогамии жен обычно крали и потому принуждены были их скрывать. В связи с этим он неправильно объясняет и калым, как покрытие расходов на свадьбу. В действительности же калым возник как выкупной платеж за месть по случаю похищения женщин, затем он превратился в компенсацию за потерю родом работницы, перешедшей, в силу замужества, другому роду и, наконец, стал чем-то вроде древне-римского donatio ante nuptiae. Все указанные замечания свидетельствуют, как не совершенна еще методология вопроса даже у авторов Revue des Etudes islamiques.

Здесь фактический обычай нередко расходится с народноправовым воззрением.

В виду сказанного думается, что под обычноправовой нормой нужно понимать не только воззрение, но и его осуществление. Мы вполне понимаем, что, вследствие этого, в определении обычного права не будет той строгой точности, которая была бы желательна, но вообще в социальных науках мы имеем понятия гораздо менее резко очерченные, чем в естествознании, законы гораздо более условные и пути развития гораздо более сложные и индивидуальные. И чем труднее область нашего исследования, тем важнее сосредоточить на ней внимание и заняться вплотную разработкой этих, чрезвычайно важных и очень интересных, проблем, которые мы в данной статье постарались, в основных чертах, наметить.

О НЕКОТОРЫХ МОРФОЛОГИЧЕСКИХ ЧЕРТАХ КРЕМНЯ МАГЛЕМОЗЕ ПО ОТНОШЕНИЮ К ВОПРОСУ О ДРЕВНЕЙ КАМЕННОЙ ИНДУСТРИИ СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ

Б. С. Жуков

Вопрос о мезолите — этом сложном явлении в истории населения Европы — привлек к себе в последнее время вполне заслуженный интерес доисториков различных стран. Он получил уже достаточно разностороннее освещение, чему не мало способствовали открытия новых постпалеолитических культур в различных районах Европы и Африки, установление ряда климатических и геологических изменений в нашей части света в послеледниковые времена, а также — открытие метода пыльцевого анализа. Этот метод в применении к изучению торфяных слоев с мезолитическими культурами немало способствовал установлению стратиграфии культур мезолита.

Базируясь на общепризнанном в настоящее время факте, что население отдельных областей Европы переживало своеобразные формы перехода от палеолитических культур к неолиту, новейшие работы, посвященные этим вопросам, разделяют рассмотрение культур мезолита по территориям и, в частности, уделяют много внимания мезолиту Балтики, для которого, в качестве одного из наиболее значительных явлений, представляется культура Маглемозе. При этом основаниями для построения заключений о генезисе и позднейших связях этой культуры служат, обыкновенно, кроме стратиграфии, фауны и т. п., типологическая характеристика некоторой части ее кремневого инвентаря, а также — предметов из рога и кости.

Работая над проблемами мезолита и неолита северо-восточной Европы, я еще в 1925 г. высказал предположение о генетической связи, существующей между культурой Маглемозе и неолитом бассейна Оки. Я основывался при этом на анализе материала из моих раскопок одной из стоянок этого неолита, а именно Льяловской, сравнивая этот инвентарь с предметами, изданными К. Фрис-Иоханссеном, происходящими из стоянки Свердборг.

Углубляя впоследствии этот морфологический анализ, я имел возможность значительно пополнить свои данные по морфологии кремневого инвентаря материалами своих новых раскопок стоянок охотничье-рыболовственного

неолита лесной зоны северной Европы. Вместе с тем весною 1929 г. мне посчастливилось лично просмотреть в Национальном музее в Копенгагене кремневой инвентарь Маглемозских стоянок.[1]

В результате всех имеющихся у меня в настоящее время данных, я позволю себе высказать некоторые соображения к вопросу о морфологической сущности одного из типов перехода палеолитической кремневой индустрии в неолитическую, который я считаю возможным назвать «балтийским». Я считаю, что освещение этой, так сказать, морфологической стороны вопроса о переходных культурах дает для доисторика один из наиболее важных критериев для построения выводов, чему примером, для индустрии верхнего палеолита, служит классическая работа Брейля о подразделениях верхнего палеолита. Между тем, в известных мне наиболее значительных новых трудах, где затрагивается культура Маглемозе, обычно дается лишь итпологический анализ элементов ее кремневого инвентаря, но морфологический анализ отсутствует. Ради краткости настоящей работы, я не буду касаться подробно анализа микролитической части инвентаря Маглемозе, который затрагивается в подготовляемой мною работе по культуре Тарденуаз в Крыму. Я обойду, также, без подробного анализа, маглемозские «пики» (pics) в виду того, что этот вопрос был мною уже несколько освещен в моих работах по Льяловской (близ Москвы) неолитической стоянке и будет подробно рассмотрен при публикации подготовляемой мною работы о Языковской стоянке (в верховьях Волги).

Одною из главных морфологических особенностей кремня Маглемозе является наличие в нем микролитических форм на ряду с формами, которые можно назвать макролитическими. Присутствие этих последних форм, которые представлены не одним только удлиненным «пиком», на котором обычно сосредоточивается внимание исследователей, является, с точки зрения генезиса дальнейших дериватов этих форм, особенно важным фактом. И поэтому нельзя не согласиться с О. Менгином, поставившим в своей хронологическо-генетической таблице культуру Маглемозе как сформировавшуюся на основах различных культур. Хотя Менгин и ошибается, считая за один из исходных для Маглемозе комплекс костяного культурного круга (Knochenkulturkreis), выделяемый автором на основании неверных предпосылок, но он правильно отмечает, что культура Маглемозе, по существу, принадлежала к кругу культур ручного рубила (Faustkeilkulturkreis). Не входя в критику последнего термина, я считаю, однако, более удобным, ради большей отчетливости наших понятий, называть столь ярко представленную в мезолите и в более поздних культурах некоторых районов Европы соответствующую технику обработки камня—«макролитической». Ярко отличную

---

[1] Это изучение было осуществлено мною при любезном содействии проф. Фр. Иоханссена и хранителя Археологического отдела Музея С. Неергард, за что считаю приятным долгом выразить этим коллегам свою глубокую признательность.

от нее технику обработки ножевидных пластинок, т. е. мезолитическую технику «Klingenkulturkreis'a» Менгина, я предпочитаю уточнить в наименовании для мезолита, называя ее «микролитической».

Таким образом, техническими основами, на которых развивалась кремневая индустрия Маглемозе, являются приемы и традиции макролитической и микролитической техники. Кроме них, а по существу, — как это будет видно далее, в каждой из них заключаются элементы технических традиций верхнего палеолита, а также тех приемов обработки кремня, которые оказываются характерными для неолитических культур довольно обширной территории на севере Европы и, притом, в достаточно длительную эпоху.

Для микролитической техники мезолита, которая наиболее ярко представлена в индустрии Тарденуаз, характерными признаками являются: 1) изготовление правильной формы ножевидных пластин (lames) и изделий из них или их обломков; 2) ретушь правильными короткими фасетками, более или менее плоскими; 3) отхождение этих фасеток довольно круто от края, иными словами, — крутая ретушь края; 4) обработка такою крутою ретушью, как края орудия, служащего для работы (например у скребков), так и края нерабочего («затупляющая ретушь»), в особенности на мелких геометрических орудиях, у которых действующими при употреблении являются углы и неретушированные лезвия; 5) тенденция к уменьшению размеров орудий, связанная с уточнением приемов их обработки.

В каждом, реально существовавшем, комплексе кремневых изделий культуры, характеризующейся микролитической техникой, кроме изделий из ножевидных пластин (lames), кроме соответствующих нуклеусов, отбойников, отжимников, посредников и других сопутствующих объектов, встречаются группы изделий, выработанных на коротких сколах (éclats) или коротких, более или менее широких пластинах (lames). Эти орудия (преимущественно скребки) имеют обработку, довольно характерно соответствующую вышеописанным признакам микролитической техники. Они особенно четко, как и изделия из ножевидных пластин, связывают орудия микролитической техники с кремнями верхнего палеолита. Различные количественные соотношения между изделиями из пластин и изделиями из сколов создают в основе те различия, по которым характеризуются одни (Турасская, Азильская) и другие (Тарденуазская), более или менее синхронические, культуры микролитической техники.

Характерные признаки макролитической техники весьма специфичны. Они ярко отличают эту последнюю не только от микролитической техники, но от и техники верхнепалеолитических культур. Признаками макролитической техники следует считать: 1) отсутствие сколько-нибудь правильных пластин и изготовление орудий на массивных сколах, случайных обломках кремня (кремневом щебне) или из желваков кремня, что указывает на простые приемы оббивки камня; 2) обработка заготовок для орудия ударами случайного направления и силы и обработка краев орудия, зачастую, довольно

резкими и неравномерными ударами, которые придают фасеткам вид крупных, неправильных широких и часто глубоких, а обрабатываемому лезвию — вид непрямого, иногда угловато-волнистого; 3) отхождение фасеток вторичной обработки орудия сравнительно полого; 4) обработка такими фасетками преимущественно рабочего края орудия, который не всегда несет вторичную

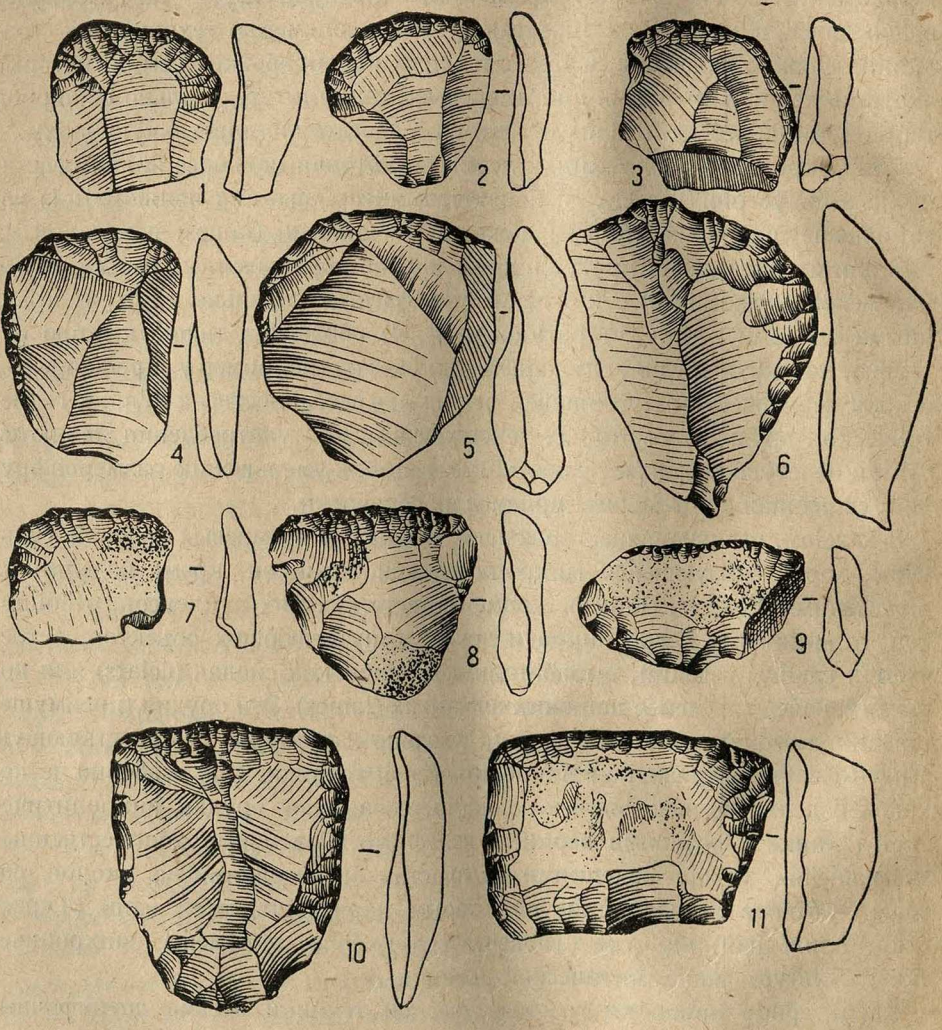


Рис. 1.

обработку; для затупления тыльной части орудия нередко применяются удары более перпендикулярные к телу орудия, в результате которых на орудии остаются как бы следы заломов; 5) отсутствие мелких кремневых орудий, как прямое следствие указанных выше особенностей кремневой техники.

Сравнение признаков микролитической и макролитической техники сразу наводит на мысль о роли в каждой из них различного по своим техническим качествам материала, который в макролитических культурах должен быть гораздо менее податлив для тонкой обработки. Это, в действительности, имеет место. Макролитическая индустрия мезолита северо-западной Европы развивалась на основе использования валунного кремня, отчасти кварцита, сланцев и т. д., тогда как культуры типично микролитической техники, повидимому, использовали обычно меловой кремень. Нам известны факты существования на одной и той же территории северной лесной зоны Европы неолитических культур с различными традициями макролитической и микролитической техники, причем имеется налицо использование одинакового валунного кремня. Некоторые факты, выясняемые из изучения маглемозской индустрии, также говорят о том, что вопрос об этих различиях более сложен.

При рассмотрении кремня Маглемозе можно заметить неидентичность морфологического облика инвентаря отдельных стоянок, что было уже отмечено их исследователями. В особенности отличны кремни из Свердборга от кремней Муллерупа. Эти отличия тем более любопытны, что материал, из которого сделаны орудия как той, так и другой стоянок, по своим техническим свойствам один и тот же: это — хороший однородный гладкий голубоватый кремень, одетый беловато-голубой пластиной.

Среди значительного числа скребков на коротких сколах, которые имеются в инвентаре обеих указанных стоянок (рис. 1, фиг. 1 — 3 и 4 — 6), по форме можно выделить три основных типа; все они представляют собою не что иное как разновидность дискоидального скребка, т. е. имеют типичный для ранне-мезолитических скребков округлый рабочий край. Первый из них — скребок подпрямоугольный (рис. 1, фиг. 1 и 4), второй скребок дискоидальный (рис. 1, фиг. 2 и 5) и третий — неправильно дискоидальный (рис. 1, фиг. 3 и 6), представляющий собою как бы средний вариант между двумя предыдущими разновидностями. Отметим, что данные разновидности скребка, как элементы в материальной культуре, одинаковы для обеих стоянок, типичны для культуры Маглемозе вообще и указывают на присущее этим скребкам функциональное значение, очевидно одинаковое в обеих стоянках. Однако уже и эти скребки морфологически неодинаковы по каждой из стоянок, что на первый взгляд может показаться весьма несущественным фактом. Эти отличия выявляются из следующих сопоставлений:

Свердборг	Муллеруп
1. Дискоидальные скребки несут следы более правильной первичной обработки, создающие впечатление, что они сделаны из обломков широких массивных пластин.	1. Дискоидальные скребки могут быть названы типичными скребками на скалах.
2. Рабочий край сравнительно крутой.	2. Рабочий край более пологий (сравнить профили на рис. 1: фиг. 4 с фиг. 1, фиг. 6 с фиг. 3).
3. Скребки сравнительно небольшие.	3. Скребки бо́льшей величины.

Сравнивая указанные скребки обеих Маглемозских стоянок с орудиями того же типа из других одновременных и более ранних культур, легко видеть, что мы имеем дело с типичным ранне-мезолитическим скребком, являющимся дериватом палеолитических. Сравнивая их с другой стороны со скребками из лесного неолита, нужно отметить, что в ранне-неолитической культуре Льялова (рис. 1, фиг. 7 — 9) имеются скребки близкого типа и, во всяком случае, близкого функционального назначения, которые 1) сделаны на сколах довольно посредственного, по своим техническим качествам, валунного кремня, 2) имеют рабочий край, который может быть охарактеризован как более приближающийся своим профилем к типу Муллерупа, чем Свердборга. Величина скребков Льялова варьирует, но рабочий край остается преимущественно прямым, как на приведенных изображениях. Оба последних признака относятся к специфическим особенностям этих более поздних модификаций скребка на сколе. В более поздних дериватах неолитических культур типа Льялова скребки на сколах приобретают некоторую геометричность в очертаниях, большую величину и большую массивность. Они оказываются обработанными приемами весьма высокой техники, как о том свидетельствуют более поздние, чем льяловские, скребки из Языкова (рис. 1, фиг. 10 — 11); они часто имеют ретушь на боковых краях. Фасетки вторичной обработки их рабочего края весьма правильны, невелики и плоски; они плавно и довольно круто поднимаются на спинку орудия, образуя сравнительно массивный рабочий край. Брюшко этих скребков бывает иногда слегка подправлено обработкой в тыльной части. Иногда, — повидимому только в поздних культурах, рабочий край скребка со стороны спинки слегка сполирован поверх ретуши.

Среди кремневого инвентаря Маглемозе имеется другой тип скребка на сколе, скребка, который мог бы быть охарактеризован как нуклеовидный, и который, вместе с тем, напоминает скребок высокой формы (grattoir caréné) палеолита (рис. 2, фиг. 1 — 2). Этот скребок был найден мною лишь в инвентаре Муллерупа. В коллекции из Свердборга он отсутствует. Морфологически этот скребок отличается от палеолитического тем, что он сделан приемами макролитической техники. Он несет глубокие фасетки на нерабочем крае и более плоские — по рабочему краю. Генезис этого скребка не совсем ясен. Однако можно думать, что мы имеем в данном случае дело с орудием, переживающим из палеолита. Нужно, вместе с тем, вспомнить, что Н. Брейль указывал на появление скребка высокой формы в позднем Мадлене даже на территории Франции, ссылаясь на материалы из Ложери-Басс. Наконец нужно учесть, что ориньякские традиции весьма стойко удерживаются в лессовом палеолите Европы. В частности, на позднее бытование разновидности скребка высокой формы, на территории центрально-восточных областей Европы, указывает ряд опубликованных данных, например Савицкого, Ефименко, Воеводского и Замятнина. Знакомясь с некоторыми мезолитическими коллекциями

по иллюстрациям, я могу указать на существование подобных орудий, например, в коллекциях из Дювензее (Швантес, фиг. 18).

Таким образом, мы приходим к выводу, что нуклевидный скребок типа, близкого к скребку высокой формы (grattoir caréné) со времен начала верхнего палеолита не утратил своего функционального назначения в культурах северного мезолита (если не приобрел его здесь вновь). Это функциональное

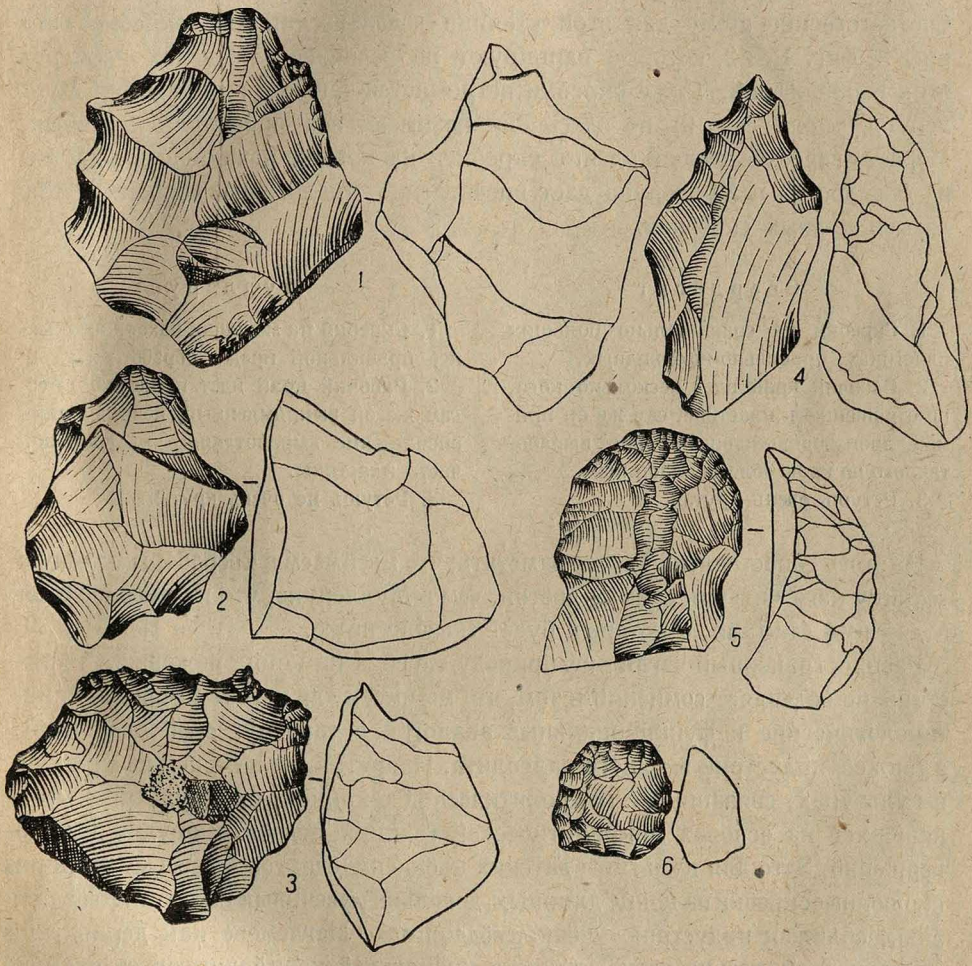


Рис. 2.

назначение и свою значимость он сохранил и в тех лесных неолитических культурах, которые связаны с макролитической техникой. Яркой иллюстрацией этого служит сопоставление на рис. 2, фиг. 3 с фиг. 1. Даже в поздних неолитических культурах, развившихся на основе микролитической техники, мы находим орудия, сходные с ним по способу изготовления (рис. 2,

фиг. 4), так же, как и своеобразные модификации этого скребка, в котором неолитический рыболов-охотник все еще ощущал определенную функциональную потребность (рис. 2, фиг. 5 — 6).

Иную роль в культуре Маглемозе и иную дальнейшую судьбу в культурах северного неолита выказывает скребок на краю ножевидной пластины (grattoir sur bout de lâme). В Свердборге, как о том свидетельствует многочисленные микролиты, очень сильны традиции микролитической техники. Соответственно этому для этой стоянки довольно типичны скребки типа рис. 3, фиг. 1 — 2, которые варьируют по величине в пределах размеров этих изображений. Такие скребки встречаются также и в коллекции Муллерупа (рис. 3, фиг. 9), но здесь они не имеют значения столь типичных. Морфологическое сопоставление скребков на концах ножевидных пластин из Свердборга и Муллерупа дает впечатление, аналогичное сопоставлению дискоидальных скребков.

Свердборг	Муллеруп
1. Скребки на сравнительно больших пластинах, правильно-ножевидных.	1. Скребки на меньших пластинах с менее правильной предв. обработкой.
2. Рабочий край идет несколько косо, по отношению к пластине, сам же он прямой, производящий впечатление выработанного по краю облома пластины.	2. Рабочий край идет несколько косо, сам же он выпрямленный, производящий впечатление выработанного на концевой части пластины.
3. Ретушь очень крутая.	3. Ретушь не очень крутая.

Из этого сопоставления легко заметить, что мы имеем в Свердборге лучшую технику изготовления самих пластин, чем в Муллерупе, что подтверждается и другими фактами, о которых будет сказано ниже.

Распространенный взгляд на природу скребка на конце ножевидной пластины не оставляет сомнений в том, что мы имеем для него морфологические, типологические и функциональные аналогии в тарденуазской индустрии, а также в индустрии верхнего палеолита. Напротив, ни в лесном неолите, ни в культурах, связанных с макролитической техникой, ни в культурах, развившихся на основах микролитической техники, подобных орудий нет совершенно. Зато для культуры датских кьёккенмдёдингов — весьма типичны скошенные скребки на конце длинных, довольно массивных пластин. Этот признак, сближая индустрию кьёккенмёддингов с Маглемозе как дериватную от последней, весьма четко отделяет кремни кьёккенмёддингов от кремней культур лесного неолита.

Аналогичную скребкам на концах ножевидных пластин морфологическую картину дают в культуре Маглемозе и ретушированные пластины, в частности пластины с затупленным краем (lames à tranchaut rabattu). Такие пластины небольшой величины довольно многочисленны в Свердборге, большие же, как на рис. 3, фиг. 5 — 6, единичны. Все они имеют крутую ретушь. В Муллерупе таких кремней нет совершенно, если не считать нетипичную по-

делку рис. 3, фиг. 10, которая представляется орудием, несущим признаки типологически промежуточные между свердборгскими формами рис. 3, фиг. 2, 5 и, может быть, формой фиг. 3, и имеющим сравнительно пологую ретушь.

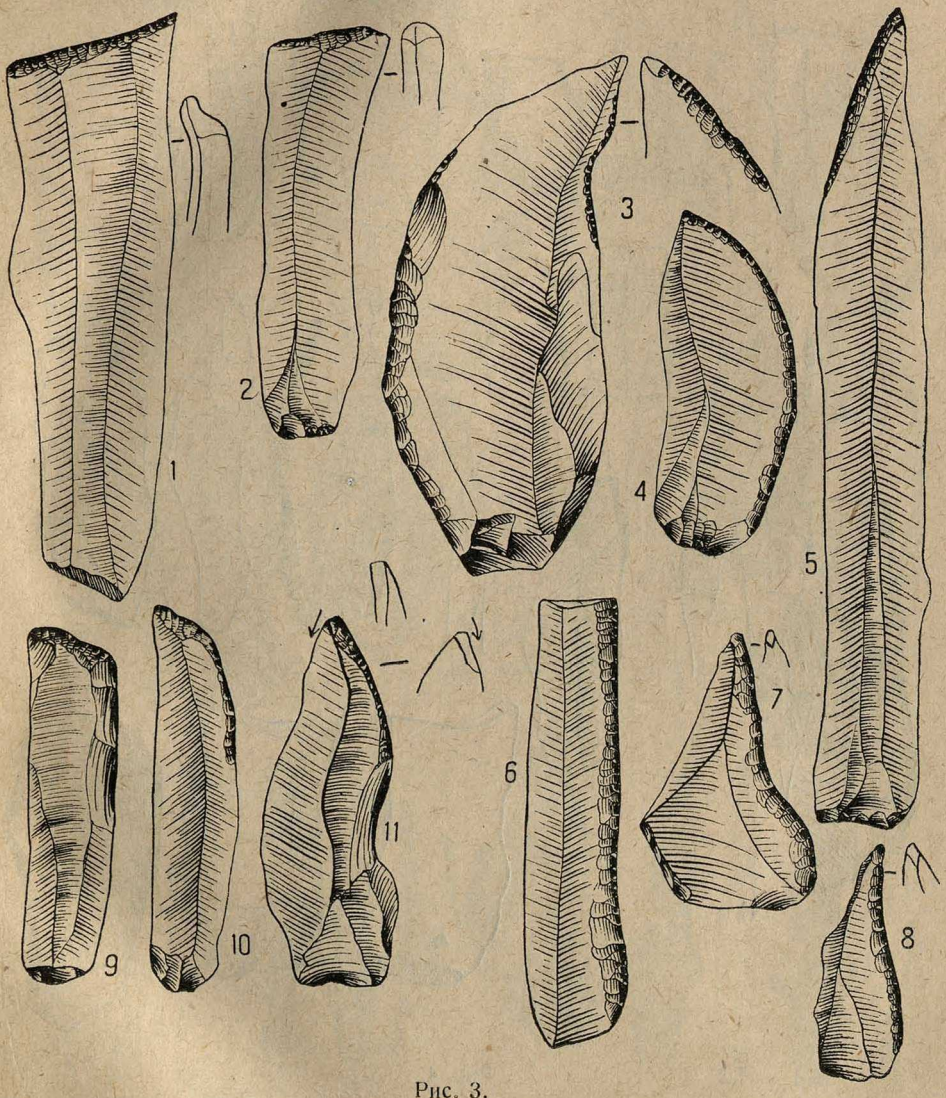


Рис. 3.

Своеобразными орудиями в инвентаре Свердборга являются поделки на длинных, широких, сравнительно массивных сколах, которые напоминают орудия, названные Брейлем ориньякскими остриями с одним затупленным краем, развитой тип Гарча (type évolué de Gargas), приближающиеся к орудиям типа Шательперрон. Эти орудия хотя и редки в Свердборге, но типичны

здесь и варьируют в размерах от рис. 3, фиг. 3, до рис. 3, фиг. 4. Они несут крутую ретушь, иногда частично покрывающую край и с обратной поверхности (рис. 3, фиг. 3). В инвентаре Муллерупа аналогичных орудий нет, имеющаяся несколько сходная по облику форма (рис. 3, фиг. 10) стоит

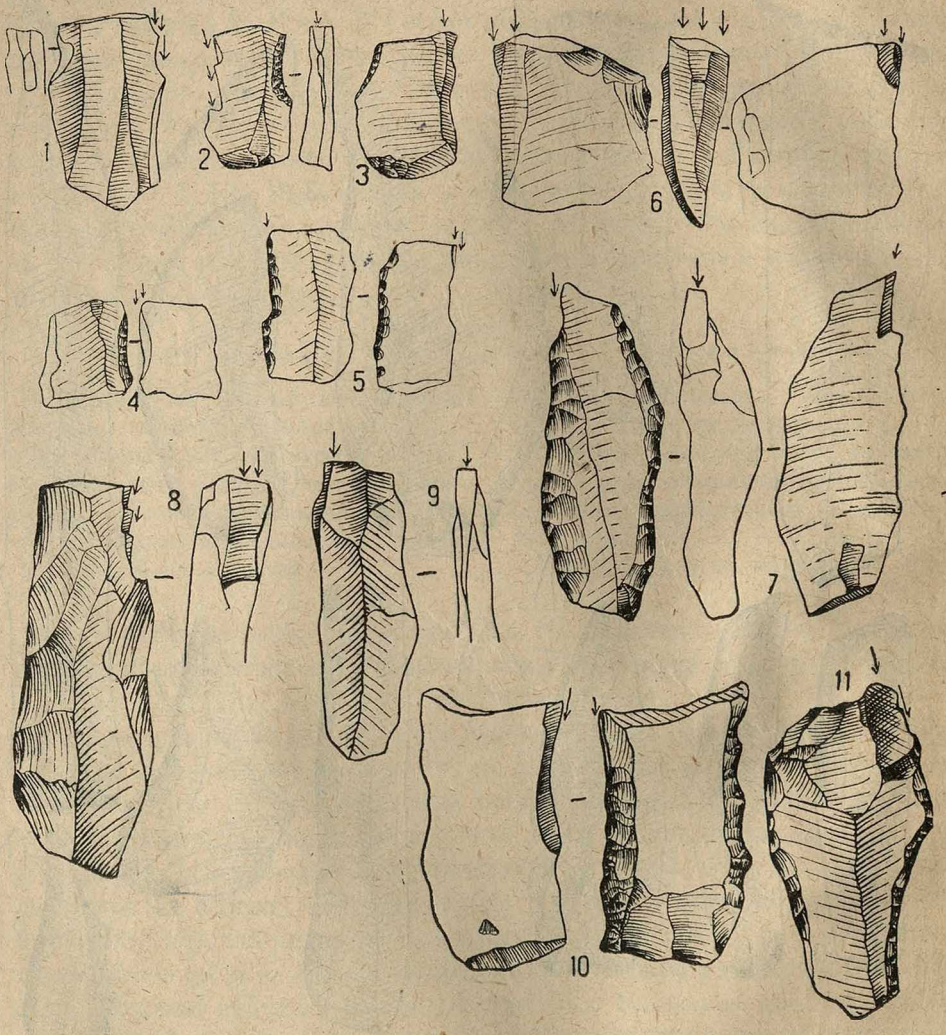


Рис. 4.

ближе к скребку на конце пластины, о чем было уже сказано выше. Генетические связи этого орудия несомненно захватывают верхнепалеолитические культуры. Так, например, Брейлем описано сходное орудие из верхнего Маделена Франции. Из территориально более отдаленных аналогий можно указать также описанное Брейлем орудие из Сиди-Массур в Ту-

нисе, принадлежащее древне-капсийской культуре. В европейском лесном неолите аналогичные описываемой формы мне неизвестны, что впрочем нельзя с определенностью утверждать, так как нужно установление более

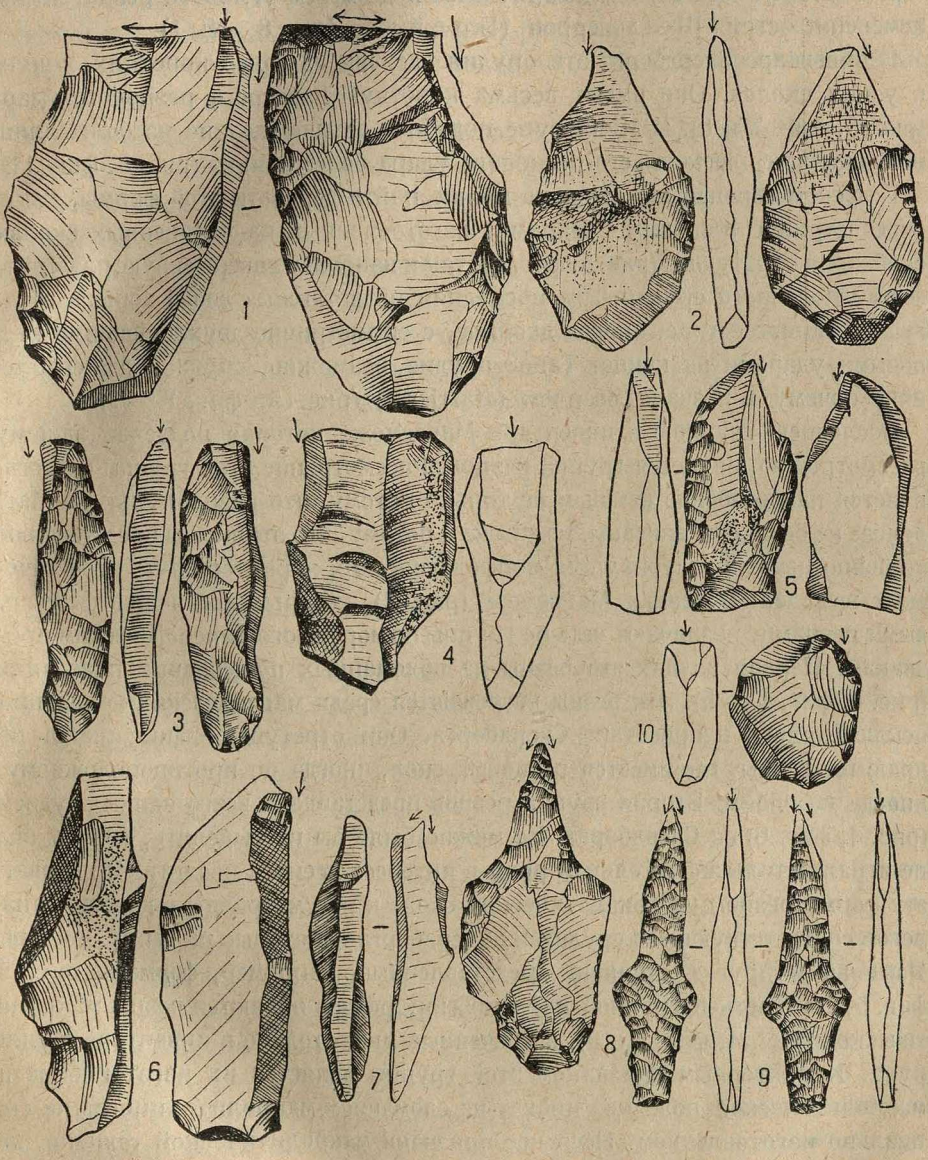


Рис. 5.

точных критериев для различения подобного орудия от боковых скребков на широких заостренных сколах, нередких в неолите.

Близкою предыдущей формою орудия является острие с небольшим рез-

ГИМ. В. И. ЛЕНИНА СССР

цовым ударом на конце неправильных пластин или на конце скола (éclat), отретушированного по одному краю (рис. 3, фиг. 7, 8, 11). Они несколько напоминают форму, встреченную Брейлем в палеолитической индустрии из Ля-Рош-о-Лу и описанную им под именем углового резца, легкое изменение острия Шательперрон (Брейль, фиг. 8, № 1).

В инвентаре Свердборга эти орудия сделаны из более коротких, тонких и узких сколов. Они имеют весьма короткую плоскость резцового удара (рис. 3, фиг. 7 и 8). В Муллерупе подобное орудие сделано из более длинного скола, и плоскость его резцового удара более длинна (рис. 3, фиг. 11).

В лесном европейском неолите можно найти дериваты этой формы, как в виде острий с резцовыми ударами, изготовленных на удлиненных сколах снабженных ретушью (рис. 5, фиг. 8), так и наиболее совершенную, развитую форму подобного орудия. Эта последняя представляет собой хорошо отретушированное острие, иногда двойное, с симметрично-двухсторонними резцовыми ударами на конце. Такое орудие, возможно, служило для сверления, почему и названо сверлом («tarriere») (рис. 5, фиг. 8 — 9).

Последнею группою в инвентаре Маглемозе, которая подлежит нашему рассмотрению, является группа резцов. Рассмотрение этой группы представляется нам особенно важным не только потому, что резцы культуры Маглемозе не были еще описаны, но также и потому, что эти резцы представляют особенно ценный материал для морфологических характеристик и генетических выводов. В резцах Маглемозе (рис. 4), которые все являются угловыми резцами, различают четыре группы по морфолого-типологическим признакам. Первая из них это резцы на обломанных ножевидных пластинах (рис. 4, фиг. 1 — 5). Эти резцы встречаются среди маглемозских коллекций исключительно в инвентаре Свердборга. Они отретушированы иногда по краю пластины, где имеется резцовый скол, иногда по противоположному, иногда по обоим. Вторая группа резцов представлена всего одним орудием (рис. 4, фиг. 6) из Свердборга. Ее можно было бы не выделять, если бы она не играла столь значительной роли в интересе лесного неолита. Я называю эту форму резцом на призматическом сколе и рассматриваю в качестве аналогов соответствующего орудия из Свердборга некоторые резцы из Льялова, Языкова и других стоянок, представленные, например, формами рис. 5, фиг. 5, 10. Третьей группой маглемозских резцов являются резцы макролитические (рис. 4, фиг. 8 и 9), встреченные мною только в инвентаре Муллерупа. Характерным признаком этой группы является их изготовление на макролитической поделке, иногда на сломанном макролите, иногда на специально изготовленном. Неся все признаки макролитической техники, эти резцы очень своеобразны. Вместе с макролитами (пиками [pics] в различных вариантах и др.), этот резец является собственным приобретением культуры Маглемозе, неизвестным в более древних культурах. Это орудие хорошо представлено в тех культурах лесного неолита, которые связаны с макролитической техникой. Четвертой и последней группой резцов Маглемозе яв-

ляются резцы на удлиненных, ретушированных сколах, представленные в Муллерупе (рис. 4, фиг. 10, 11) и отсутствующие в Свердборге, как и резцы предыдущей группы. Между четвертой и третьей группами резцов, а в особенности между четвертой и второй, могут существовать морфологические переходы, как мы это можем заключить, рассматривая резцы лесного неолита, связанного с макролитическою техникой, где резцы четвертой группы хорошо представлены.

По отношению к своим генетическим связям рассматриваемые четыре группы резцов Маглемозе неравноценны. В то время как первая группа может быть связана с культурами микролитической индустрии и, через нее, с позднепалеолитическими, в то время как вторая, а может быть и четвертая группа, как менее характерные, более универсальны в смысле своих генетических связей, которые ведут их в палеолит, группа третья макролитических резцов очевидно связана своим возникновением с макролитической техникой и не является более древней, чем времена раннего мезолита. Таким образом сопоставление между собой резцов Маглемозе представляет следующую картину:

Свердборг	Муллерун
Резцы на обломах ножевидных пластин.	Макролит. резцы burins macrolithiques.
Резцы на коротких призматических сколах burins sur éclats prismatiques courts.	Резцы на удлиненных призматических сколах burins sur éclats prismatiq. allongés.

В ранненеолитической культуре Льялова мы имеем: 1) макролитические резцы (рис. 5, фиг. 1), 2) резцы призматические, удлиненные, отличающиеся от маглемозских большей массивностью и меньшей шириною (рис. 5, фиг. 6, 7). В более позднем, чем Льяловский, Языковском инвентаре встречаются те же формы резца как и в Льялове, а именно: макролитический резец (рис. V, фиг. 2, 3), макролитоидный призматический резец (рис. 5, фиг. 4), массивный удлиненный призматический резец (рис. 5, фиг. 5). Кроме них в Языкове встречен макролитоидный резец на коротком сколе (рис. 5, фиг. 10). Наконец, как уже было указано, к группе резцов морфологически примыкают типичное сверло (рис. 5, фиг. 8) и двойное сверло (рис. 5, фиг. 9), которое представляет своего рода шедевр техники лесного неолита.

Мы рассмотрели данные, относящиеся к характеристике двух весьма типичных комплексов культуры Маглемозе, а именно Свердборг и Муллеруп. На фоне этих характеристик следует вкратце остановиться на инвентаре стоянок Холмгаард, который я не мог проработать лично за краткостью своего пребывания в Копенгагене. Брохольм в описании этого инвентаря указывает, что материалом для орудий служил здесь кремень (хороший по качеству. *Б.Ж.*), который брали из больших галечников, выбирая белый, голубой, серый или черный кремень. В инвентаре Холмгаарда, согласно Брохольму, как и в Свердборге, много пластин, в противо-

положность Муллерупу; имеется значительное число миниатюрных поделок (микролитов). Особенно типичны здесь скребки на концах ножевидных пластин, столь обычные в детских кьёккенмёддингах; отсутствуют однако скребки из тонких и маленьких пластин. Слабо представлены скребки на скалах (éclats-grattoirs); дискоидальные скребки почти совершенно отсутствуют. Все эти черты инвентаря Холмегаарда отличают его от Свердборга, приближая вместе с тем не к Миллерупу, но к инвентарю кьёккенмёддингов.

Для понимания взаимоотношений между инвентарем рассмотренных маглемозских стоянок весьма важное значение имеет выяснение их хронологии. При решении этого вопроса является важным тот критерий, который дает пыльцевой анализ, проведенный Кнуд Иессеном в работе о стоянках Холмегаард. Изучая приводимую этим автором таблицу (Брохольм и др., стр. 25), можно притти к заключению, что обе стоянки Холмегаард как будто более поздние, чем Свердборг и Муллеруп. Что же касается хронологических отличий между этими последними, то пыльцевые данные К. Иессена не позволяют сделать по этому поводу никакого заключения.

Возвращаясь к общей характеристике культуры Маглемозе, в целом можно констатировать, что здесь ярко отражен перелом в технике обработки кремня при однородной функциональной значимости орудия. Этот факт не может быть объяснен иначе, как результат перехода древнего населения к использованию нового материала — валунного кремня, обладающего определенными техническими качествами. В морфологическом облике кремневого инвентаря Маглемозе ярко заметна палеолитическая основа, несущая, притом, в значительной степени ориньякские черты. Вместе с тем в Маглемозе отражены иногда (Свердборг) весьма сильно азило-тарденуазские влияния, которые имеют тенденцию к затуханию (Муллеруп) или к дальнейшей (Хольмегаард) модификации с переходом к новой, локальной для Дании культуре кьёккенмёддингов. В противоположность этому затуханию влияний микролитической техники имеется в Маглемозе нарождение макролитической техники, которая, на территории лесов северо-западной Европы, имеет тенденцию к длительному переживанию в неолитических культурах, связанных с валунным кремнем. В значительном числе культур этого неолита, генетически связанных по характеру кремневой индустрии с Маглемозе, макролитические навыки одерживают верх над микролитическими, которые исчезают; палеолитические навыки претворяются в особые формы, отражающие влияния той же макролитической техники. Лесной неолит не только удерживает хозяйственный облик рыболовственно-охотничьей культуры Маглемозе и поселки близ внутренних водоемов, озер и т. п., как мною было указано еще в 1924 г., но сохраняет даже традиции расположения стоянок весьма низко у воды. Лишь по мере своего развития, как это ярко показали недавние обследования Бадера, культуры лесного неолита освобождаются от этой последней традиции, и в них замечается переход к более высоко расположенным стоянкам.

Источники культуры Маглемозе, как известно, рассматривались за последнее двадцатилетие многократно разными авторами. Ради краткости настоящей работы я опускаю рассмотрение отдельных высказанных взглядов. Базируясь на анализе рассмотренных нами типов кремневой индустрии палеолитические источники для Маглемозе следует искать в тех комплексах, которые до конца палеолита сохраняют ориньякские черты. Такими палеолитическими культурами являются культуры палеолита бассейнов Дуная, верхней Эльбы и Вислы, достаточно освещенные в литературе, а также палеолитические культуры всей европейской части СССР. Ради краткости ограничимся в подтверждение этого положения простыми ссылками на иллюстрации опубликованного в последние годы палеолитического материала лишь этой последней территории. Орудия, аналогичные тем или иным маглемозским разновидностям скребков, орудиям, напоминающим острия Шательперона, таким же орудиям с концевым резцовым сколом, резцом и т. д., можно найти среди кремней следующих верхнепалеолитических стоянок.

I. В бассейне р. Дона (район Воронежа), в стоянках Боршево I и Костенки I, считающихся, по Ефименко, ранними (сравн. у Савицкого табл. VI, фиг. 44, 46; табл. IX, фиг. 1 — 2; табл. X, фиг. 46); в стоянке Боршево II, относимой к концу палеолита, особенно в верхнем слое этой стоянки (сравн. у Савицкого табл. XII, фиг. 1, 3, 5, 8, 12, 23, 24; табл. XIII, фиг. 28 — 32; табл. XV, фиг. 11).

2. В бассейне Днепра: а) в стоянке Мезинь (р. Десна, район Чернигова), более поздней чем Костенки I (сравнить у Ефименка рис. 8 В, 8 С, 14, 17, 18, 19 В, 21 А — В). Описывая инвентарь этой стоянки, Ефименко отмечает интерес и загадочность орудий из массивных кремневых сколов (напоминающих ориньякские скребки высокой формы и горбатые резцы. *Б. Ж.*), которые хорошо представлены в инвентаре; б) в стоянке Тимоновка (р. Десна, район Брянска), относящейся к концу палеолита (сравнить у Воеводского табл. VI, фиг. 9, 10, 13, 15; табл. VII, фиг. 4).

3. Бассейн Оки, р. Ока, район Мурома: в самой северной из известных в Европе стоянке Карачаровской (сравнить у Замятнина фиг. 19, 29; и у Савицкого табл. XVI, фиг. 3, 12).

Палеолит Центральной и Восточной Европы, представляющий собою круг культур, близких между собою по своему кремню, должен был являться, таким образом, той основой, на которой в южной Балтике возникла раннемезолитическая культура Маглемозе. Предки носителей этой культуры должны были являться в район южной Балтики как первые колонизаторы этой озерной, богатой в те времена рыбою и дичью территории, подвинувшись в новые, открывшиеся в начале современной геологической эпохи районы, может быть вдоль Эльбы и Одера. Близ морских побережий эти насельники должны были подвергнуться влиянию культуры Тарденуаз, распространявшейся еще в своей ранней стадии вдоль Атлантического побережья с территории Франции на северо-восток.

В атмосфере взаимодействия хозяйственного уклада и технических традиций этих двух культур — палеолитической Центрально-восточной Европы и ранней Тарденуазской Атлантического побережья—должно было протекать приспособление колонизаторов южной Балтики к использованию хозяйственных рессурсов их территории, переход их от палеолитической охоты к новым формам рыболовственно-охотничьего хозяйства и переход к использованию нового материала — валунного кремня. В этом взаимодействии оказались победителями более древние, палеолитические, традиции, на основе которых преимущественно и развивались позднейшие культуры, связанные с колонизацией северо-западной части Европы. Напротив, местная для датской территории приморская культура кьёккенмёддунгов дифференцировалась под эгидой неутраченных взаимоотношений с западноевропейскими культурами.

Яркими свидетельствами о борьбе эпипалеолитических центрально-европейских (например из Моравии, где неизвестны культуры типа Тарденуаз) и западно-европейских (тарденуазских) традиций в технике обработки камня является ряд культур территории от низовьев Везера до низовьев Одера, как, например, описанные Ш в а н т е с о м комплексы Шалзее, Аренсбург, Дювензее, Боберг, Олдеслое, а также комплексы Калбе, комплексы районов Темплина Хелпуп. Эти стоянки дают формы орудий, морфологически идентичные маглемозским. За западными пределами балтийской территории имеются бельгийские культуры мезолита, где сильные тарденуазские традиции взаимодействуют с прото-кампиньенскими влияниями. Так как можно думать, что прото-кампиньи Франции есть особый самостоятельный тип мезолитического перехода к земледельческому хозяйству, следует предоставить дальнейшим исследованиям решение вопроса о «балтийских» или «атлантических» связях того комплекса, который понимается как прото-кампиньенский в Бельгии. Во всяком случае влияния на юго-запад со стороны центрально-европейского позднего палеолита культуры Маглемозе не могут отрицаться, особенно в виду находок близких к маглемозским предметов из рога и кости в Великобритании и Западной Европе, отмеченных Б р е й л е м и другими авторами, а также в виду отмеченного Б р е й л е м факта появления в позднем Маделене Франции некоторых ориньякских форм кремневых орудий. Как результаты этих явлений должны, повидимому, рассматриваться и факты нахождения «ориньякской» кремневой индустрии в сопровождении литориновой фауны в Великобритании.

Вопрос о северных и северо-восточных дериватах культуры Маглемозе по отношению к культурам лесного неолита был уже достаточно освещен нами, исходя из анализа кремневой индустрии. К сказанному следует лишь добавить, что существующее в последнее время среди некоторых западноевропейских ученых, например у М е н г и н а, представление о культуре Кунды как о более ранней по сравнению с Маглемозе культуры является абсолютно ошибочным. И стратиграфия, и развитые типы костяной и рого-

вой индустрии, и единственная кремневая стрела Кунды свидетельствуют об обратном. Что же касается присутствия здесь северного оленя, то наличие остатков этого животного в развитом неолитическом комплексе Языковской стоянки (район верхней Волги), намеки на его присутствие в стоянке Льяловской (близ Москвы), наличие северного оленя еще лет 50 тому назад немного севернее Нижнего-Новгорода говорят о более южном распространении этого животного, чем район стоянки Кунды, и о его присутствии в этих более южных районах в гораздо более близкие к современности времена, чем время Кунды. Таким образом во всей восточной Балтике, как и в более восточных континентальных областях, например в Польше, мы имеем свидетельства о продвижении и модификации в позднейшие времена дериватов культуры Маглемозе. Несколько иная картина представляется нам для территории Скандинавии. В Норвегии, где ранние культуры камня оказываются связанными не столько с валунным кремнем, сколько с кварцитом и сланцем, имеются налицо каменные орудия, которые, как известно, многими авторами считаются принадлежащими к палеолиту, хотя этот возраст нельзя считать абсолютно доказанным геологически.

Я не имел возможности изучить оригинальные объекты этой индустрии, но я тщательно изучал их по прекрасным иллюстрациям в новейших работах норвежских исследователей, Бьёрна, Нуммедаля и других, любезно присланных мне этими авторами. Ради краткости настоящей работы я не имею однако возможности провести сделанные мною сопоставления отдельных орудий с маглемозскими. Принимая во внимание наличие в норвежских культурах некремневого материала, в результате чего появляются грубые формы орудий, весьма сходных с теми, каковые мы имеем в некремневом инвентаре неолитических стоянок лесной территории (например, в Языкове) и, притом, наряду с кремневыми макролитическими орудиями, с которыми они выказывают морфологическую связь, я не знаю ни одного норвежского комплекса, который в целом можно было бы счесть морфологическим прототипом Маглемозе, или ее предшественницы культуры Лингби, малоизвестный кремневый инвентарь которой повидимому связывается с поздним палеолитом Польши. Таким образом я рассматриваю как типичные модификации макролитических «пиков» (pics) крупные орудия, описываемые А. Бьёрном в «Stenalderstuier», считаю дериватами маглемозских скребки высокой формы, описываемые Нуммедалем в инвентаре Бремзнес и среди других находок из Кристианазунд, где отражены еще и пережитки микролитической техники, как и в Foshakulturen, описанным А. Бьёрном. Я нахожу макролитические пережитки (подобно тому как они встречаются в лесном неолите) в неолитическом инвентаре Рускенессет и типичные для макролитической индустрии резцы в работе Нуммедаля «От Flintpladsene».

Наконец особенно интересную, замечательную по своей стройности коллекцию, иллюстрирующую ранние и более поздние пережитки и модификации

на сланце и т. п. маглемозской кремневой техники представляют находки из Финнмарк, Норского, Стензенг, Толлевик, Конгсхофмарк, Хьеммелуфт, Репвогейдет, Ветботнейдет, Русседален, Колвик, Сторбукта, Стейнесет и других местонахождений, описанных А. Нуммедалем.

Основываясь на сказанном выше, можно выдвинуть предположение, которое, за отсутствием геологической и стратиграфической базы, пока говорящей скорее против него, строится исключительно на данных морфологии орудий, о том, что расселение во времена Маглемозе перекинулось и на территорию Скандинавии, где колонизация Атлантического побережья продвигалась все дальше на север. В Скандинавии маглемозские насельники с течением времени и по мере дальнейшей колонизации разных районов встретились 1) со специфическими условиями развития хозяйства, 2) с новым материалом для техники (кварцит, сланец и пр.), 3) с оторванностью от сильнее прогрессировавших континентальных культур, а впоследствии 4) с давлением с юга несоизмеримо более высокой мегалитической культуры. В результате они могли весьма долго не иметь керамики, сохраняя архаичный мезолитический облик своего социально-бытового уклада. Их отношение в Финнмарк к более поздним культурам каменного века и затем к туземным для северной Норвегии современным культурам представляется одною из интереснейших проблем северной палеоэтнологии.

Менее доказательная, но, вероятно, аналогичная Атлантическому побережью, картина постепенного заселения с юга и своеобразных модификаций в неолите представляется для культур скандинавского побережья Балтики. Однако и здесь, принимая во внимание генезис топора из маглемозского удлиненного долбящего «пика» и учитывая облик керамики немегалитического неолита Швеции, отличной от восточно-балтийской, но все же родственной ей, мы имеем особую географическую зону расселения и хозяйственно-технических модификаций при недостающем человеку кремне.

Высказанная гипотеза колонизации северо-западной Европы с модификациями культур от палеолита центральной и восточной Европы через культуру Маглемозе согласуется с некоторыми антропологическими данными и с данными лингвистическими, например по отношению к весьма отдаленной родственности языков лапландцев и финнов. Приведенные морфологические построения подтверждают и известный взгляд Коссеины на генетические взаимоотношения инвентаря культур Маглемозе, кьёккёнмеддингов и культур пре-финских. Во всяком случае можно полагать, что дальнейшее изучение проблемы балтийского типа перехода человеческого общества от палеолита к неолиту дадут исключительный по своей этнологической значимости материал для понимания процесса формирования этнических групп, обусловленного изменениями социальной структуры и хозяйства в различных географических зонах Европы.

БРАК И БРАЧНЫЕ ОБЫЧАИ НА КАВКАЗЕ

М. Сигорский

Предлагаемая статья представляет из себя краткое изложение доклада, прочитанного в Секции этнологии Института истории РАНИОН'а. В виду краткости, не пришлось внести сюда примеры и ссылки на многочисленную литературу по данному вопросу, а также не пришлось приложить и схематическую карту типов брака на Кавказе. Материалы по браку, использованные мною, относятся главным образом к прошлому столетию.

После проработки большого литературного материала и собственных наблюдений выяснилось, что все народы Кавказа по браку и брачным обычаям распадаются на две больших группы, разделяющиеся в свою очередь на вариации.

Первая группа, названная мною группой со скрыванием жениха и обнимающая собою народы Абхазии, Сев. Кавказа, Дагестана и, частично, Закавказья, разделяется на три вариации. К первой, «западной», вариации относятся черкесы всех племен (кабардинцы, абадзехи, темиргоевцы и др.), абхазы, абазы, лазы, карачаевцы и болкарцы. Ко второй, центральной, вариации относятся: ингуши, чеченцы, карабулаки (половина XIX столетия), кистины, хевсуры и осетины. К «восточной» вариации относятся яфетические народы Дагестана: лаки, аварцы, даргинцы, дидойцы и пр. и тюрки-кумыки, последние — частично с элементами свадьбы тюркского типа.

У всех народов этой группы брак, большей частью моногамный, с фамильной [1] эксогамией по мужской и женской линии, за исключением восточной

[1] Под фамилией я понимаю определенное число (иногда очень большое, до сотни и более) людей, представителей племени, часто даже незнакомых друг с другом, носящих одинаковую фамилию и считающих себя произошедшими через несколько поколений назад от одного предка. У черкесов-кабардинцев первого носителя фамилии можно узнать через два поколения назад, у ингушей и чеченцев — через 8 — 10 поколений назад. Далее родословная часто не помнится. Несколько разных фамилий могут происходить от одного рода (или входить в один род), который они заменили. Через 2 — 10 поколений вперед название фамилии может вновь измениться и получаются новые фамилии, представители которых еще знают о своем старинном родстве фамильно-родовом, однако, уже родовое родство теперь не мешает заключению браков, лишь бы фамилии были разные.

вариации, где брак имеет наклонность к фамильной эксогамии лишь по мужской линии, и браки с двоюродными сестрами по материнской фамилии весьма часты. Брак в этой группе заключается по уплате калыма, или его части, различной величины, смотря по сословию и соглашению сторон, идущего на покупку приданого невесте и на свадебные расходы. Приданое и подарки мужа и родственников (иногда даже в виде земельного участка, например, у лаков, карачаевцев и др.) и все заработанное девушкой дома до замужества составляет неотъемлемую собственность жены и не поступает в раздел общего имущества. Калым в восточной вариации снизился до весьма низких размеров и заменен установленным мусульманским шариатом брачным контрактом кебин-хакком, обеспечивающим, как и калым, жену на случай развода по вине мужа или в случае смерти мужа. Кебин хакк, как религиозное и гражданское оформление брака в новейшее время, бытует уже у всех народов первой группы, в особенности в восточной вариации, где мусульманский шариат с давних пор глубоко вошел в быт народа. Брак этой группы сопровождается свадебным ритуалом, центральным и существенным элементом которого является: скрывание жениха от своих родителей и старших в ауле, по возрасту, в другом доме, в лесу, в доме своего приятеля во время свадебного пира и в последующие за пиром дни, раздельное жительство с невестой во время медового месяца и тайное супружеское посещение ее, живущей в новом, построенном для молодых, доме (или, часто, живущей некоторое время в чужом доме, иногда в чужом ауле у воспитателя (аталыка) мужа или у почетного лица), вполне гармонирующее с фактическим разделением мужа и жены, мужчины и женщины во всех мелочах быта, начиная с отдельного помещения для житья (или отдельного этажа), отдельной от мужа собственности жены, неподверженности родовой мести и — до крайнего разделения в труде, развлечениях, празднествах и т. д.

Из брачных обрядов следует упомянуть следующие: 1) шумная обструкция молодежи около дома невесты при первом супружеском посещении женихом своей невесты, 2) разрезывание или разрывание женихом кожаного корсета (у черкесов «пши-кафтан») у невесты в первое супружеское посещение (в зап. и центр. вариации), 3) ввод молодой в дом отца мужа, 4) ввод молодого в дом его родителей и обрядовое прощение молодого отцом и старшим аула, 5) прощение молодого своей матерью и женщинами аула, 6) выкупной обед-жертва, даваемый молодым в угощение всего аула, 7) вступление молодой в права и обязанности хозяйки нового дома (специально построенного для новой четы), начинающееся обрядовым ее хождением за водой, 8) поездка молодой, спустя некоторое время после свадьбы, к своим родителям на несколько месяцев, до первых родов,[1] 9) после первых родов молодая,

[1] При следующих родах у некоторых народов этой группы женщина производит имитацию поездки к своим родителям, уходя на время родов в особое помещение, часто

получив от отца женский головной платок (отличительный признак замужней женщины), подарки и все свое оставшееся имущество, переезжает окончательно в дом своего мужа и начинает вести свое хозяйство, которое всей своей тяжестью работ на поле и дома падает на нее, запрещение называть по имени друг друга невестке — родителей мужа, зятю — родителей жены, жене — своего мужа. [1] Обычай ношения корсета девушками до первой брачной ночи и обычай отдачи детей на воспитание имеем лишь в западной и центральной вариации. [2] Брак может окончиться разводом по желанию мужа или со смертью его. Вдова по соглашению может выйти замуж за брата покойного мужа (левират).

Западная «черкесская» вариация является наиболее полно сохранившей, по сравнению с другими вариациями, все обряды и обычаи первой группы. Брак с «скрыванием жениха» был усвоен от черкесов соседними народами другого этнического состава: тюрками-карачаевцами, болкарцами, кумыками (частично) и иранцами-осетинами, утерявшими тюркский и иранский тип брака и брачных обычаев. Упомянутые народы подверглись сильному влиянию, кроме брака, и в других областях культуры (в одежде, в хозяйстве, сословных обычаях и т. д.).

Нивелированию культуры на Сев. Кавказе, в смысле приближения ее к типу культуры черкесов-яфетидов, способствовали те, кроме общего этнического субстрата и большинства населения с яфетическими языками, частые браки черкесов с народами другого этнического состава часто в силу невозможности найти невесту среди своего народа вследствие фамильной, а ранее — родовой эксогамии, бытовавшей у них, и большего количества видов искусственного родства. Затем, более высокий тип хозяйства по сравнению с соседями скотоводами — земледелия — у черкесов, требовавшего применения рабского труда с помощью крепостных и рабов, вместе с упомянутыми причинами, способствовал усилению черкесских родов и фамилий и создавал более высокую, для того времени, культуру, которой старались подражать соседние скотоводы тюрки и иранцы.

Центральная вариация, расположившаяся в приступах к Дарьяльскому проходу через Кавказские горы, сверх того, что наблюдается в западной, имеет некоторые брачные обычаи, наблюдаемые большей частью в южнокавказском типе (см. ниже), как, например, обряды, связанные с очагом

отдельное от дома или вне аула (у реки). С поездками женщины к своим родителям на время первых родов и оставлением ребенка в другом ауле надо связать обычай отдачи детей на воспитание в чужое семейство, так называемый обычай аталычества, характерный для запад. и центр. вариации.

[1] Жена называет мужа «наш муж» или «он», «сам», муж называет жену «наше семейство».

[2] Корсет в Закавказьи встречался прежде лишь у сванов и у хевсуров, у последних в измененной форме — в виде обшитой бисером и вышитой узорами верхней части одежды выше груди, у ворота. Аталычество встречалось прежде у имеретин, гурийцев, мингрелов и сванов.

(обвод невесты вокруг очага, объезд поезда с невестой вокруг дома с очагом, или двора, сажание молодых после свадьбы у очага при христианском венчании у хевсур и т. д.), сажание мальчика-ребенка на колени невесте и др.

В восточной вариации мы имеем все обряды западной (кроме корсета и аталычества), но в стертом виде, чему, без сомнения, много способствовал мусульманский шариат. [1] Сверх того, в восточной вариации у кумыков, в некоторых аулах, сохранился еще и тюркский тип свадьбы. Все элементы брачных обычаев первой группы говорят за то, что мы здесь имеем остатки переходного периода от брака в семье жены — брака интерлокального — брака вне дома мужа и дома родителей жены, к браку промежуточному матрилокальному, на его первой стадии развития, когда еще бытовали в большом количестве обычаи интерлокального брака, характеризующегося тайными посещениями мужа своей жены вне дома ее родителей, отдельным домом, построенным мужем и родственниками его, и отдельным, собственным имуществом жены. В новой системе брака — матрилокальной, представленной в остатках полнее и характернее южно-кавказскими яфетидами, муж продолжает посещать свою жену, но уже в доме ее родителей, чему в «черкесской» группе брака на Кавказе соответствуют некоторые, незначительные, остатки обычая — поездки жены рожать в дом своих родителей. Все эти явления стоят в противоречии с современной патриархальной семьей на Кавказе и новейшей патрилокальной системой брака. Эту группу брака на Кавказе можно назвать не столько черкесской, хотя у последних она выражена более ярко и сравнительно более изучена, сколько кавказской яфетической, в виду того, что мы ее имеем у всех яфетидов Сев. Кавказа и, частично, у южных кавказских яфетидов — у народов Картвельской группы, у хевсур и у лазов.

Относительно других картвельских народов крестьянские брачные обычаи, которые до сих пор еще не описаны или описаны поверхностно (напр. у сванов, у месхов, у мохевцев, у мтиулетов и др.) в литературе, можно предполагать, что в будущем и у них будут открыты более ранние формы брака с обрядовым «скрыванием жениха» на свадьбе, тем более, что относительно кахетинцев и гурийцев, имеретин, мингрел, удин и некоторых армян мы имеем сведения о браке с остатками более поздних матрилокальных черт, с обрядовыми, но в противоположность черкесам открытыми посещениями (с подарками) мужем своей жены до свадьбы и после свадьбы, жены, еще не переселившейся в его дом. [2]

[1] В настоящее время, по сравнению с XIX в., начинают стираться и обряды в центральной группе.

[2] Ф. Мтавриев. «Простонародная свадьба в Кахетии». Сб. М. О. М. П. К., т. XXXI, 3, стр. 146 — 160, 1902. «После рукоположения» — обручения — «жениху предоставляется право свободного доступа к невесте и сожительства с ней. Невеста часто беременеет и родит вскоре после венчания. Это не предосудительно и узаконено народом. Молодая жила у родителей после свадьбы несколько лет». Хрскивадзе. Местечко Квирилы, Кутаисск. губ. Шароп. у. «Муж приезжает на время к жене и че-

В связи с большей древностью «черкесской» формы брака интересно отметить, что и в языках северо-кавказских яфетидов мы встречаем больше архаических элементов, чем в языках южно-кавказских яфетидов, напр., большое количество сложных звуков, отсутствующих в европейских языках, употребление классов активных и неактивных существ и предметов, односложность корней и т. д. Вторая группа брака заключает народы Закавказья и передней Азии и разделяется на две вариации. К первой вариации относятся картвельские яфетические народы: карталинцы, кахетинцы, месхи, пшавы, тушины, имеретины, гурийцы, родственные по языку с грузинами — мингрелы, сваны, затем мешанные яфетиды — армяне, яфетиды-удины и семиты-айсоры. Ко второй вариации относятся иранцы: персы, таты, талыши, курды, курды-езиды, семиты — горские евреи Дагестана (чуфут), азербейджанские татары, картвелы-ингилойцы (мусульмане), мугалы (монголы), турки и греки Понта. Во второй группе мы не имеем скрывания жениха на свадьбе, свадьба носит открытый характер и совершается то в доме родителей невесты (у картвелов и некоторых армян), то в доме родителей жениха и при многих общих элементах с первой группой все же стоит гораздо ближе к европейскому типу брака за исключением яфетидов — картвельских народов, армян и удин. [1]

Брак первой вариации моногамный, с наклонностью к фамильной эксогамии по мужской фамилии, переходящей часто к эксогамии по селению. Семья патриархальная. Брак заключается с несением со стороны жениха расходов по свадьбе, по закупке подарков невесте и ее родственникам, с несением расходов на приготовление приданого невесте, иногда, в редких случаях, как и в первой группе (напр. у осетин), отрабатываемого женихом, и идущего, как и подарки, в полную собственность жены.

В брачных обрядах сказывается влияние придворного византийского ритуала, прошедшего через айсорское (как и в письменности) преломление и выражающегося в том, что у картвельских народов, армян, удин и айсоров жених и невеста получали на брачных церемониях, распределенных по дням недели, название «царя» и «царицы» (груз. «мепе» и «дедопали», арм. «тагавор» и «такухи» и др.), являлись с аксессуарами, взятыми из

рез несколько месяцев или годов совсем увозит жену». Сб. М. О. М. П. К., т. XIX, 1, стр. 179, 1894 (Имеретины).

[1] Имеретинские сказки. В сказках зять живет у тестя. Сб. М. О. М. П. К., т. XIX, 2, стр. 71 — 73, 1894. М. Сагарадзе. Обычаи и верования в Имеретии. Сб. М. О. М. П. К., т. XXVI, 1, стр. 9, 1899. А. Ламберти. Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией 1654, перевел с итальян. К. Ф. Ган. Сб. М. О. М. П. К., т. XLIII, 1, стр. 93, 1913. Т. Табукашвили. Дзимитское общество Озурпетского у. Кутаисск. губ. «Муж окончательно увозит жену к себе через 5 месяцев». Сб. М. О. М. П. К., т. XXVII, 2, стр. 158, 1900. А. Хаханов. Из жизни армян Н.-Баязейского уезда Эриванск. губ. Молодая после брака, возвращается к своему отцу на 2 месяца. Этнограф. обозрение, т. XVII, стр. 158, 1893. М. Бежанов. Краткие сведения о С. Варташене и его жителях. Сб. М. О. М. П. К., т. XIV, 1, стр. 232 — 245, 1892.

церемониала венчания византийских императоров, в венцах с подвесками, с лентами или шнурами, нашитыми на груди и запечатанными печатью (у сванов, пшавов, хевсур и тушин пришиваются лишь концы одежды брачующихся), перед женихом носили или ставили подобие державы с крестом, украшенным яблоками (или, реже, курицей — подобие гербового орла), называемой у айсоров «джабланой», у грузин — «пурисджвари»; у жениха был особый придворный «крестоносец» (потом делавшийся кумом «крестным»); молодые сидели на «царском месте», ходили, при исполнении музыкой особого «царского» мотива; при входе и выходе из дома и церкви над ними скрещивали шашки или кинжалы, впереди бежали «вестники» (у груз. «махаробели»), позади шла «свита» и ее начальник, у жениха была «казна» и казначей, был виночерпий; жених охотился со свитой (арм. «орс»), жених рассуживал и наказывал провинившихся дружек из своей «свиты», «царица» — невеста могла помиловать и простить провинившегося посылкой своего платка и т. д. Такое византийское влияние в крестьянских свадьбах объясняется тем, что обычаям высшего класса, или сословия, подражают, в грубой форме, обычаи крестьянского быта, и в этом нет ничего невозможного. Как на пример, можно указать на свадебные обычаи наших русских крестьян, подражающие обычаям боярской свадьбы, копировавшей в свою очередь обычаи царской свадьбы. Брак совершается, за исключением некоторых армян, подвергшихся персидскому влиянию, большей частью в доме родителей невесты. В брачных церемониях, в особенности у удин, играет большую роль брат невесты и дядя невесты по матери. Левирата в первой вариации нет. Развод затруднителен. Из первой вариации надо выделить особо грузинские и вообще картвельские народы. Брак у грузин-крестьян (кахетинцы и имеретины, мингрелы, некоторые из гурийцев) совершался часто в доме невесты. Жених до свадьбы и после свадьбы посещал жену наездами и жил с ней супружеской жизнью в доме ее отца, пока через несколько месяцев, иногда через несколько лет, она не переселялась в его дом. Жена, как и в первой группе, имеет часто свое, отдельное от мужа, имущество, составленное из приданого и подарков, но в противоположность первой группе пользуется большим почетом и свободой в быту, является подлинной хозяйкой дома, распоряжается деньгами и имуществом, не работает на поле, в то время как муж несет все трудные работы по хозяйству. Сваны и горцы-грузины носят, в некоторых случаях, в этом отношении переходный характер от 1 ко 2 группе.

Вторую вариацию второго типа брака можно назвать персидской (иранской), так как она наиболее характерна для персов и была воспринята другими тюркскими, картвельскими и семитическими народами, другого этнического состава, вместе с персидским языком (у горских евреев, у татар же и ингилойцев только частично в словаре) в процессе влияния персидской общественности и государства. Брак в этой вариации моногамный у бедных и многоженный у богатых. Браки заключаются между родственниками,

начиная с двоюродных братьев и сестер, несомненно отчасти и под влиянием продолжительного бытования мусульманского шариата (в основе семитического) у народов этой вариации. За невесту платится «калым» («башлык» у тюркских народов). Существует патриархальная семья и левират. Существуют тайные, от родителей (главным образом от отца) невесты, обрядовые посещения женихом своей невесты до брака. Брак совершается в доме мужа. От невесты требуется добрачное целомудрие, нарушение которого, в противоположность народам первой группы и картвельским народам второй группы, преследуется обычаем. Персидское влияние сказалось во второй вариации в различных мелочах брачного церемониала, в окрашивании хенной пальцев руки и ног жениха и невесты, в руководстве пиром избранного «хана» или «шаха», в различных представлениях театрального характера на свадьбе («пехлеваны» и акробаты) — носящих персидские названия, в ношении подарков — сладостей и фруктов на больших блюдах, носящих у всех народов этой вариации персидское название «ширини» (сладости) и т. д.[1]

У всех народов первой и второй вариации существуют обычаи, связанные с очагом (поклонение невесты очагу), или хлебной печи («торне»), сажание мальчика на колени невесте и бросание женихом или шафером («приятелем жениха») яблока в невесту (ср. мотив в кавказских сказках — выбор невесты с помощью передачи ей мужчиной яблока, и наоборот).

В первой и во второй группе у некоторых народов существует обычай обрядового спанья парня и девицы, жениха и невесты, до свадьбы в одной постели без половых связей. Такой обычай существует, главным образом, в восточной части Кавказа: в некоторых селениях Аварского округа в Дагестане, у горских евреев Дагестана (так наз. «гечели»), у курдов, у татар Азербейджана, у кахетинцев, у пшавов (так. наз. «цацлоба») и у хевсур («сцореоба»). Последний обычай надо считать стертой формой переживаний брака в доме невесты, характерной как уже упоминалось для грузин. У грузин переживания этой формы брака и семьи наиболее ясно сохранились в языке, например, название главного очажного столба в доме «деда-бодзи» — состоит из слова «деда» — «мать» и «бодзи» — «столб», название плуга — состоит из слова «деда» — «мать» и «гутани» — «плуг», язык «деда-ена» состоит из слова «деда» — «мать» и слова «ена» — «язык». Земля передается словом «деда-мица» — «мать земля». Понятие родителей и четы супругов выражается сложными терминами «дед-мама» («мать — отец») и «цол-кмари» («жена и муж»), в которых понятие «мать» и «жена» стоит всегда впереди «отца» и «мужа». Эти факты и привилегированное положение грузинской

[1] Влияние персидской культуры сказалось и в брачных обычаях грузин и сванов, но, главным образом, у представителей высших классов, часто ведших свою родословную из Персии. У последних, как и у персов, прежде бытовали браки между близкими родственниками (напр., у князей Дадешкелианов в Свании). В грузинском и армянском языке персидское влияние сильно сказалось в словарном материале, богатом персидскими корнями слов.

женщины по сравнению с мужчиной в обществе и семье указывают на то, что прежде муж, как гость в доме жены, играл, вследствие этого, меньшую роль и обладал меньшим общественным значением.

В заключение скажу о том, что несмотря на большое число работ, посвященных Кавказу, все же большое количество народов мало известны нам в отношении брака, из них, в особенности, мало изучены картвельские народы. Одни из картвельских народов поверхностно описаны, другие, вследствие полного отсутствия сведений о их браке, дают на карте белые пятна и нуждаются в спешном подробном изучении на месте, в виду важности брачных материалов южных кавказских яфетидов для истории семьи и брака.

ЛИТЕРАТУРА.

По вопросу о «скрывании жениха» на свадьбе, сокращенная. 1. Васильков, В. В. Очерк быта темиргоевцев. Сб. мат. для опис. местн. и плем. Кавказа, т. XXIX, 1, стр. 74 — 105, спец. стр. 93 — 95, 1901. 2. Кашежев Талиб. Свадебные обряды кабардинцев. Этнограф. обозрение, № 4, т. XV, 1892, стр. 147 — 156; спец. стр. 150 — 151, 1893. 3. Грабовский Н. Ф. Свадьба в горских обществах Кабардинского округа. Сб. свед. о кавказ. горцах. Т. II, VI отд., стр. 3 — 24; спец. стр. 15 — 17, 1869. 4. Дьячков-Тарасов, А. Н. Абадзехи. Ист.-этногр. очерк. Зап. Кавказ. Отд. Русского геогр. общ., т. XXII, в. 4, стр. 15, 23; спец. стр. 23, Тифлис, 1902. 5. Данилевский, Н. Кавказ и его жители в нынешнем их положении. 2 изд., стр. 218 — 222; спец. стр. 186 — 220, М., 1851. 6. А. М. (Шегрен). Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников, при разных случаях, собранные А. М. Шегреном. Сб. газеты «Кавказ», т. I, стр. 10 — 54; т. II, стр. 34 — 45, Тифлис, 1846. 7. Акимов, В. Н. Свадебные обычаи и обряды чеченцев и ингушей, записанные В. Н. Акимовым. Сборник матер. по этногр., издав. при Дошк. этногр. музее, т. III, стр. 143 — 149, М., 1888. 8. Зиссерман, А. Десять лет на Кавказе. Современник. т. X, гл. XI, стр. 130 — 131, М., 1888.

НЕКОТОРЫЕ ДАННЫЕ ПО ОХОТНИЧЬИМ ОБРЯДАМ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ У ТУНГУСОВ [1]

Г. Василевич

Обрядность, связанная с различными случаями в жизни тунгуса, за последние годы значительно уменьшилась, особенно в районах, прилегающих к русским селениям. Не только молодежь, отправленная в большие города учиться, но и живущая в тайге, не выполняет их, а в большинстве случаев и не знает их совершенно. Встречаются эти обряды только в глухих углах, куда не зашло еще русское влияние.

Всякую удачу тунгусы считают посланием духов, а на охоте посланием духа, хозяина животных (əhə kon'a» или «hiŋkon'a», [2] живущего, по словам одних в корнях около ствола кустарника на земле (haman häkta daγačántykin; ŋənəd'ərən. Häkta daγačándun hiŋkōn monin bihin — шаман к кустарнику ближнему идет. Кустарника вблизи хозяин сам есть (Häkta daγačándun hamàn hiŋkōnma gələktonohinən) — кустарника вблизи в корне шаман хо-

---

[1] Сведения собраны мною во время поездок к тунгусам на истоки Нижней и Подкаменной Тунгусок (Катанги) летом 1925 г., на среднюю часть последней, в 1926—1927 г., и в Витимо-Тунгир-Олекминский район, летом 1929 г., проверены у тунгусов-воспитанников Севфака Л. Г. И., приехавших из Ербогоченского района Кир. окр. Н. Монахова и А. Камбагира.

[2] Маак Л. Вил. окр. Як. обл. Ш, с. 108. Лесной дух, покровитель животных у вилюйских и якутских тунгусов называется «Баянай». (Як.) А. Линский. Элем. рел. и психологич. предст. гольдов. Стр. 37. У гольдов каждый лесной, речной или озерной хозяин является собственником всей дичи и рыбы, которая находится в его владениях. Е. Титов. Тунг.-русск. слов. Стр. 5. Тутурские тунгусы Качугского района, хозяина места, на котором охотишься и на котором остановился, называют «ajku», ibid., стр. 112, — лесного хозяина тайги называют «оджэн» — «бі чачӯл» gihaw оджэ-шалду», я буду брызгать хозяевам. У Витимо-Олекминских тунгусов термин «о̄ен» мною был встречен как нарицательное название для хозяина. Вот еще описание хозяина леса, данное Киренским тунгусом В. Сичогиром. Тайга и тундра, стр. 46, 1928. «Уротко» живет на хребтах, богатых зверем. Это — старик среднего роста, без бороды и усов и бледный как смерть. Днем он белочит на лыжах, но следа не видно, выстрелы слышны. «Уротко» не вредит, но любит подшутить, запугать охотника. Если охотник увидит его отдыхающего, он должен подкрасться сзади и крикнуть «мужик, подари свои белки». Он станет и отдаст. Надо заметить, что этот тунгус вырос среди русских и дает в рассказе представление о лешем, распространенное в Приленском крае.

зяина идет искать (Ерб. т.); по словам других — на третьей туче, на верхней земле.[1] «əhəkōn» посылает охотникам своего помощника, вселяющегося в «bə́lləj» (Енис. т.) «bárälak» (В.-Олек.)[2] Собственно «b'ə́lləj» или «bárälak» изображает охотничий амулет.[3] Употребление «bə́llə j'я» распространено довольно широко среди тунгусов. Изготовляется он самим тунгусом после виденного сна,[4] или по заказу шамана, или при случайно найденном деревце, растущим из пня. Енисейские тунгусы делают из дерева маленькую фигурку человека с ногами, но без рук, на верхней круглой части головы делают грубое изображение лица с бисеринами в глазных ямках. Платье «bə́llə j'ю» делают из уха медведя, шапку из околосердечной сумки, покрытой жиром, взятой от лося, или какого-нибудь другого копытного животного Если «bə́llə j» делается по заказу шамана, то одевают его перед камланием, на котором очищается промышленник, его охотничьи принадлежности и дается «muhún» (дух) «bə́llə j'ю». До начала промысла на спину или на пояс «bə́llə j'я» привешивают нижнюю челюсть лося, срезанные носы лисиц, соболей. Количество челюстей во время охоты увеличивается, и часто длина связки бывает в несколько раз больше самого «bə́llə j'я». Для него существует специальный ездовой олень «bə́llə j ucakan»,[5] на котором никто не имеет права ездить, оседлавший или ударивший этого оленя может заболеть, на нем

---

[1] У Орочей выше трех облаков находится лунная земля, на ней живут хозяева зверей, «dursa oʒeni» хозяин тигров и «dunta oʒeni» хозяин медведей. Из доклада Кузьминского о космогонии орочей.

[2] И. Лопатин (Гольды. Стр. 223 — 224) указывает на Аджеха, живущего вместе с Эндури на небе, его посылает Эндури помогать гольдам на промысле. Изображают его с остроконечной головой и носят привязанным к поясу. Кроме Аджеха у гольдов имеется еще ряд охотничьих севонов: Чалла-Ага — изображение безрукого человека с круглой шапкой, Калгама — изображение человека с круглыми туловищем и длинными ногами в высокой шапке и одежде из древесной коры; Гирки — групповые севоны, представляющие собою дощечку, по одному краю которой вырезаны изображения девяти одинаковых севонов, а внизу на веревочке подвешено девять изображений другого севона, у которых лицо и туловище раскрашены черной или красной красками. Охотники изготовляют их перед отправлением на охоту. При неудаче приносят им жертвы и молятся. При удаче рисуют на бумаге икону и молятся с жертвоприношениями.

[3] Рычков (Енис. тунг. Землеведение, ч. IV, 1917 г.) указывает на охотничий амулет — песцовые, соболиные когти и ноздри. В районе Подкаменной Тунгуски мною были встречены такие амулеты, но не у охотников, а на детских колыбелях. Линский, ibid., стр. 10 — громовые топорики приносят счастье на охоте. Если о него поточить стрелы лука самострела, то зверь, попавшийся на тропу, на которой насторожен самострел, уже не уйдет. Е. Титов, ibid., стр. 17. Качугск. и Витимские тунгусы «барілак» называют изображение духа дома, хозяйства, юрты, промысла; делать его может кто угодно. После удачного промысла «барілак» мажут костным мозгом.

[4] Линский. Ibid., стр. 37. Дух-хозяин места и животных может явиться промышленнику во сне.

[5] Титов. Ibid., стр. 71, 151. «jашіл» у Баргузинских тунг. — белый олень, отпущенный хозяину тайги. «Оннгун», «тыхгор». Кач. тунг. — олень, отпущенный лесному, на нем не работают, пропадет — не снимают шкуры.

возят только принадлежности охоты и самого «bə́lləj'я». Чох оленя, перед отъездом на охоту, означает удачу. Иногда «bə́lləj» изображается в виде лося или рыбы.

Прежде чем отправиться на промысел, охотник кормит «bə́lləj'я». Отрывает маленький кусочек жира от шапки «bə́lləj'я», бросает в огонь, приговаривая «amáka, amáka ájakind'akútkal boiŋólə awadýtykina, ajakinakis boiŋójə, ə'hityrga áwunas imə́kind'i tətúpd'əŋow» (дедушка, дедушка пошли зверя всякого, если пошлешь, в тот же день шапкой новой одену). Сам же охотник, обратившийся с просьбой к «bə́lləj'ю», другим голосом отвечает за него, обращаясь к сидящим в юрте: «Эhilə húteldui ajakind'ad'eŋow awadýtykine boiŋolə» (теперь детям своим пошлю разного зверя). Окуривши дымом жира, охотник чувствует, что «bə́lləj» потяжелел и говорит: «ädawəl urgəllən» (чего-то потяжелел) «amakan bul'tad'əp» (скоро добудем). «bə́lləj» поевши, хочет плясать, и охотник, двигая его по земле, приговаривает его словами: hútəldui bŭd'ed'əŋow! hútəldui bŭd'ed'əŋow! (детям своим дам, детям своим дам) tus! tus n'ilárista, nilárista tus, tus! (присказка не переводима) bŭd'ed'əŋow awadýtykinə boiŋóje, bŭd'ed'əŋow (дам всякого зверя, дам). После этого охотник отправляется на промысел. [1]

Иногда по «bə́llej'ю» гадают о промысле. Для этого, после кормления, расстилают новый коврик и подбрасывают на него «bə́llej», если последний упадет лицом вверх — промысел будет хороший, упадет ничком — будет неудача.

На промысле, после того, как убьют первого лося, или дикого оленя, надрубают последнему голову на затылке, оставляя горло неразрезанным, разрезают грудину и вытягивают горло с легкими и сердцем. Вносят в юрту, кладут все на новый коврик, подсовывают под голову «bə́llej'я», накрывают все другим ковриком и, подержавши так, начинают обдирать голову. Старую шапку снимают и бросают в огонь, или на лабаз. С сердца убитого снимают сумку, окуривают ее дымом от жира и одевают на «bə́llej'я». После этого повторяют кормление с просьбой дать еще зверя.

В обычное время «bə́llej» подвешивается к юртяной жерди. Олекм,— Витимские тунгусы делают «barälak» из березы, растущей из пенька. «Это зря не растет», говорят тунгусы. Одевают его в «näwan huŋtonin», в зипун из осердия копытного зверя, иногда в ровдужное платье, на голову одевают шапку из уха лося. Возят его на особом «ityk» (верховой олень), в особой сумке «murcun», куда складывают все охотничьи амулеты, «kutu» (счастье)

[1] Д. Н и р г у н е е в. Религиозные представления эвенков. «Тайга и тундра», № 1, стр. 44, 1928. Когда эвенки (Средне-Витимский тунгус) идет на охоту, он брызжет из котелка чаем во все стороны, приговаривая: «сок, сок», Урека кур, т. е. «горы, горы». Пришлите угощение». И затем произносит целую тираду, в которой просит горы, солнцепеки, хребты, гольцы и реки гнать ему навстречу всех зверей и птиц, по порядку называя их по именам. Этот прием он повторяет и тогда, когда убьет [illegible] и, вынув почку, начинает махать ею во все стороны, приговаривая «сок, сок, баро»...

и «siŋkon»» (фарт). К амулетам относятся соболиные носы, нанизанные на жильную нитку; высушенное сердце лося или дикого оленя; челюсти соболей, нанизанные на нитку; свалявшийся подшерсток «mujálle» из подборной шерсти дикого оленя, лося или «sewék» (божий бык) для охраны здоровья промышленника и для удачи на промысле. Barälak«y» подвешивают на шею челюсти сохатых. Перед началом охоты и после удачного промысла его кормят, намазывая голову жиром «imtygarän barälakta» (кормит амулет). На стоянках гадают о промысле, подбрасывая его в воздух. Если упадет лицом вверх — будет удача и его кормят еще раз, если упадет лицом вниз — будет неудача и его бьют.

Одним из наиболее крупных обрядов у Енисейских тунгусов считается «hiŋkoláwun», обряд очищения, производимый шаманом. Камланье устраивается по просьбе охотника, обычно осенью перед началом охоты. По заказу шамана охотник делает «hicüpkon». [1] Это высокая до 2 *м* полуплаха, наполовину раздвоенная с нижней стороны. На верхней округлой части ее делают изображение лица, несколько ниже пробивают поперечную палку, изображающую руки, по сторонам от «hicüpkon'a» ставят по семи лиственниц «irellen». Перед началом камланья шаман велит привязать собак куданибудь подальше, чтоб не лаяли, убрать посуду, чтобы не звенела, детям приказать, чтобы не плакали, и убить оленя, чтобы дать душу «bə̀llej'ю». Убив оленя, снимают шкурку с подшейным волосом (местообиталище оленьей души) и вешают «hicüpkon'y» на руки, лицо его мажут кровью оленя. После этого в расставленные ноги «hicüpkon'a» пролезают все мужчины-охотники и протаскивают все охотничьи принадлежности и лыжи. Женщины, хотя они и участвуют в охоте зачастую наравне с мужчинами, перед охотою никогда не очищаются и пролезать под «hicüpkon'a» не имеют права. Оружие охоты, через которое перешагнула женщина, всегда окуривается дымом можжевельника «sónikire, árd'a, kewek». [2]

Во время пролезания шаман, или заказывавший шаманство, держа в руках сковородку с раскаленными углями и подбрасывая на них кусочки жира жертвенного оленя, окуривает «hicüpkon'a» и пролезающих. После пролезания ноги «hicüpkon'a» сдвигают и забрасывают сучьями, ельником так, чтобы не могли разрыть и пройти через них собаки.

У Олекмо-Витимских тунгусов очищение аналогично, только «hicüpkon» у них называется «sálgat и hálgat». Это же название встречается у тунгусов, живущих в районе нижней части р. Непы и по бассейну р. Комо, притока

---

[1] У В. Васильева. Описание долг.-як. духов. Живая старина, I, 1901, встречено название «чычипкан», снаряд-лазейка для очищения больных и сетей, «hicüpkon» в других говорах «sicüpkan» служит всюду для очищения промышленников. Снаряд для очищения больных называется «ugduksan» или «ugduhan» и «cicipkan» в виде рта рыбы с зубами.

[2] Липский. Ibid., стр. 39. У гольдов, если копье переступит женщина, то при встрече с большим зверем дерево сломается; если перешагнет менструирующая женщина, то гольд не может пользоваться им всю жизнь, надо заменить древко и принести жертву.

Подкаменной Тунгуски. [1] Очень редко, в тех случаях, когда нет поблизости шамана, тунгус проделывает очищение сам вышеуказанным образом. На этом заканчивается первая часть камланья и начинается вторая, в которой шаман отправляется за самим хозяином и последний, в лице шамана, является тунгусам.

Под удары в бубен и пение шаман начинает свой путь. Не доходя до «hiŋkon'a», шаман сильно покачивает бубном, забирая всяких зверей, которых посылает «hiŋkon», которые должны быть упромышлены, и в бубне иногда появляются маленькие кусочки шерсти разных зверей. Затем шаман оставляет бубен и идет без него.

Это камланье может производить только хороший шаман; злому шаману, поедающему душу людей, «hiŋkon» не дает приближаться. Если же последний попробует подойти, то «hiŋkon» изо всей силы ударяет его и убивает. Шаман, подойдя к «hiŋkon'у», начинает с ним следующий разговор: «Кто ты?» спрашивает «hiŋkon». «Меня послали к тебе люди просить тебя послать им всяких зверей. Не стало зверей у тех людей, нечем жить стало». — «Кто эти люди, богатые ли?» — «Нет, сироты, бедные просили тебя». — «Может быть они злые? Посуда, может быть, у них звенящая? Собаки, может быть, у них злые, кусающиеся? Быки, может быть, у них бодливые? Жены — ругающиеся?» — «Нет, говорит шаман: «жены не ругаются, собаки не кусаются, быки не бодаются, посуда не звенит». — «Тогда дам вам всем зверей».

После разговора шаман падает и в него входит дух-хозяин всех зверей. В этот момент имеет большое значение не дать шаману упасть на землю, что может повлечь за собою болезнь или смерть шамана и других. Для этого шаман привязывает накрест через грудь свой ремень «úhi» (повод), делая на спине две петли. Двое из присутствующих бывают наготове, следя за шаманом; они в нужный момент подхватывают его за петли. Шаман в этот момент бывает настолько тяжелым, что разрывает «uhi» и двое, зачастую, не могут удержать его. Он вырывается, крутится, дергается вперед, пока его не усадят на дорогой, вышитый ковер. Теперь уже нет шамана, а присутствует сам «hiŋkon». Его окуривают дымом жира жертвенного животного и просят дать зверей. «Hiŋkon» говорит: «Дам, дам всяких зверей»: при этом иногда перечисляет зверей, которые должны быть упромышлены. Его угощают кровью жертвенного животного (у тунгусов кровь пьет только шаман). Затем «hiŋkon» отправляется к себе. Шаман встает, проходит немного и возвращается. По возвращении, он рассказывает всем о своем разговоре с «hiŋkon» при расставании, сводящемся к наставлениям. Один из промышленников сжег лабаз (помост на жердях, на который складывают голову, кости и копыта у промышленных зверей), поэтому «hiŋkon» не стал давать зверей. Он же велел не оставлять огня около лабаза, кости и копыта велел склады-

[1] У Рычкова (ibid., стр. 63) есть упоминание об очищении охотника и указание на то, что после очищения охотники мажут подошвы обуви жиром дикого оленя или рыбы.

вать на лабаз и аккуратно закрывать, чтобы не могли растащить собаки. На этом камланье заканчивается.

У Олекмо-Витимских тунгусов для названия хозяина места, горы, реки и т. д. существует один термин «itein», соответствующее термину Енисейских тунгусов «muhún» (дух-хозяин). Всем «itein» природы тунгусы приносят маленькие жертвы. [1] Бросая щепотку табаку, спичку, бумажку, пульку, тряпочку на скалу, особой формы, тунгус говорит: «ája bidawi, bejune bukol» (чтобы жить хорошо, зверя дай). На скалах, по берегам Олекмы, выше больших порогов, есть писаницы, рисунки зверей. Эти места тунгусы почитают особо, считая скалы местообиталищем «bira itein» (реки дух). Каждый тунгус при проезде считает своим долгом что-либо бросить скале. Когда зверь, или рыба, не идет на охотника, выходят к подобным скалам и подвешивают новый лоскут «sálama, úlga, с просьбой дать зверя. Дух-хозяин леса, по определению Д. К. З е л е н и н а, [2] образ суммарный и обобщающий, он должен отражать в себе как нрав зверей, так и темперамент создавших этот образ народов. З е л е н и н же выделяет два типа хозяев: один любит тишину, покой, молчание, другой наоборот — шум, смех, веселье. У тунгусов мы встречаемся с первым типом.

«Hiŋkon» относится к разряду добрых духов, поэтому камланье ему может производить только хороший шаман. Шаманы, поедающие души людей, черные, как их принято называть, не могут ему шаманить. Людям, делающим зло животным и другим людям, он не является. Здесь любопытно отметить, что богатых людей он относит к разряду злых, как промышляющих слишком много и бьющих зверя без всякой надобности. Тунгусы никогда не бьют зверя больше того количества, которое им нужно. На этом же основаны слова русских промышленников, продвигающихся в туземные районы: «тунгусы все равно всего зверя не выбьют». Хозяин зверей может быть мужчиной и женщиной. Женщиной он является охотникам. В одной сказке рассказывается следующее: однажды охотник набил много зверя, разложил и собрался ночевать. К нему пришла женщина. Ложась спать, она просила его убрать котел и не шуметь. Ночью, когда она спала, охотник постучал над ее ухом в котел. Женщина испугалась и исчезла, вместе с ней исчезли все упромышленные звери. Тут только охотник догадался, что к нему приходил сам хозяин. После этого охотнику не попадался ни один зверь. В камланьях «hiŋkon'» подпевают иногда только одни женщины. По рассказу тунгуса, однажды шаманили два шамана, один «hiŋkon'у», другой «majin'у» (верхнему хозяину). Народу на стойбище было немного, тогда шаманы разделили всех на две группы. Мужчины должны были подпевать в шаманстве «ina-

---

[1] О подобных жертвоприношениях духам гор есть упоминание у Т и т о в а (Ibid., стр. 156) «даванду улгача» (на перевале положил приношение — кусочки материи).

[2] Д. К. З е л е н и н. Табу слов у народов Вост. Европы и Сев. Азии. Сб. М. А. Э. VIII, стр. 63, 1929.

jin'y», потому что «majin» мужчина, женщины — в шаманстве «hiŋkon'y», потому что «hiŋkon» может быть женщиной.

Требование полной тишины и спокойствия, по мнению Д. К. Зеленина, [1] явилось еще в доанимистическую эпоху, вызванное тонким слухом животных, пугающихся всякого шума и, к тому же, понимающих человеческую речь. Позднее запреты всякого шума на охоте были связаны с духами-хозяевами. Со своей стороны он требует почитания и хорошего отношения к животным. Тунгусы должны, время от времени, вешать ему «lókoptyn» (кусок ткани), иногда белку, или лисицу, на вершинке лиственницы, или сосны. [2] Он все слышит, поэтому тунгусы всегда очень осторожно, даже между собою говорят о количестве упромышленного зверя. [3] Точно также могут слышать и звери; и тунгусы во время охоты некоторых животных не называют собственными именами, называя их иносказательно, [4] напр., «koŋnóko», черный для лося вместо «toki» или «moty»; «meŋoty» для дикого оленя, вместо «bejun», зверь; «etyrkon», старик; «amaka» дедушка, «amikan», маленький отец, для медведя вместо «mahi». Для последнего на тунгусских наречиях существует очень большое количество разных названий: «irgici», хвостастый, для волка; «tuksaki» бегун, для зайца; «eneko» бабушка для медведицы; «eni» мать для самки лося и т. д. Подставные названия распространяются и на части зверя, так: «osikta» звезда, для глаза медведя; «säleme» железное, для сердца медведя, «sún», зипун, для шкуры медведя. Когда убивают медведя, чтобы избежать его мести, говорят: «русский (или якут) убивает тебя, дедушка».

Нельзя, хвастаясь, говорить: «убью такого-то зверя» — не будет удачи, зверь может услышать и уйдет. Нельзя говорить — «зверь на тебя пойдет», — зверь услышит и при встрече набросится. [5] Душа зверя может чувствовать и слышать и после смерти. Когда снимают шкуру с медведя, говорят: «iriktal boŋgidad'ere (муравьи бегают) по месту разреза, или «er minód'ere mógnosal» (это режут глупые). Она же после смерти может мстить. [6] Кроме этого, звери

[1] Ibid, стр. 67.

[2] Титов (Ibid., стр. 87) «lокоптын» называют олененка, заколотого в качестве домашнего животного для исцеления больного.

[3] Маак (Ibid., стр. 110). Неохотность, с какою охотники сообщают о зверях, водящихся в их районах, связана с боязнью оскорбить хозяина леса, который может принять это за хвастовство. Липский (Ibid., стр. 37). Гольды при неудаче на промысле, перед уходом на другое место, сообщают о причинах хозяевам мест и просят их не сердиться.

[4] Л. Шренк Об инор. Амурск. кр. III, стр. 116, у ольчей для тигра подставное слово «старый» как и для медведя. Черкасов, «Зап. охотн. Вост. Сибири», стр. 352, — жители Амура называют тигра и барса «лютым зверем», «лютым».

[5] Липский (Ibid., стр. 18). На охоте гольд не скажет «если бы попался мне медведь или сохатый, я убил бы его», — раньше времени кричать нельзя, зверь все знает, все слышит.

[6] Маак (Ibid., стр. 110). Вилюйские тунгусы объясняют исчезновение зверей наказанием за то, что животное не убивалось сразу или мучилось в ловушке, или раненое исчезало.

обладают особо острым чутьем. Охотники всегда в перчатках приготовляют ловушки и всякие приманки, а некоторые натирают руки еще пахучей травой, чтобы зверь не почуял запаха жилья. В связи с этим стоит и запрещение женщине, особенно менструирующей, переходить через оружие, чтобы не передать ему запаха; возможно этим объясняется и обряд очищения — окуривания дымом, имеющим сильный запах.

«Hiŋkon'y» посвящают особого оленя «ityk» или «ityk óron, bellej ucakan» (в якутском языке «ытык» означает священный). Во время посвящения оленя привязывают к шаманскому столбу «turu». Душу оленя шаман относит «hiŋkon'y» и тот ему дает «muhúr». С момента посвящения олень делается «muhici» (с духом хозяином). Олень имеет свое седло и торсуки, в которых можно возить только охотничьи амулеты и все чистое и новое. Запрягать оленя может только мужчина. Олень ходит с охотником, но верхом на нем ездить нельзя. Перед отправлением оленя окуривают дымом жира или можжевельника, чтобы больше поймать зверя. Если охотник убьет лося или дикого оленя, то «ityk» обязательно мажет кровью, чтобы в следующий раз была удача на охоте. «ityk» никто не должен ударять, если ударит, то охотник не встретит больше зверя, ибо «hiŋkon» рассердится и больше не пошлет. В отличие от «sewen» (бык, посвящаемый верхнему хозяину), которых в семье может быть несколько, «ityk» может быть только один.

Бережное отношение к останкам упромышленных зверей связано во-первых с представлением об их восстановлении,[1] во-вторых — является источником ряда запретов. Кровь дикого оленя и сохатого проливать нельзя — не будет удачи на охоте. Обглоданные кости головы и ног копытного зверя обязательно нужно сложить на лабаз и не давать собакам: «без этих костей как будет новый зверь», говорят тунгусы. Костей медведя не разрубают, а разрезают по суставам. Съевши мясо медведя, собирают все кости головы, складывают на плетенку, обкладывают длинными ветками так, чтобы срезы были в одном конце и голова с носом была бы направлена к срезанным концам веток. Все перевязывают в двух местах. Это называется «cuki» «cuki», ставят вертикально и борются с ним, затем кладут его горизонтально на один-два срезанных пня, срезами направляя на полночь. Раненых зверей бросать нельзя, необходимо добить или сходить посмотреть, что стало со зверем, если этого не сделать, раненый зверь убежит и скажет другим. После этого звери не будут попадаться. К этому же можно отнести и некоторые запреты по отношению к медведю. Если зимою случайно встретишь

[1] Э. К. Пекарская и В. П. Цветкова. Очерки быта приаянских тунгусов. Стр. 113. Тунгусы ободранную тушу лисицы вешают на дерево или защемляют в последнее. Костей ноги головы дикого оленя на землю не бросают, а кладут на лабаз. Кости медведя, все без исключения, вешают на дерево. Кости разрубать — большой грех. Если потерять кость какого-нибудь зверя, то взыщется с охотника.

Титов. Ibid., стр. 37. Киндиг. тунгусы вешают на дерево голову медведя, плодник оленьей самки, половые органы оленя.

медведя, его надо убить или проследить, куда он ушел. Это хозяин посылает зверя, и отказываться от него нельзя.

Части зверей имеют магическую силу и должны оставаться при охотнике или при семье. Носы соболей и лисиц с усиками дают удачу на промысле. Суставные позвонки и побочные копытца оленя охраняют здоровье детей, их пришивают к спинкам детской одежды. Челюсти — охраняют сон ребенка, их подвешивают на изголовье люлек. Когти медведя и грудина охраняют здоровье всей семьи, их подвешивают на срединную жердь юрты или зарывают в мешечке в земле около этой жерди. [1] Свалявшийся подшейный волос дикого копытного зверя, в котором живет его душа, охраняет здоровье охотника на промысле, его всегда берут с собою на промысел; в сердце сохатого и дикого оленя имеется особая сила (возможно душа); поэтому охотник, чтобы приобщиться к этой силе, съедает сердце в сыром виде на промысле. В голове медведя также имеется особая сила; поэтому есть ее могут только мужчины, но не женщины, особенно — менструирующие или беременные. Значение огня проходит красной нитью через всю жизнь тунгуса. Огонь охраняет тунгуса от злых духов, и тунгус один в лесу никогда не ляжет спать без костра, а в районе Подкаменной Тунгуски еще поставит около себя деревянное, стилизованное изображение человека с пальмою в руке. Не только на промысле, но и дома, каждый охотник считает своей обязанностью, перед тем, как начать есть мясо, накормить огонь с обращением «n'γhúkal», «bγjúnγ bukol», «úllojγ buxol» (убей, зверя дай, мяса, дай О.-В.). [2] Огонь, вернее хозяин огня, все слышит и чувствует. Зря бросать, или втыкать в землю около огневища нож или острый предмет нельзя — на промысле огонь не будет гореть. Кровь или воду с кровью нельзя выливать около огня — хозяин обидится и в следующий раз не пошлет зверя или птицу. Потрескивание огня, во время каких-нибудь разговоров или споров, говорит о том, что надо предпринять обратное. При мне был случай, когда собравшийся на промысел охотник, услышав такое потрескивание, разделся и в этот день на охоту не пошел. Булькание огня «tógo turakittän» (огня разговор) по утрам предвещает хорошее, по вечерам — плохое. Шипение огня означает хорошее предзнаменование для охотника, говорят: «γnγko hiŋkoron» (бабушка шикнула), много зверя добудем». [3]

[1] Позвонки, копытца, челюсти, когти, грудину, по определению Зеленина (Ibid., стр. 70), можно отнести к оберегам. «Обереги рассчитаны на обман злых духов; разные духи враждебны между собой, и человек пользуется этою их враждою, пугая одних духов другими, или хотя бы их слугами», ibid., стр. 71.

[2] Д. Иргунеев. Ibid., стр. 44. Тунгусы с левых притоков Витима перед тем, как есть, выбирают кусок пожирнее и бросают в огонь, прося дать побольше зверей.

[3] Гольды (Липский. Ibid., стр. 36) на промысле последнюю ночь не спят из уважения к хозяину огня и места и уходят только после полудня; уходя долго кланяются, извиняются и благодарят за подарки — промышленную дичь. Ibid., стр. 37. Промышленник на охоте должен соблюдать все правила общения с хозяином, заключающиеся в почтительном отношении и угощении.

Значительная часть обрядов, связанных с охотою на медведя, имеет больше связи с культом медведя, и потому я их здесь не затрагиваю, а интересующихся ими направляю к работе Т и т о в а. Некоторые данные по культу медведя у Нижне-Ангарских тунгусов Киндигирского рода — Сиб. Живая старина, 1923 г. В ней дается сводка, и во многом мои материалы аналогичны с приводимыми.

Эта заметка, представления и обряды в других областях жизни тунгусов говорят о наличии у них стадий анимизма, аниматима и персонификации сил природы. В природе все живет, каждый предмет может чувствовать и говорить. Деревья зря ни на охоте, ни при переходах рубить нельзя — им больно. Однажды ночью на ночлеге у костра я обратила внимание на тунгуса, прислушивавшегося к чему-то; на мой вопрос, что делаешь, он ответил: «слушаю, река говорит». «Все может чувствовать и говорить, только уметь слушать надо», говорили катангские тунгусы. [1] Белка может даже писать; путанные следы белки на снегу это ее письмо, которое она направляет против охотника. Души зверей после смерти могут мстить людям. Рядом с оживлением природы, каждое явление имеет своего хозяина-духа «muhún, musún» Е. «itcin» О. Эти хозяева живут подобно людям, кроме того они бестелесны и могут проникать куда угодно. В одной из позднейших сказок, где фигурируют солдаты, хитрец говорит: «bi mu muhúndukin ahiwa gataw» (я от воды духа жену взял), или «bi turánmi muhici gund'am» (я слово свое с духом говорю), говорит герой другой сказки, чтобы сделать превращение «Muhún'ов» животным может давать только большой хозяин — «hiŋkon» (наземный) и «majin» (надземный), а амулетам — шаманский дух-помощник «tärŋa».

Кроме этих хозяев, есть еще главные хозяева, в ведении которых находится живая и неживая природа. Это хозяева подземного, надземного и наземного миров. Все они живут подобно людям. Подземный хозяин и все духи, находящиеся в его распоряжении, настроены неблагожелательно по отношению к человеку. Хотя часть их (culugdy, häwänätmγ ijoci, hargi и др.) и выходит на землю, чтобы сделать какое-нибудь зло человеку, но все-таки они далеки от него. То же с надземным хозяином, хотя он и помощники относятся к разряду добрых существ, и в ведении небесного хозяина лежит забота о душах людей и их здоровьи, но они не являются непосредственно людям. Душа — не тело, и она не требует материальных забот. Совсем другое с наземными хозяевами, они связаны непосредственно с деятельностью человека и потому имеют такое большое значение. Почти все они связаны с охотою, со словами «пошли зверя» тунгус обращается ко всему: к скале, к огню, к реке, к особого вида дереву, к любому амулету. Вполне естественно, что охота, основное занятие тунгусов, как раньше, так и теперь, выработала

---

[1] Л и п с к и й (Ibid., стр. 21). Гольды разговаривают с рекой, деревьями, скалами, как с живыми силами природы.

исключительную наблюдательность над явлениями природы и жизнью животных и заставила по-своему создать мировоззрение, в котором на все смотрится с точки зрения пользы для охотника.

В связи с этими представлениями выработался ряд запретов, магических действий и обрядов. Основой запретов является страх перед духами и особыми силами и желание быть незамеченными ими или обмануть их.

Словесные запреты, или табу, как указывает Д. К. Зеленин, зародились в доисторическую эпоху: «первоначально словесные запреты охотников считались с животными, с их тонким слухом, но не с их душами или с духами-хозяевами». «Половые табу были вызваны тонким обонянием зверей, первоначально они были связаны с запахом женских выделений». Анимистическое представление о нечистоте менструальной крови могло развиться, как из первоначального ядра, из убеждения, что диким зверям эта кровь неприятна и вредна, а все, что неприятно диким зверям, запретно для охотников. [1] Запреты, связанные с душами убитых животных и с духами-хозяевами, по определению Зеленина, относятся к анимистическим. К этому же можно отнести хранение и съедание некоторых частей животных, имеющих особую силу.

Рядом с этими запретами развивались и магические действия. Среди тунгусов наиболее часто встречаются действия симпатической магии, имеющей целью умилостивление животных, духов-хозяев, для охранения охотника и обеспечения промысла. Затем идут действия контагиозной магии, имеющей целью приобретение свойств данного животного, или свойств, заключенных в какой-либо части животного. Реже встречается имитативная магия, имеющая целью произвести действие, подобное произведенному, и гадание. С появлением шаманов эти действия значительно расширились, а некоторые из них превратились в обряды.

Увязывая существующие обряды и магические действия с классификацией народных обрядов Е. Г. Кагарова, [2] мы имеем следующее: из группы профилактических актов — апотропеические или отвращающие (амулеты-обереги); диссимуляционные — попытки открыть истинный смысл (подставные названия, отрицание личного участия при убиении медведя); из группы побудительных актов — карпогонические, для обеспечения материального благополучия (целый ряд для удачи на промысле), гиластические — приемы умилостивления духов (кормление огня, жертвоприношения), мантические — гадание, и катартические — очищение охотников и их оружия.

---

[1] Ibid., стр. 27.

[2] К вопросу о классификации народных обрядов. Доклад Академии наук. 1928.

О «БАБЬЕМ ПРАЗДНИКЕ» У ИЖОР (ЛЕНИНГРАДСКОГО РАЙОНА)

Н. Гагеп-Торн (Ленинград)

В 1926 г., 6 мая, т. е. на «Егорьев день», мне довелось наблюдать в деревне Большие Ижоры, бывшего Петергофского уезда, существование любопытного праздника. Помимо обычного празднования «Егорьева дня», как дня первого выгона скотины в поле, в этом районе «Егорьев день» считается еще «бабьим праздником».

«Бабий праздник» непосредственно с обрядами выпаса скотины не связан и, повидимому, судя по тому, как встречается он в других местах, к «Егорьеву дню» приурочен позднее.

Заключается самый «бабий праздник» в следующем: собираются вместе замужние женщины деревни и устраивают складчину. Приготовляются к празднику за несколько дней: собирают продукты и деньги, варят пиво.

На «Егорьев день», после обеда, все женщины собираются вместе в заранее назначенной избе у какой-нибудь вдовы или малосемейной женщины.

Ни мужчины, ни девушки, ни дети не имеют права присутствовать при этом.

В старину — по рассказам — их даже близко не подпускали, и окна завешивали, чтоб не смотрели.

Теперь это соблюдается менее строго, и девушки, и дети то и дело заглядывают в окна издали. Но опишу праздник так, как я его наблюдала.

В доме у вдовы собралось человек 40—45 женщин — несколько больше половины женщин деревни. Раньше бывало больше, но за последние годы некоторые перестали принимать участие.

Из избы все вынесли. Два стола расставили от стены к стене, вдоль окон. За ними сплошь уселись бабы. У противоположной стены на скамейке — боченок с пивом и самовар. На столах перед сидящими — угощенье. Жареная рыба, сладкий пирог, печенье, свое и купленное в лавке, леденцы. Пьют пиво и чай. Две женщины по очереди подают.

Все наряжены. Толстые, покрасневшие лица старух — сияют. Они шутят, пересмеиваются, кричат, мешая финский и русский язык. Повисших на окнах ребятишек и девушек отгоняют.

— «Пастуха что-то нет, он бы нам водку поставил, тогда-то уж поплясали

бы», говорят. Обычай допускает единственного мужчину на этот вечер — пастуха. Он ставит женщинам четверть водки и дудит в рожок во время пляса. Его угощают, просят блюсти скотину. В этом году пастух был из дальней деревни. Он еще не принес своих вещей и, так как настоящего выпаса нет, — ушел за ними. Веселье идет без него. Сначала разговаривают, потом начинается пенье. Один стол ест, а другой в это время поет песни. Потом угощенье переходит туда, а первый стол начинает петь. Песни самые различные, тут и хороводная:

«Катя, Катя, Катенька, головушка гладинька» и старинные ижорские финские песни, и современные: «Как родная меня мать провожала»...

Распорядительница, повивальная бабка Маланья, носится в голубой кофте и развевающейся юбке, как сияющий толстый шар. Бросается в глаза, что она — простоволосая, как впрочем и большинство женщин на этом празднике. Обычно они в «сборниках» и платках.

Выкрикивают молодушек, только что вышедших замуж и, значит, присутствующих первый раз. Поют им песню по-фински. (Записать ее мне, к сожалению, не удалось, хотя мне и перевели ее содержание; она не особая для этого случая, а просто величальная.)

Расходившиеся бабы начинают качать молодуху. Потом качают старуху, у которой родился первый внук.

Мне сообщили, что на этом празднике так всегда делается — качают: 1) молодушек, вышедших замуж, 2) тех, у кого родился первый ребенок и 3) первый внук.

Оживление разгоралось все больше. Столы составили в стороны, начался общий пляс. Ставни прикрыли, чтобы отогнать зрителей, и 30—35 человек, развевая юбками, махая платочками, скакали, раскачиваясь и приседая; пели. Сидящие, в такт песне хлопали в ладоши и пели еще сильнее. Ритм захватил всех. В разрозненных движениях выросла особая стройность целого, где каждый почти перестает чувствовать себя. Плясали до изнеможения, часа два.

Потом кто-то предложил — «пора уж хороводом, на улицу». Высыпав туда, берутся за руки и, длинной цепью, как ходят девушки во время хороводов, идут по улице, распевая песни. [1]

Гулянье продолжалось до вечера. Разошлись уже к полуночи. На другой день «догуливали» остатки, но присутствовать при этом я уже не смогла.

Таков в настоящее время «бабий праздник» в Больших Ижорах. В таком

[1] До сих пор праздник велся традиционно. Но тут примешалась современность: какая-то, подвыпившая, молодая бабенка вытащила красный платок и широкий красный пояс, привязала их на шесты: «пусть вместо флагов будут» и встала во главе процессии. Ребятишки забегали кругом в восторге — «манифестация».

Бабы смеялись и приплясывали. На шум прибежал приехавший в деревню милиционер узнать, в чем дело. Его приняли с восторгом. Пошли шутки — «это нам вместо 8 марта! Свой старинный бабий день!» Кто-то предложил даже качать милиционера.

виде, как он существует сейчас, он не имеет почти никаких обрядовых черт, которые позволили бы делать выводы о его значении и происхождении. Это совершенно понятно, так как он является в данных условиях только рудиментом, сохранившимся среди чрезвычайно тронутого городской культурой быта. Село Большие Ижоры находится в 50 *км* от Ленинграда, посещается дачниками, население его постоянно работает и бывает в Кронштадте и Ленинграде; понятно, что всякий старинный обряд мог сохраниться в таких условиях лишь в виде пережитка.

Чрезвычайно любопытной при этом является устойчивость и широкая распространенность этого пережиточного праздника среди ижор Ленинградского округа.

Помимо деревни Больших Ижор, мне удалось установить в таком же виде существование «бабьего праздника» для деревень: Малых Ижор, Таменгонта, Бронной, Барков, Тентелева, Шишкина, Ломоносова, Новой Красной Горки. Все эти деревни, бывшего Петергофского уезда, принадлежат к старым ижорским поселениям. Именно так отмечены они в переписи 1838 г.[1] и в описаниях Кеппена[2].

Интересно отметить, что в перемежающихся и чередующихся с ними не ижорских — финских и русских — деревнях «бабьего праздника» не существует. Так, например, в деревне Сагомилье, находящейся в полукилометре от Больших Ижор, — праздника нет. Население этой деревни — финны, лютеране, предки которых выселились, по их словам, из Финляндии. В противовес этим финнам ижоры этого района очень часто называют и считают себя «русскими», так как они православные и русифицированы. Русскими же помечали они себя по последней переписи 1926 г. Племенное сознание, племенное имя и язык в некоторых деревнях почти совершенно утрачены, и только некоторые особенности в материальной культуре и быту, да сохранившиеся кое-где в сундуках костюмы, живут до сих пор.

Племенное сознание гораздо лучше сохранилось в деревнях вокруг города Красноармейска (б. Гатчина), где я была весною 1927 г. Здесь население определенно называет себя ижорами и ставит резкое различие между собой и соседящимися и перемеживающимися с ними савакот и эвремейсет, причем «бабий праздник» опять-таки существует только в деревнях, населенных сплошь, или в большинстве своем, ижорами. Там, где ижоры живут в меньшинстве, совместно с другими национальными группами, «бабьего праздника» не знают.

Расспрашивая старух в деревне Веволо (в 3 *км* от Красноармейска), мне удалось узнать некоторые дополнительные черты в праздновании «бабьего дня».

---

[1] Описание С.-Петербургской губ. по уездам и станам.

[2] Кеппен. Селения, обитаемые ижорами в С.-Петербургской губ. Учен. зап. имп. ак. наук по I и III отдел. 1853.

«Бабий праздник», справляясь у них тоже весной, после пасхи, и являясь складчиной замужних женщин, не обязательно приходится на «Егорьев день»; иногда он бывает на неделю или две раньше или позднее Егория и приурочивается к другому праздничному дню. Пастух в нем не участвует, а играет любой старик, нанятый для этого.

При сборах продуктов для праздника каждая женщина обязана дать, кроме прочего, по 3 яйца. Яичница является самым важным и необходимым блюдом при пиршестве.

На празднике, так же как и в описанном выше празднике б. Петергофского уезда, чествуют тех, у кого родился первый ребенок и внук; пляшут и пьют пиво. Пьянство считается обязательным, так что напиваются даже, обычно не пьющие, женщины.

Такой же праздник имеется и у ижор б. Кингисеппского уезда. Так, учительница Филиппова из деревни Манновка Кингисеппского р. пишет: «Каждый год на Егория устраивается «бабий праздник». Его справляют только замужние женщины. Приглашают музыканта, поют песни, угощаются принесенными из дома припасами и специально сваренным для этого случая пивом. Ни мужчины, ни девушки на этот праздник не допускаются. У них свои праздники. У девушек есть свой праздник на заговенье, у мужчин свой — хларь». [1]

Что это за «хларь», когда и как он справляется, корреспондентка, к сожалению, не сообщает.

Не имея возможности и времени специально поехать в Кингисеппский район для обследования «бабьего праздника», я просила отметить его, хотя бы попутно, работавшую по одежде ижор научного сотрудника Этнографическ. отд. русск. муз. Н. Ф. Прыткову, и она сообщила мне, что праздник этот распространен среди ижор Кингисеппского у. очень широко.

Таким образом, «бабий праздник», повидимому, является характерным для большей части района ижорских поселений, в настоящее время между собой разобщенных, и может быть, повидимому, отнесен к пережитку какого-то старого обрядового ижорского праздника.

При исследовании его, естественно, возникает вопрос: не встречается ли он и у других финских народностей и в каком виде?

В литературе мне удалось найти описание аналогичного, повидимому, праздника лишь для мордвы-мокши Пензенской губ., сделанное знатоком мордвы М. Е. Евсеевым. [2]

Описывая весеннее моленье со священными свечами «штатолами», М. Е. Евсеев отмечает, что в деревне Вечкинине, Норовчатского у., в моленьи участвовали одни женщины, устраивая особый праздник. [3]

---

[1] Письмо любезно сообщено мне сотрудником Г. А. И. М. К. Б. А. Койшевским.

[2] М. Е. Евсеев. Братчина и другие религиозные обряды. — Мордва Пензенской губ. «Живая старина», вып. 1 — 2, 1914.

[3] То же.

Праздник этот устраивался в первое воскресенье после пасхи. Приготовления начинались еще с четверга. Посылали двух молодых женщин собирать продукты: муку, солод, яйца.

В дом, где назначена братчина, собирались все женщины и приносили хлеб, блины. Начинали заводить брагу, каждая старушка, приступая к работе, произносила: «дай бог, чтобы удалась брага и чтобы бог дал счастливый год». По окончании работы по раствору браги устраивалось моленье. Хозяйка ставила на стол каравай хлеба, полную солонку соли, стопу блинов и чугун яичницы из собранных яиц. Пред иконами зажигали свечу и начинали молиться: «О, Шкабавас, кормилец, дай нам здоровья, пусть уродится хлеб, размножится скот, чтобы было, чем родителей помянуть». После этого каждая черпала ложкой яичницу и поминала родителей. Этим заканчивалось моленье.

В воскресенье утром из каждого дома приходило на братчину по одной женщине, старушке. Они приносили с собой по караваю хлеба, блинов, лепешек и яиц. Принесенное складывали на столы и молились. Вносили в избу священные штатолы, ставили их на лавку под образами и молились опять. Читали те же молитвы, что и в четверг при запаривании браги. После молитвы начинали пировать. К концу моленья сюда же приходили с пеньем молодые женщины, которые до этого оставались на улице в отдалении от дома. Участницы моленья выходили встречать молодух и раскрывали для них настежь ворота. Молодые женщины становились перед воротами в ряд и клали старушкам по низкому поклону. После этого старухи вводили их в избу. Здесь, каждую молодушку, вышедшую замуж в течение последнего года, подводили к столу с яствами и, наклонив ей голову, слегка стегали по спине три раза кнутиком, приговаривая: «алняк, алняк!» (несись, несись!). При этом молодушка вынимала из-за пазухи куриное яйцо и клала на стол. После этого старухи подносили ей стакан пива и отпускали во двор, где уставлялись скамейки для молодушек, которые пили брагу и пели песни. Собранные же таким образом яйца старушки разрезали на части и съедали, пожелав молодушкам быть здоровыми и иметь побольше детей.

В данном случае смысл «бабьего праздника» и братчины чрезвычайно ясен. Символика яйца, как образа плодородия, взята очень просто, и молодая женщина сама как бы несет яйцо, причем старушки желают ей иметь так же много детей. При сравнительном анализе между мордовским и ижорским празднеством мы найдем много общих черт.

Мотивы женского плодородия, столь ясные в мордовском моленьи, звучат и в ижорском «бабьем празднике» — только этим можно объяснить поздравления и величания молодух, родивших первого ребенка, и старух, у которых родился первый внук.

Сближает оба праздника и самое время, когда они происходят, — весной, вскоре после пасхи, и строгая замкнутость его в среде замужних женщин и присутствие яиц в качестве обрядового блюда.

Яйца являются общеизвестным, как у финнов, так и у восточных славян, символом плодородия. Употребление их в пищу имеет в данном случае, конечно, магическое значение.

Таким образом, «бабий праздник» является одним из праздников плодородия, весеннего пожелания удачного плодородного года. Первой попыткой найти его смысл, естественно, является объяснение его как праздника производственного, скотоводческого.

На это указывает как будто и связь его с днем первого выпаса скотины и особое исключительное положение пастуха, которое мы наблюдаем в Больше-Ижорском празднике: пастух — единственный мужчина, допускаемый на пиршество.

Покойный проф. Л. Я. Штернберг не раз отмечал ту связь, которая существует вообще между пастухом и женщинами. Сюда относится и целый ряд половых запретов, налагаемых на пастуха, и тот особый почет, которым пользуется он у хозяек.

С этой точки зрения казалось бы, что «бабий праздник» у ижор является любопытным моментом скотоводческого обряда и связи женщин с пастухом.

Такому скотоводческому объяснению пожеланий плодородья не противоречит как будто и мордовский праздник: там тоже во всяком случае в молитве упоминается здоровье и плодородие скотины. Но пастух там отсутствует, да и в ижорском празднике он участвует далеко не повсеместно. Если же исключить пастуха и его сакральную связь с женщинами, многие моменты праздника требуют объяснения его происхождения из каких-то более глубоких, чем пожелание плодородия скоту, моментов.

Самым характерным и интересным в этом празднестве является его исключительная замкнутость в среде замужних женщин и недопущение никого другого.

Это праздник определенной социально-половой группы, и в этом, мне кажется, заключается его основное значение.

В литературе, как я уже упоминала, нет описаний женских праздников среди финских народностей. Зато встречается целый ряд упоминаний о «бабьем дне» и о «бабьем празднике» у восточных славян самых разных районов. Большинство имеющихся в литературе упоминаний, к сожалению, отличаются большой краткостью. Обычно это только два-три слова, указывающие, что имеется «бабий день», «бабий праздник» и не дающие его описания. По большей части, справляется он весной, в неделю «жен-мироносиц», или около этого времени. Так, Снегирев [1] говорит, что в Мохновском повете, Киевской губ., Фомино воскресенье именуется «бабьим праздником». Терещенко пишет [2] — «День жен-мироносиц называется

---

[1] Снегирев. Русские простонародные праздники. Т. II, стр. 47, вып. III.

[2] Терещенко. Быт русского народа. Т. VI, стр. 210, цит. по Д. К. Зеленину — Троецыплятница.

«бабьим праздником». В это время женщины отправляются гулять в рощу или на луг. Одна из женщин ходит накануне этого праздника собирать по домам яйца, из которых готовят яичницу. Приносят еще с собой на гулянье разное съестное и вино и гуляют до поздней ночи. Песни и пляски занимают первое место среди пирующих». В Обоянском уезде, Орловской губ., в неделю мироносиц, называемую здесь «Маргосье» или «Маргоски», молодые бабы собираются в одно место и приносят с собой кур, яйца и другие съестные припасы, приготовляют из них разные кушанья, покупают водку, — пьют, едят, веселятся, с песнями ходят по улицам и пляшут. [1]

В Ав-ой волости, Грязовецкого уезда, Вологодской губ. «бабьим днем» считается Благовещение, и в этот день женщины устраивают пир. [2]

В рукописи А. Прилуцкого по Чухломскому уезду, Костромской губ., хранящейся в архиве Географического О-ва[3] отмечается, что в Чухломском уезде, в неделю «жен-мироносиц» бывает в складчину пирушка всех замужних женщин, а в Иванов день отдельно — всех девиц. Часто, бабьи и девичьи праздники объединяют.

Так, С. В. Максимов в своей книге — «Нечистая, неведомая и крестная сила» — сообщает, не расчленяя их, что весной в неделю «жен-мироносиц», а также перед Троицей, бывают бабьи и девичьи праздники и пиры. [4]

Такие упоминания есть и в новой этнографической литературе. Так, в 1928 г. в Изв. таврич. о-ва истор. археол. и этногр., т. II, стр. 57, И. К. Кондарский пишет (в статье — «Остатки культа богини-матери в настоящее время»): «Повидимому к этим праздникам (пережиткам культа богини-матери) относится также «бабий праздник», еще сохранившийся в старообрядческих хуторах б. Области войска Донского, когда женщины получают от мужей деньги и в складчину устраивают вечеринку, на которой присутствуют только одни женщины (не девушки и не старухи). Этот день приурочен к первому воскресенью после пасхи, к Фоминой неделе. Идя на вечеринку, бабы говорят, что они идут «Фоме портки шить». [5] И далее автор отмечает, что в этот «бабий праздник», как у ленинградских ижор отметила и я, считают необходимым напиться допьяна даже обычно не пьющие женщины.

В литературе имеется только одно подробное описание женского праздника у восточных славян — это описание Вятской «Троецыплятницы» в работе того же имени Д. К. Зеленина. В указанном исследовании приведена и почти вся старая литература о женских праздниках, но рассмат-

[1] Этнографический сборник Географич. об-ва, Т. V, стр. 103.

[2] Рукопись корресп. Тенешевск. этнограф. бюро, хранящ. в библ. Этногр. отд. Р. м.

[3] Д. К. Зеленин. Описание рукописей Ученого архива Русского географич. об-ва. П.

[4] С. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила, стр. 427 — 431.

[5] И. Н. Кондарский. Остатки культа богини-матери в настоящее время. Изв. Таврич. о-ва ист. археол. и этнограф, т. II, Симферополь, 1928.

риваются они с определенной точки зрения — участия в этих праздниках курицы и яиц. Работа, как показывает самое заглавие, посвящена встречающемуся в Вятской губ. женскому празднику с обрядовым еденьем курицы, в частности — курицы, высидевшей три семьи цыплят («Трое цыплятница»).

Приводя ряд местных описаний женских праздников, на которых была совершена «куриная мольба», Д. К. Зеленин анализирует, что значит это обрядовое едение курицы и каково символическое значение курицы и яйца в восточно-славянской мифологии вообще: большим количеством фактов доказывает он, что курица и яйца являются у славян, как и у финнов, символом плодородия и в качестве такого символа участвуют, напр., в свадебных обрядах.

Именно как символ плодородия и благополучия участвует она и во многих женских и девичьих праздниках, весенних и осенних. Д. К. Зеленин вводит вятскую «Троецыплятницу», куриный праздник, в круг народных праздников, проводя параллели с праздниками в честь других домашних животных (Фрол и Лавр — лошадиный праздник, Василий Кесерецкий — свиной и т. п.). Не излагая достаточно известной статьи Д. К. Зеленина, я ограничусь краткой формулировкой его точки зрения на «Троецыплятницу», как она высказывалась им позднее [1]: куриная мольба, с этой точки зрения, является обетным праздником вятских женщин, по данному когда-то, в старину, особому обету, свято блюдущемуся в течение нескольких столетий. Обычай же подобной «мольбы», «братчины», «ссыпщины», во время которой коллективно варится пиво и жертвуется, для общественного едения какое-нибудь животное, чрезвычайно распространен на севере вообще (напр. «бык - микулец», — посвященный Миколе, «обетное пиво» и т. д.) и является пережитком языческой жертвы. Таким образом, женская «Троецыплятница» — один из частных случаев распространеннейшего обычая братчин, имеющих религиозное значение.

Вполне принимая такое объяснение вятской «Троецыплятницы», как куриного праздника, обрядового еденья курицы, мне кажется, что оно оставляет невыясненным другую, очень существенную черту: данный праздник является праздником специфически женским: ни мужчины, ни девушки, ни дети на него строжайше не допускаются. Местный исследователь Бажин, давая описание «Троецыплятницы» в Котельничском у., сообщает, что «один любопытный мужчина, желая увидеть совершение обряда сего, скрылся где-то в комнате их, но в то самое время, как хотел взглянуть на оный — ослеп». [2] Такая суровая кара непонятна, если это просто обетный праздник, данный женщинами для избавления от болезней и от тяжелых родов, как объясняет это Д. К. Зеленин.

[1] Д. К. Зеленин. Russische (Ostslavische) Folkshundle, стр. 359. Berlin, 1926.

[2] Бажин. Вятск. губ. ведом., № 8, 1848; цит. по Зеленину, «Троецыплятница», стр. 5.

В другом описании, приведенном там же, если мужчину-хозяина оставляют, то голову ему «закрывают с головы платком или скатертью, чтобы он ничего происходящего видеть не мог». [1]

Таким образом, мужчины не допускаются сюда ни в коем случае, в противность другим обетным праздникам, в которых участвует все общество.

Празднуется куриный обет в случае болезни, тяжелых родов, несчастья в доме. Так, для Тожсолинск. и Пижанск. вол. Яранского у. Д. К. Зеленин приводит описание Д. М. Чистопашина обрядового едения курицы в случае болезни какой-нибудь женщины: «Родственницы больной служат молебен женам-мироносицам и, вернувшись домой, устраивают складчину, где собравшиеся женщины обрядово едят курицу и особо хоронят в полночь ее кости. После этих похорон устраиваются пляски и пьянство. Называется весь обряд «шипшина».

Корресподент из Яранского же уезда, Наумов, в рукописи, отправленной в Этнографическое бюро имени Тенешева, [2] сообщает, что подобный женский праздник «шипшина» (т. е. ссыпщина, братчина, *Н. Г.*) бытует в Яранском уезде не только в случае болезни или тяжелых родов и т. д., но и ежегодно справляется весной всеми замужними женщинами. Они устраивают складчину, на которую строжайше не допускают никого постороннего, пьют пиво, пляшут и доходят до того, — сообщает корреспондент, — «что сдергивают с себя головные уборы и остаются простоволосые, что в другое время — величайший позор для всякой порядочной женщины, так как это — признак крайней разнузданности».

К тому времени, когда сообщает собиратель (1899 г.), эта «шипшина» начинала уже отмирать, в ней принимали участие не все женщины, а только «любительницы выпить», но раньше, по словам Наумова, она имела очень широкое распространение.

Мне кажется, что оба описания, Наумова и Чистопашина, в сущности, только дополняют друг друга, если принять во внимание, что «шипшина», приводимая Наумовым, является праздником ежегодным, справляемым весной вне каких-либо особых обстоятельств; «шипшина» же Чистопашина празднуется в случае исключительных обстоятельств, а именно тяжелой болезни. Тут обычный женский праздник приобретает иное значение — значение жертвы, приносимой всеми за больную женщину. Такой жертвой и является обрядовое еденье курицы — особенно, курицы, высидевшей три семьи цыплят.

Наиболее видную роль в празднике и в обряде, как видно из описаний, играют женщины пожилые. В одних случаях — это «честные вдовушки», «вдовушки одномужние» и живущие целомудренно, в других — повивальные бабки. «Мы думаем, — говорит Д. К. Зеленин, — что требование

---

[1] Бажин. Вятск. губ. ведом., № 8, 1848; цит. по Зеленину, «Троецыплятница», стр. 6.

[2] Рукописи хранятся в библиотеке Этнографического отдела Русского музея.

от участниц обрядового обета вдовства, а тем более целомудрия — позднейшая черта в обряде. Она плохо мирится с символическим значением курицы и яйца, как эмблемы плодородия, со связью обряда с родами и повивальными бабками». [1] Признавая, что требование целомудрия в данном случае не вызывается самым смыслом обряда и, быть может, возникло позднее, мне кажется, что оно особенно легко могло создаться потому, что целомудрие явилось с точки зрения народной этики более почтенным для пожилой женщины; существенным же является в данном случае то, чтобы во главе стояли пожилые и почтенные женщины, уже прожившие свою женскую долю и могущие руководить другими. Так что важно не самое целомудрие, а почтенность, уважаемость женщины, чему оно только способствует.

Соглашаясь с Д. К. Зеленины м, что обряд самой «Троецыплятницы», т. е. обрядового едения курицы, является коллективным обетным праздником, подобным другим обетным братчинам, чрезвычайно распространенным у северных великоруссов, с моей точки зрения следует оттенить, что эта братчина является специфически женской, в отличие от остальных, в которых принимают участие и мужчины, и женщины, и дети.

Бытованье в том же Яранском уезде «шипшины» не только в качестве обетного, но и в качестве периодического весеннего женского праздника, на котором еденье курицы не играет, повидимому, важной роли или даже совсем не употребляется, так как о нем ни словом не упоминает корреспондент, — может подтвердить мою мысль.

Вятская «Троецыплятница», кажется мне, является только одним из проявлений тех женских праздников, упоминания о которых мы встречаем для чрезвычайно обширной территории, как у восточных славян, так и у финнов.

Обетное едение курицы не объясняет самого существа праздника, его основных и общих для самых различных районов — от области войска Донского до Вологодской губ. — черт.

Каковы же эти специфические общие и наиболее существенные черты?

Прежде всего: 1) строгая замкнутость братчинного пира средою замужних женщин; 2) характер некоторой оргийности этого пира — требования «напиться допьяна» («бабий день» — в Области войска Донского, «Маргоски» Обоянского у. Орловской губ., Ижорский праздник Ленинградской губ.) и даже некоторая «разнузданность поведения», как выражается корреспондент Яранского у. Вятской губ.; 3) празднование «бабьего дня» весной (около недели «жен-мироносиц», Фоминой недели, Егорьева дня).

Всюду я нахожу ряд моментов, указывающих, как мне кажется, на основной смысл праздника, которые можно объяснить как символику культа плодородия. Сюда относятся: обрядовое едение яиц и курицы, поздравление

[1] Д. К. Зеленин. «Троецыплятница», стр. 19.

родильниц, пожелания плодородия молодушкам в мордовском празднике.

Все эти моменты указывают очень ясно на то, что «бабий праздник» является праздником плодородия.

Но какого же плодородия, плодородия чего?

В нем есть намеки и пожелания плодородия скоту, есть некоторые моменты, которые могут быть объяснены как пожелания плодородия земле, но мне кажется, что все это является моментами вторичными. Основная цель праздника и его основное значение — это культ женского плодородия.

Именно этим объясняется объединение женщин в стойкую замкнутую социально-половую группу и недопущение присутствия на празднике девушек и мужчин.

Сексуальным характером праздника объясняется, с одной стороны, строгость кары мужчине, нарушившему запрет, и, с другой стороны, оргийность поведения присутствующих на празднестве.

Таковы предположения, которые напрашиваются при предварительном анализе праздника.

У нас слишком краткий, бедный и разрозненный материал по данному вопросу, чтобы делать какие-нибудь определенные выводы, отнести происхождение этого праздника к какой-нибудь определенной хозяйственной и культурной эпохе.

Но самый факт существования женского праздника, как какого-то социально-полового объединения, представляет с моей точки зрения большой интерес и требует дальнейшего изучения.

В ближайшем будущем всякие остатки этих празднеств уйдут из жизни. У нас о них почти нет сведений в литературе.

Именно это дает мне смелость ставить вопрос об изучении этого мало известного и, тем не менее, широко, повидимому, распространенного явления.

[illegible]

ЭЛЕМЕНТЫ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ПАЛЕАЗИАТОВ И ТУНГУСОВ

В. Стешенко-Куфтина (Москва)

Музыкальные материалы, собранные мною в 1928 г. во время поездки с этнологической экспедицией, под руководством проф. Б. А. Куфтина от Центрального Музея Народоведения и от Антропологического института I МГУ на Дальний Восток, не являются результатом специально песенной экспедиции. Последняя должна была бы проходить по иному методологическому плану, со специальным музыкально-исследовательским уклоном: отысканием, помимо песенно-тематического материала, множества вариантов, с наивозможно полным выяснением преемственности музыкальных традиций, инструментария, тоновых систем и целого ряда вопросов, связанных с проблемами музыковедения и требующих особого технического оборудования. Этнологическая экспедиция задевала изучение песни скорей побочно, ставя центральными чисто этнологические цели и собирание музейного материала. Зависимость от предварительного маршрутного плана экспедиции не давала возможности сконцентрировать исследование на местах, наиболее богатых музыкальным материалом. Этим предопределился, невольно, сжатый объем моей работы.

Маршрут экспедиции был следующий: Уссурийский край в районе реки Хора, населенный охотничьим племенем удэhэ, затем, через Хабаровск по Амуру вниз к Николаевску, с заездами в стойбища амурских гиляков (Вайда, Маги, Яли), от Николаевска — по Татарскому проливу на север к Охотскому морю на острова Уд и Лангер, также к гилякам, имеющим там свои летники.

Встречаемые по дороге другие туземцы гольды, тунгусы, якуты, охотно сообщали нам свои напевы, записанные фонографом. Кроме этого мною был взят песенный материал от коряков, приехавших в туземный Техникум в Хабаровск. На острове Уде мы встретили большую рыбацкую артель, состоявшую из представителей чуть ли не всех народностей Дальневосточного края, что, конечно, представило огромный интерес, так как позволило, хотя и кратко, ознакомиться с песенными особенностями различных племен.

Запись производилась фонографическая, иногда слуховая, в зависимости

от обстоятельств, часто связанных с большими техническими трудностями при переноске и установке фонографа (Diktophon Addison'a),[1] а иногда и бессильностью его, как, например, при записывании тем шамана в оргиастическом процессе камлания.

Проблемы изучения первобытной музыки

Образцы первобытной музыки примитивных народностей представляют ценнейший материал для вопроса о происхождении музыки, разрабатываемого наиболее актуально на Западе. Сложность исследования этой проблемы связана с отсутствием реальных памятников музыкальной культуры первобытного прошлого. За исключением чрезвычайно редких находок музыкальных инструментов (свистки, дудки из рога и кости) доисторического человека, едва дающих представление о звуковом диапазоне, — мы ничего не имеем. Инструментальные наигрыши, не говоря уже о песне, остаются безвозвратно потерянными в тысячелетиях. Все же накопление первобытного материала среди современных народностей, живущих на примитивных стадиях хозяйственного развития, может подвести нас к вопросу о зарождении музыкальных законов и, во всяком случае, дать представление о более древних первичных музыкальных феноменах.

В этом направлении на западе проделана в настоящее время колоссальная работа. В течение последних десятилетий XX в. накоплен, особенно в Германии и Австрии, огромный фонографический материал по музыке экзотических народов, хранящийся, в количестве десятков тысяч валиков в фоноархивах, при Берлинском университете и Венской академии наук. Во время европейской войны, в Германии была организована специальная «Прусская фонографическая комиссия», собравшая песенный материал от военнопленных различных воюющих стран и их колоний на граммофонные пластинки, составляющие теперь специальный фонд Прусской городской библиотеки. Весь этот материал разрабатывается под руководством Штумпфа (C. Stumpf) и Горнбостеля (E. Hornbostel) в Берлине, где ими предпринято специальное издание «Sammelbände für Vergleihende Musikwissenschaft», уже опубликовавшее пока несколько томов с собранием народных песен румын (Béla Bartok), немецких колонистов в России (Dr. Schünemann) и очень ценный том,[2] в котором собраны, правда, уже ранее опубликованные в различных журналах работы Эллиса, Ланда, Штумпфа и Горнбостеля по музыке народов Востока и первобытных племен Америки и Океании. В связи с этим пересматривается ряд теоретических вопросов сравнительного музыковедения: о развитии тоновых систем, о характере звукорядов, о происхождении музыки и др. Целый ряд старых положений, основанных на недостаточном мате-

[1] Диктофон и валики к нему нам удалось получить от Института Народов и Культур Востока, которому и принадлежат зафонографированные мною материалы.

[2] Abhandlungen zur Vergleihende Musikwissenschaft. 1922.

риале по музыке примитивных народов, оказываются несостоятельными. Особенно сильно пострадала гипотеза Ч. Дарвина о возникновении музыки из звуков в моменты физиологических возбуждений, в частности полового чувства, как в мире животных, так и человека. Эта теория, не систематизированная самим Дарвином и высказанная им главным образом в его книге «О выражении ощущений у животных и человека», слишком недостаточно учитывает социальные корни музыки в первобытном обществе.

Не всякое воспроизведение звуков является музыкой, а определенная, хотя бы, простейшая, их тоновая последовательность, аналогичная смысловой последовательности речи, хотя бы самой примитивнейшей по значению. Отдельно вырванные слова не дают еще мысли, которая возникает в определенной смысловой сложенности. Так, звук физиологического возбуждения (Ч. Дарвин), вспомогательный выкрик ободрения во время работы, или только естественно физиологически издаваемый в моменты мускульных напряжений (К. Бюхер) — все эти звуки остаются звуками, как таковыми, не давая той тоновой («логической») последовательности, которая образует начало музыки. Признаком наличия подобного отношения к тоновым сочетаниям — является способность к транспозиции, т. е. тождественному воспроизведению данного тонового сочетания в иной, абсолютной высоте. Этой способностью ни в какой мере не обладают ни птицы, ни животные. Напротив, уменье транспонировать мы наблюдаем у наиболее примитивных народов, не имеющих в употреблении никаких тоновых музыкальных инструментов (духовых или струнных), что дает возможность говорить об интервальном чутье на ранней стадии развития музыки.

Вторым моментом, характеризующим музыку, является наличие в ней хотя бы одного из основных консонирующих интервалов (кварты, квинты, октавы). *Широкое распространение последних обусловливается* прежде всего естественной сущностью их, поскольку эти интервалы являются главными обертонами основного звука. Однако, их физическая природа еще недостаточна для того, чтобы объяснить появление их в музыке в расчлененном виде. Необходимы были особые условия для того, чтобы первобытный человек мог распознать скалу обертонов в ее отдельных звуковых единицах. Известно, что и поныне лица, мало соприкасающиеся с музыкой, принимают октаву, квинту и кварту за один звук. [1] Выяснить условия и первые попытки различения этих интервалов составляет одну из главнейших проблем в вопросе о происхождении музыки.

В противоположность все еще господствующим взглядам о позднем появлении многоголосия в народной музыке, уже в 90-х годах прошлого столетия чешский музыковед Валлачек (R. Wallaschek) [2] выдвинул поло-

[1] По специальным опросам Штумпфу удалось установить, что 75% европейцев воспринимают октаву как один звук, квинту 40 — 60% и кварту 28 — 36%. Stumpf C. «Die Anfänge der Musik». Leipzig, 1911.

[2] Wallaschek R. Primitive Music. London, 1893, стр. 139, 141, 142.

жение о существовании многоголосных элементов в песнях наиболее примитивных племен: у бушменов, готентотов, негров, бечуанов, ашанти, маори Новой Зеландии, минкопи Андамановых островов, северо-западных американских индейцев (по сообщению Ляперуза [La Perouse] в XVIII в.).

Настоящие инструментальные ансамбли, например, квартеты из маримб (род деревянных цимбал) известны у негров Африки, еще Левингстон наблюдал их в тропических лесах реки Конго. На ближнем и дальнем Востоке у народов, уже издавна культивирующих одноголосную музыку, известны оркестры из различных инструментов, играющих в унисон. В Японии же и особенно в Сиаме, как показал Штумпф в своей известной работе о тоновой системе и музыке Сиамцев, своеобразные оркестровые партитуры широко пользуются квартовыми и квинтовыми ходами наряду со случайными созвучиями и представляют особый тип полифонии, названный им гетерофонией, термином, который применял еще Платон в греческой музыке. [1]

Взгляды Валлачека на древние корни гармонии среди первобытных народов подтверждаются растущим фонографическим материалом. Штумпф, в своей работе «Die Anfänge der Musik», не только подкрепляет их, но даже больше, защищает гипотезу о происхождении музыки из первичного многоголосия. Действительно, зарождение многоголосных сочетаний легко можно наблюдать в групповых действиях первобытного общества. В общих криках при совместной работе, охоте, войне, ритуальных церемониях, а также, позднéй, в организованном коллективном труде. В этом последнем Карл Бюхер усматривает вообще источник происхождения всех искусств. Ритмическое расчленение телодвижений сообщило, по Бюхеру, поэтической речи законы метрического построения; абстрагированные телодвижения процессов работы породили пляску; наконец первая попытка пения возникла из потребности дать облегчение трудовым движениям ободряющими звуками. В собранном им многочисленном материале, мы, действительно, видим, насколько велико значение ритма, как социального фактора труда, нормированная организованность которого способствует развитию ритмического чувства у человека. Поскольку же при неупорядоченной деятельности в примитивном обществе не существовало, как говорит К. Бюхер, [2] резких границ между работой и игрой, возможно, что ритмический опыт накоплялся и складывался еще ранее не только из упрощенных ритмов трудовых процессов, но и из сложных движений пляски, как это легко заметить у чисто охотничьих племен, не имеющих достаточных случаев к коллективной ритмизованной работе. Известно, что сложные составные ритмы являются признаком наиболее архаичной фактуры песни,

---

[1] Stumpf C. Tonsystem und Music der Siamesen, 1901. Sam. für Vergl. Musikwis. 1922, стр. 163.

[2] К. Бюхер. Работа и ритм. 1923, стр. 268.

что мы будем наблюдать еще при разборе гиляцких песен и шаманства.

Но ритм не является основной стихией музыки и, тем более, источником ее, хотя он и играет важнейшую роль организующего фактора. Выше мы уже говорили, что основой музыки надо считать тоновую последовательность, которая, понятно, из ритма не выводима, если только не расценивать ритмически числовые отношения интервалов. К. Бюхер, не будучи музыкантом, не учел, достаточно, звуковой сущности музыки, и не остановил внимания на вопросе о происхождении интервалов. В этом направлении интересны проблемы, поставленные современными музыковедами Горнбостелем и Штумпфом. Последний, между прочим, придает особое значение среди всех групповых действий, сопровождаемых криками, голосовым сигналам, как коллективному звуковому языку, возникшему так же, как и язык речи, из необходимости взаимного общения. Являясь знаками отдельных кланов, подобные звуковые сигналы могут различаться, по мнению Штумпфа, употребляемыми в них мелкими, закрепленными слухом, интервалами, как бы простыми мелодическими формулами из 2—3 звуков, удобными для сигнальных целей, как это, например, известно в так называемом барабанном языке негров Того в Западной Африке. Уже самый язык многих племен, с употреблением интонационных смысловых различий, как, например, современные языки, китайский, западно-африканский — негрский, легко мог способствовать навыку различать мелкие интервалы. Четвертитоновые интервалы наблюдал, например, Дэвис (Davis) у австралийцев и маори Новой Зеландии, причем он проверял их с помощью, специально для этого изготовленного, монохорда. Употребление четвертей тонов отмечалось также у океанийцев острова Нукагива. Однако, отсюда еще далеко до установления более крупных интервалов (октавы, квинты и кварты), которые служат основанием для развития музыки. Человеческая речь, даже эмоционально приподнятая, не обнаруживает всех этих крупных интервальных ходов; поэтому нельзя согласиться и с гипотезой Г. Спенсера[1] о происхождении музыки из акцентов и интонаций человеческой речи, тем более, что последняя, как указывает подробно в своем труде Wallaschek, лишена, прежде всего, присущей музыке ритмической организованности. Абстрагированные, по Спенсеру, и перенесенные на музыкальные инструменты звуковые рельефы слов, наиболее выпуклые в моменты сугубой выразительности, совершенно недостаточны для закрепления определенных ступеней, так как течение речи связано с постепенными переходами и скольжениями голоса.

Очевидно, возникновение консонирующих интервалов надо искать в чем-то ином. Именно, массовые крики, коллективные сигнальные зовы, содержа-

---

[1] Герберт Спенсер. Происхождение и деятельность музыки (Научные, политические и философские опыты. Т. II, СПБ., 1899). Происхождение музыки. Журнал «Русское богатство». № 1, 1891.

щие в себе ряд голосов различной высоты, давали возможность улавливать консонирующие интервалы в одновременном звучании. Голоса, стремящиеся к бо́льшей полноте звука, естественно, тяготели к родственным обертоновым тонам. Природная наблюдательность помогала различать двоезвучие в этих интервалах, а последующий опыт расчлененного звучания таким образом настроенных голосов (октавы, квинты, кварты) закреплял эти интервалы в сознании. Поэтому объемы кварты и квинты оказываются характерными для песни наиболее древней.

Бытовые песни народов Дальнего Востока

Рассматриваемый мною в этой работе песенный материал собран среди народностей, стоящих на наиболее примитивных ступенях общественного развития: тунгусы, удэhэ, гиляки и коряки. Из них, например, коряки находятся до сих пор на стадии дородового быта,[1] не имея иной социальной группировки, кроме семьи. По своему хозяйственному типу это или рыболовы и охотники на морского зверя или оленеводы. Другая часть народностей характеризуется развитым родовым строем, резко различаясь, однако, между собой по культуре и языку. Тунгусы являются типичными оленеводами и охотниками. Удэhэ представляют наиболее примитивную группу рыболовов и пеших бродячих охотников, по этнической принадлежности примыкающую к тунгусо-манджурской ветви народов. Наконец, гиляки, в хозяйственном отношении, ближе всего стоят к оседлым корякам, являясь, в то же время как и они, палеазиатами по происхождению.

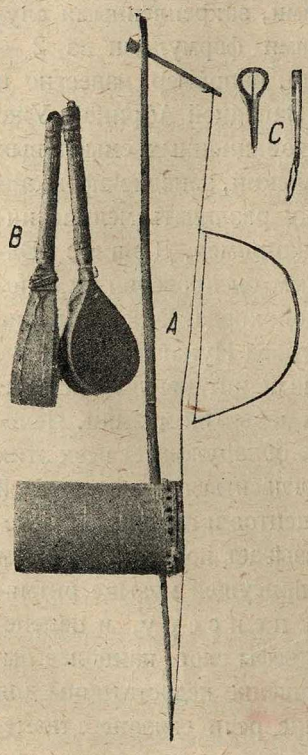


Рис. 1. Музыкальные инструменты гиляков и других приамурских туземцев.
(По материалам экспедиции Ц. М. Н.)

По своему географическому положению все эти народности наиболее изолированы от посторонних воздействий. Близость же Китая, особенно непосредственные торговые сношения с китайцами и японцами, существующие у удэhэ и частью гиляков, не оказывают в данном случае тех влияний, какие можно было бы предположить. Из богатого инструментария китайцев почти, ничего не занесено, разве только изредка попадающийся у гиляков (Сахалин) однострунный смычковый инструмент «ты(нг) г(рш)», с ци-

[1] Б. А. Куфтин. Мелкие народности и этнокультурные взаимоотношения на северо-востоке Сибири. Северная Азия, № 1 — 2, 1925.

Рис. 2. Шаманские бубны удэhе. Нагревание их перед камланием на р. Хор.
Фот. Б. А. Куфтина.

линдрическим берестяным кузовым и дэкой из рыбьей кожи (см. рис. 1*A*). Этот инструмент, не имеющий фиксированных ладов, не мог сам по себе повлиять на развитие национального звукоряда, так же, как употребляемый у этих народностей во время шаманских камланий бубен (см. рис. 2), погремки «коргоч» (см. рис. 1 *B*) и колотушки у гиляков во время медвежьего праздника, а в быту почти у всех этих народностей «варган» (см. рис. 1 *C*), который можно определить как щипково-язычковый духовой инструмент с одним тоном, изменяемым резонирующим ртом. [1]

Песни тунгусов.

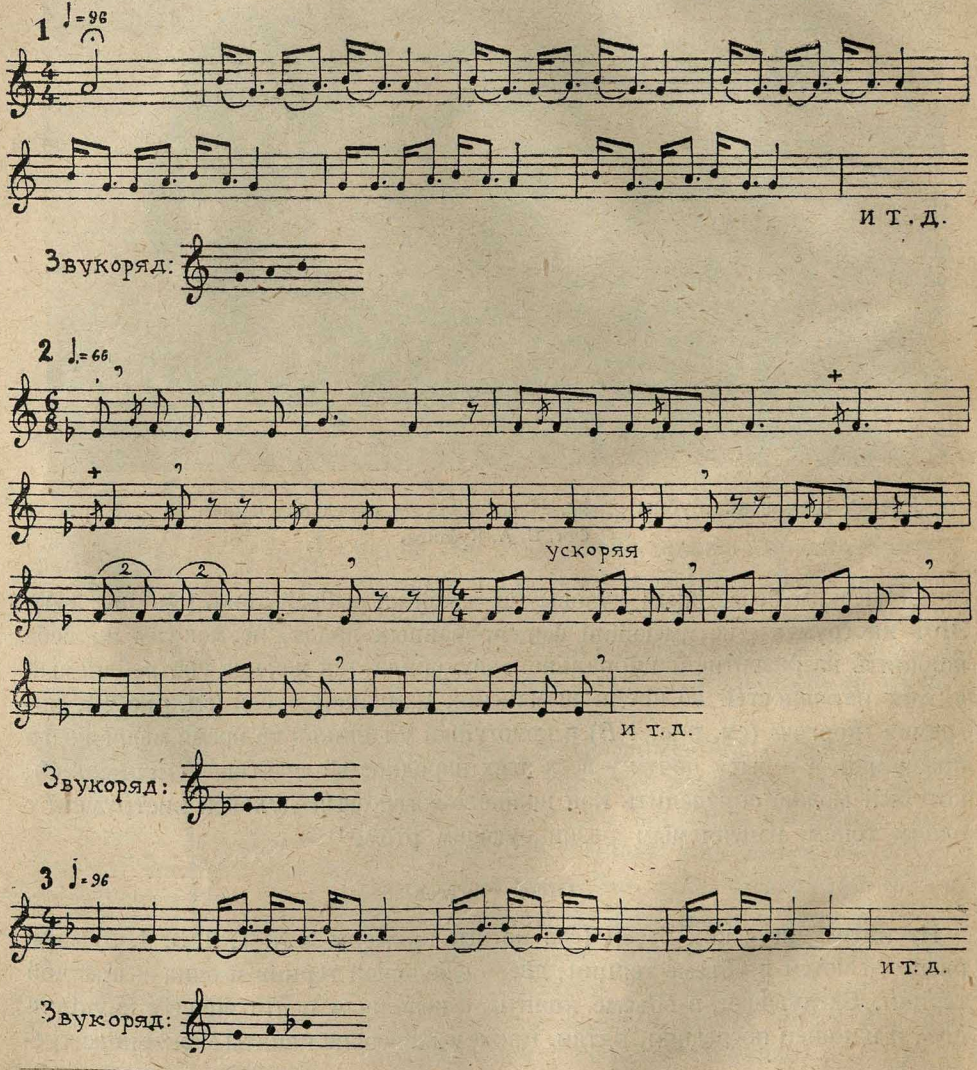
Из пяти тунгусских песен (см. нотные примеры №№ 1, 2, 3, 4, 5) [2] три располагаются в объеме терции; две — в большой терции и одна — в малой терции. Следующая, в объеме квинты, с неполным пентатоновым звукорядом, и наконец последняя, пятая, также в диапозоне квинты мажорного тре-

[1] См. Sachs Curt. Die Maultrommel. Zeitschrift für Ethnologie, вып. 4—6, 1917.

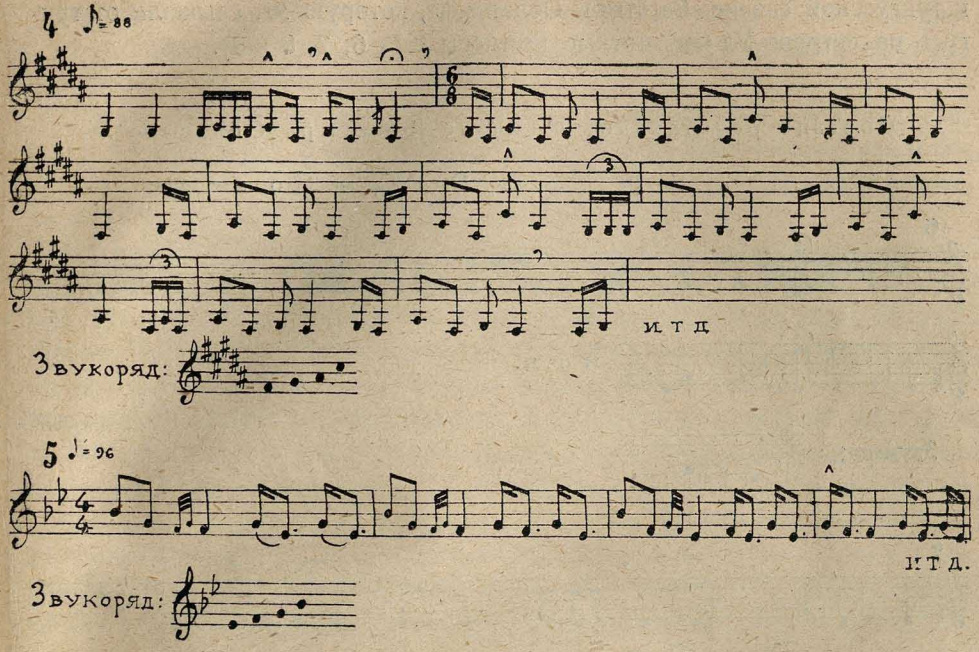
[2] В нотных примерах знак + обозначает повышение до четверти тона, знак ° — понижение до четверти тона.

звучия, разделенного терцовыми ходами. Трезвучие мажора и минора проф. Горнбостель встречал также в мелодиях индейцев Британской Колумбии. Но Горнбостель предостерегает переносить последнее понятие целиком на музыку индейцев в виду существования у них многочисленных определенных различий от консонирующих интервалов. [1]

Стойбище Чайво.
Восточный Сахалин.



[1] Abraham, O., und Hornbostel, E. Phonographierte indianer melodien aus Britisch-Columbia, 1906. Перепечатано в Sam. für Vergl. Musikwis, I, стр. 294, № 3, 16, 21, 1922.



Чувство терции, как интервала, в тунгусской песне выражено ясно, с небольшими интонационными изменениями. Так песня № 1, построенная в большой терции sol maj., строго отличается тунгусами от песни № 3, хотя мелодическая и ритмическая структура последней абсолютно та же; но присутствие в последней малой терции sol min. дает основание различать тунгусам разный характер этих песен и обособлять их как самостоятельные. Факт различения терции мажорной от минорной констатирует уже значительный, сравнительно, уровень музыкального развития у тунгусов. Установлено, что терция вообще наиболее колеблющийся интервал,[1] и фиксация ее двух разновидностей в $1^1/_2$ и 2 тона является известным достижением музыкальной культуры.

Во всех пяти песнях ясно выражена централизация звукового материала в тонический устой. В отношении ритма мы здесь также встречаем поразительную организованность, даже метрическую аккуратность. Ни у кого среди других туземцев Севера мы не наблюдаем подобной четкости и размеренности движений. Акцентуация меньших долей (даже на сильном времени) создает впечатление синкопированности, что придает особую остроту ритму. Текст, чисто импровизационный, поется на уже существующие национальные мотивы. К сожалению, мы не имеем возможности расшифровать тексты за отсутствием лингвистической помощи, какую мог бы оказать только туземец.

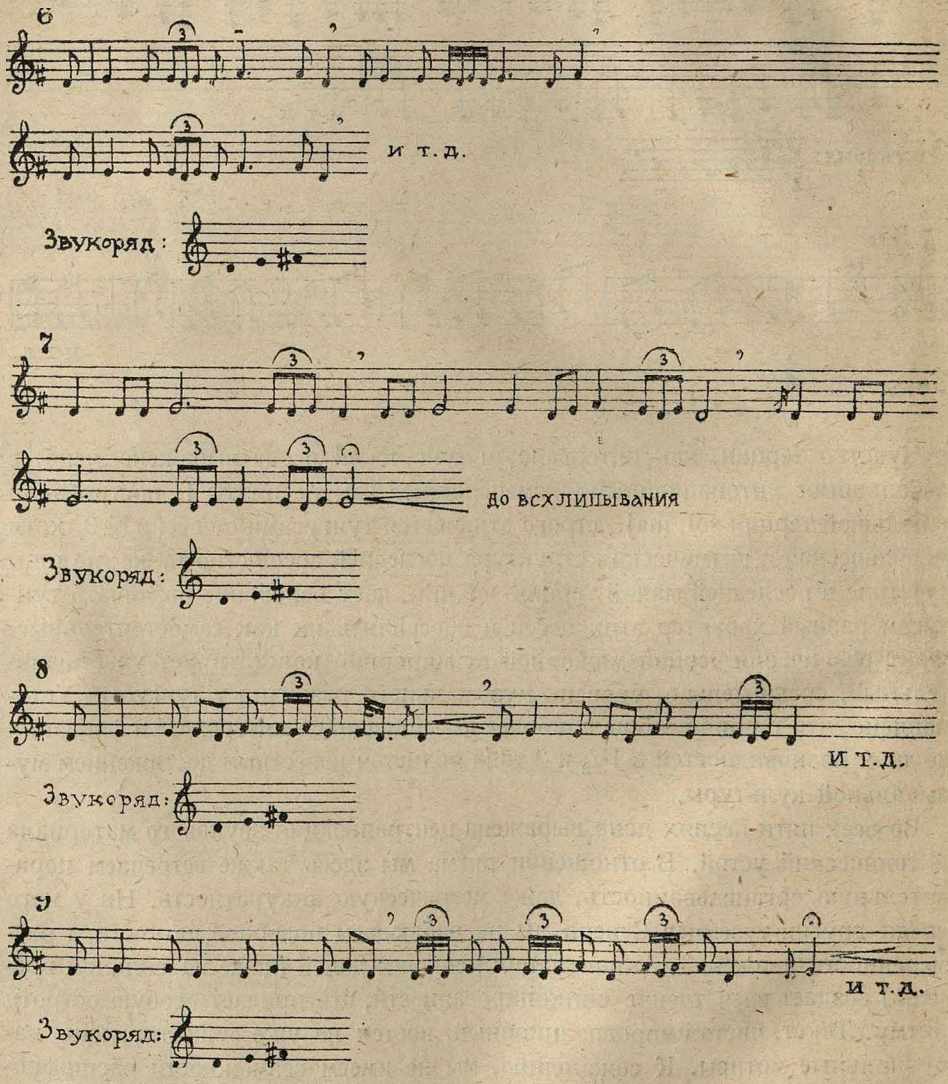
Остается сказать о любопытнейшем материале речитативов, относящихся

[1] S t u m p f C. Phonografierte indianermelodien, 1892. Перепечатано там же, стр. 118.

к тунгусской сказке «Богатырь Обланджа», которую мы слышали от тунгуса на острове Уд (см. нотные примеры №№ 6, 7, 8 и 9).

Образцы речитативов к сказке „Богатырь Обланджа".

Озеро Орель. Охотское море.



Каждый персонаж, а их одиннадцать, в патетическом моменте сказа поет свой монолог на особый мотив, представляющий из себя модификацию одного общего мотива всей сказки. Таким образом основная тема претерпевает 11 изменений, собственно только ритмических вариантов и

украшений, не меняющих основного метрического остова. Эта ритмическая орнаментика вращается в пределах всего-навсего большой секунды, изредка задевая большую терцию.

Тип сказки, снабженный музыкальными речитативами, встречал еще Миддендорф[1] в 40-х годах XIX в. у якутов. Удивительно, как и откуда могла возникнуть подобная музыкальная форма, почти прототип оперы, на такой первичной стадии музыкального развития.

Что касается манеры исполнения песни тунгуса, то она непередаваема никакой, даже наиболее разработанной, нотацией. Обилие носовых форшлагов, протяжность согласных как гласных на определенной звуковой длительности, бесконечный ряд имитаций и других kunststück'ов находится вне сферы каких-либо тональных определений, а вместе с тем в них-то и кроется самобытный колорит тунгусской песни. Углубляясь в созерцание своих фантастических образов, древних богатырей и духов, тунгус долго-долго тянет один звук, мерно покачиваясь всем корпусом, чем он словно блюдет ритм и отмеряет бесконечную, заунылую протяжность звука, наполненного придыханиями, непередаваемыми «hннн», которые он тянет как гласную и обрывает, когда уже кончился запас дыхания, отчего конец обычно завершается громким всхлипыванием, вздохом или икотой.

Песни коряков.

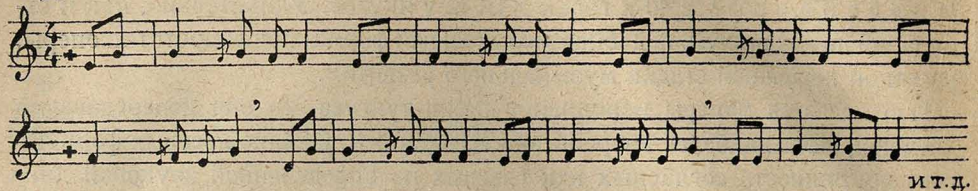
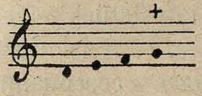
В коряцких песнях (см. нотные примеры №№ 10, 11 и 12), записанных от Адаяhнаф с Камчатки, мелодическое развитие сконцентрировано в рамках терции, хотя звуковой объем первой и третьей достигает кварты. В первой песне — «Радость по убитому медведю» — терция скорей всего походит на нейтральную.[2] Точно я не имела возможности измерить ее из-за отсутствия тонвариатора в Москве. У коряков терция более колеблющаяся, чем у тунгусов. Несмотря на столь замкнутый объем песни, мелодический рисунок очень изобретателен — характер разнообразен, так же как и ритм, который хорошо собран метрически. Сосредоточенность в узкой звуковой рамке и монотонное вращение в ней мелодической линии после долгого слушания (а коряки, как и гиляки, часто, по их словам, продолжают свою песню до утра следующего дня) производит впечатление почти ворожбы, укачивания, сверления. Во второй песне, озаглавленной «Песня о смерти несчастного влюбленного на охоте», встречается любопытная особенность исполнения. На сильное время издают носовой звук на согласную «ннд», на гласную же приходится слабое время, отчего получается впечатление синкопированного ритма, так как, естественно, гласная перетягивает опору

[1] Middendorf. Sibiriche Reise, IV, стр. 1589.

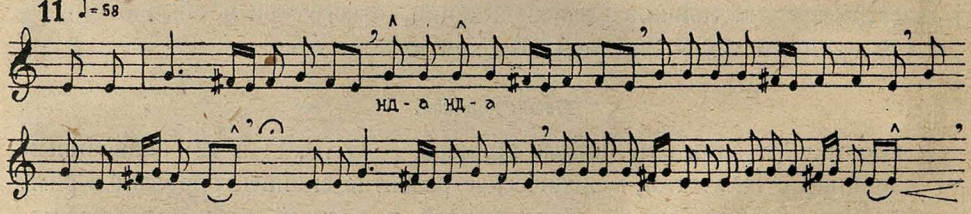
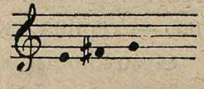
[2] Под нейтральной терцией надо понимать интервал, промежуточный между большой и малой терцией, употребление которого не определяет тональности мажора или минора. Для европейского уха его легче всего воспринять как интервал, равный половине квинты.

Радость по убитому медведю.

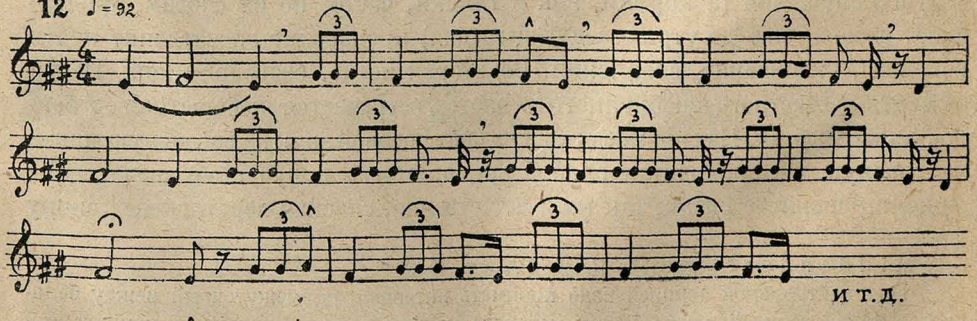
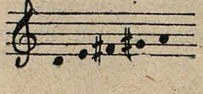
Исп. Адаяћнаф.
Камчатка.

10 ♩=120

Звукоряд:

Песня о смерти несчастного влюбленного на охоте.

Исп. Адаяћнаф.
Камчатка.

11 ♩=58

Звукоряд:

Песня пьяницы, по возвращении из тюрьмы узнавшего, что дочь его умерла.

Исп. Анантан.
Камчатка.

12 ♩=92

Звукоряд:

на свою длительность, хотя акцент сохраняется на согласной сильного времени. К характерным особенностям коряцких песен надо отнести окончания песни и отдельных периодов ее, усиливающихся до выкрика creschendo с одновременным усиленным выдыхом, чем особенно отличается третья «Песня пьяницы, и по возвращении из тюрьмы узнавшего, что дочь его умерла».

Исполнение снабжено множеством звуковых хитростей: горловыми спазматическими форшлагами, бестэмбровым крикливым голосом, звуковыми зажимами, выдохами, всхлипыванием и целым рядом неподражаемых коряцких украшений. Интересно обратить внимание на общность такой специфической манеры исполнения у наших палеазиатов и индейцев Британской Колумбии, исследованных Горнбостелем и Абрагамом (Abraham).[1]

Встречаемые диатонические полутоны заставляют относить коряцкую песню к диатонике. До сих пор было принято считать пентатонику древнейшим звукорядом (шотландская, китайская гаммы), но это положение не подтверждается музыкально-этнологическими изысканиями. Мы имеем несомненные примеры, устанавливающие обратное: происхождение пяти ступенных звукорядов из гептатоники, например, в Яванской музыке. [2] Даже шотландская пентатоника, по мнению Stumpfa,[3] является дериватом семиступенного звукоряда. Во всяком случае, диатоническую последовательность звуков мы встречаем часто на весьма примитивном музыкальном уровне. Wallaschek, R.,[4] подтверждает это многочисленными примерами. Так, для нас наиболее интересно, что древние флейты северо-американских индейцев ирокезов имеют в своем строе по Бекеру (Baker) [5] пять-шесть тонов диатонической скалы в миноре. Он же приводит звукоряд, найденный Трайлем (Traill) [6] на каменном свистке древнего Перу: e, f (повышен.), g, a, d, c (повышен.), f, a. Диатонические же последовательности встречаются во многих древних флейтах Египта, хранящихся в Лувре, Лондоне, Турине и других западно-европейских музеях. [7] Но для нас еще существенней, что диатонические элементы встречаются у таких народностей, как коряки, которые не обладают еще никакими тоновыми музыкальными инструментами, и представляют собою наиболее изолированную, и древнейшую этническую группу северо-восточной Азии.

---

[1] Abraham O. und Hornbostel E. Phonografierte Indianermelodien aus Britisch. Columbia. 1906. Sam. für Vergl. Musikwis. 1922, стр. 297.

[2] Сравни Lachmann R. Musik des Orients. 1929, стр. 22 — 23.

[3] Stumpf C. Phonografierte Indianermelodien Sam. für Vergl. Musikwis, стр. 123.

[4] Wallaschek R. Primitive Music, London, 1893, стр. 152.

[5] Baker, T. Uber die Musik der Nordamerikanischen Wilden. Leipzig, 1882, стр. 55. Цит. по Валлачеку.

[6] Traill T. On a Peruvian musical instrument. Transact. of the Roy. Soc. of Edinburgh., v. XX, стр. 128. Цит. по Валлачеку.

[7] Loret Victor. Note sur les instruments de Musique de l'Egypte ancienne. Encyclopédie de la Musique Lavignac A. I part. Paris, 1924, стр. 21 — 22.

Песни гиляков)

Приведенные песни гиляков (см. нотные примеры №№ 13, 14 и 15) отмечены чертами значительной архаичности. Отсутствие ясного тонального чувства, составные сложные ритмы, интонационные блуждания, нечеткость и неустойчивость интервалов, полная импровизационная расплывчатость позволяют с трудом уловить в песне определенную мелодическую структуру, особенно при сравнении с чеканными формами тунгусов и коряков. Эти характерные для гиляков признаки кажущейся музыкальной неорганизованности говорят о достаточно древнем музыкальном материале. Сказка «О двух птицах Ло(рш)» построена в объеме квинты. Однако мелодическое движение сконцентрировано в тритоне вниз. Обращает внимание, что движение вниз вообще характерно для песни гиляков. Каждый период заканчивается на кварту вниз от тонического устоя. Ритм этой сказки — эпического, спокойного повествования с тревожными учащенными $^1/_8$ при модуляционной перемене, которая привносит des и b, расширяющие звукоряд до м. сексты. Тонального представления нельзя составить ни о первой ни о второй сказке, настолько они оригинальны в своем ладовом колорите. Удивляет общность настроения обеих сказок и вообще песен гиляков, петых разными лицами из разных мест с Восточного и Западного берегов Сахалина.

В манере пения гиляков преобладают носовые звуки, но приятно смягченные общей плавностью исполнения и даже художественным своеобразным вкусом. Приятное впечатление от гиляцких песен отмечают Шренк и Миддендорф. Но носовой фистулы, звуков из ущемленного носа, которые красочно описывает Миддендорф в своих рукописях, оставленных Л. Шренку,[1] мы не наблюдали. Гиляков, поющих за работой, нам, так же как и Шренку, не приходилось встречать. Шренк указывает, что даже на медвежьих праздниках он ни разу не слыхал ни ритуальных, ни хотя бы увеселительных песен. По его словам, он не видал гиляков танцующими, несмотря на двухлетнее пребывание среди них.[2] Однако нам пришлось присутствовать при любопытной пляске гилячек, вызванной праздником по случаю приобретения медвежонка, для воспитания его к медвежьему празднику.

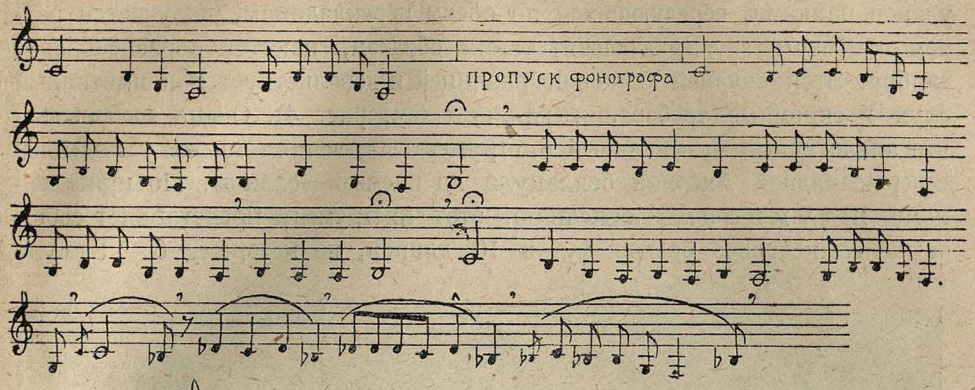
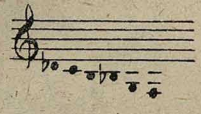
Танец исполняется солирующей женщиной (при нас танцевало несколько по очереди), стоящей на одном месте с плавным вращением всего корпуса и резкими выгибами поясницы (см. рисунок 3, зарисованный на месте художником В. А. Ватагиным). Группа женщин сопровождают танец ритмическим аккомпаниментом, производимым на оригинальном музыкальном инструменте «зас». Состоит он из горизонтально положенной на

---

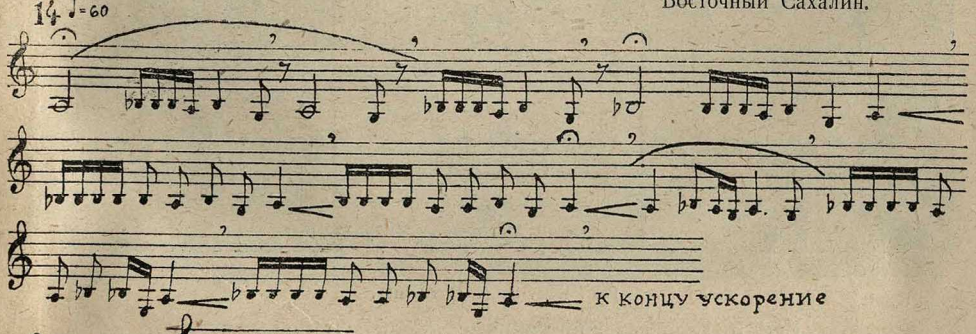
[1] Шренк Л. Об инородцах Амурского края, т. III, 1903, стр. 50.
[2] Там же, стр. 48, 52.

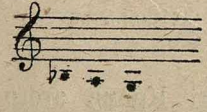
Сказка о двух птицах.

Стойбище Аркава.
Западный Сахалин.

13 ♩= 54

Звукоряд:

Сказка „Иһныф палуныи(h)“.

Стойбище Чайво.
Восточный Сахалин.

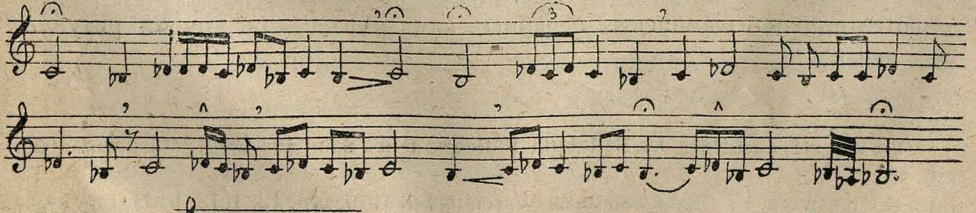
14 ♩= 60

Звукоряд:

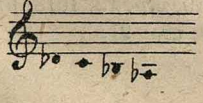


Песня старика, ловящего рыбу гарпуном.

Ждать утомительно:
Спина болит,
Есть хочется,
А рыбы нет.

Река Тымь.
Сахалин.

15 ♩= 56

Звукоряд:



козлы жерди, к которой подвешивается тонкое бревно на веревках. От ударов палками, чередующихся по обеим перекладинам, получается разная плотность звука, дающая, таким образом, некоторое разнообразие тэмбра. Этой скудной звуковой разницей и довольствуется примитивный слух и скромные требования гиляков (см. рис. 4). Очень любопытно, что аналогичный музыкальный инструмент встречается также у индейцев северо-западной Америки беллакула из племени «салиш». По приведенному Штумпфом [1] описанию, этот инструмент представляет собою звучащее кедровое бревно футов 10 длиной, по которому 6 — 8 муж-

Рис. худ. В. А. Ватагина.

Рис. 3. Телодвижения гилячек в танце. Остров Лангер.

чин ударяют толстыми аршинными палками. Кроме этого у беллакула встречаются, употребляемые шаманами, особые погремушки, аналогичные которым мы приобрели у гиляков (см. рис. 1*B*). По словам последних они употребляются танцующими на медвежьих праздниках. Подобные погремушки различной формы особенно характерны для индейских племен сев. Америки от чиппавеев [2] на юг до Мексики. [3] Употребляются они при шаманских лечебных камланиях и для других ритуальных целей.

---

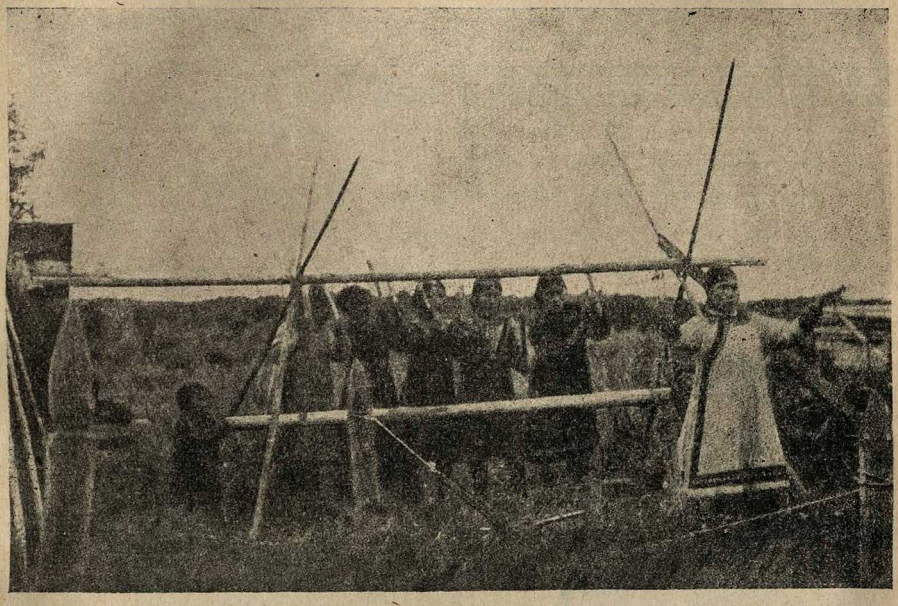
[1] Stumpf, C. Lieder der Bellakula-Indianer. 1886. Sam. für Vergl. Musikwis. 1922, стр. 93.

[2] Densmor, F. Chippewa Music. Waschington, 1910, стр. 12, 1913, b. II, стр. 34.

[3] Densmor, F. Papago Music. Waschington. 1929, стр. 91.

Песни удэhе.

Песни удэhэ (см. нотные примеры №№ 16, 17, 18, 19 и 20) крайне просты и наивны. Это беззаботное, бесхитростное напевание примитивной мелодии на одно слово вроде «яйя» или «явга» с излюбленными горловыми иканиями в виде мордентов, прицокивающим языком. Думаю, что никакой имитацией европеец не достигнет подобного искусства уснащать пение такими звуковыми фокусами. Диапазон первой песни — б. секста, второй —



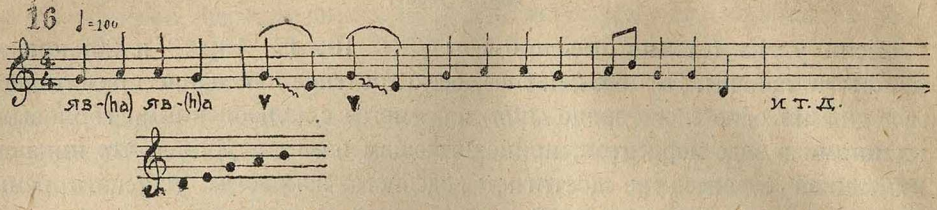
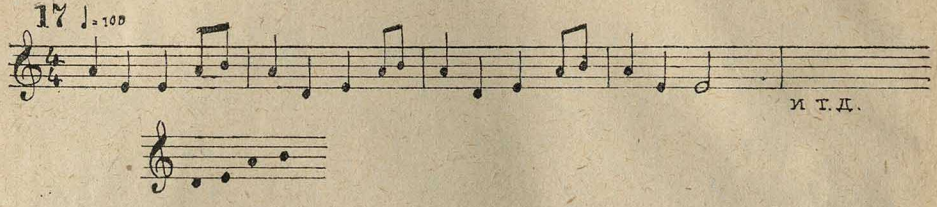
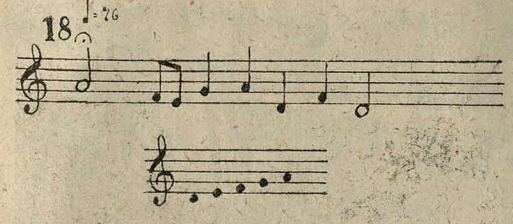
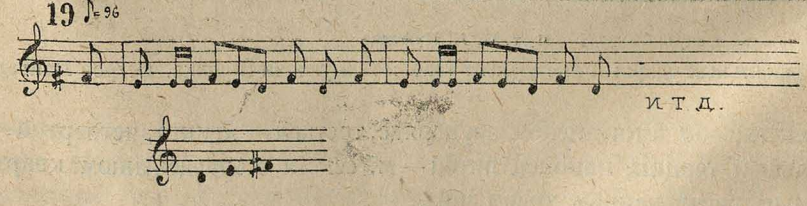
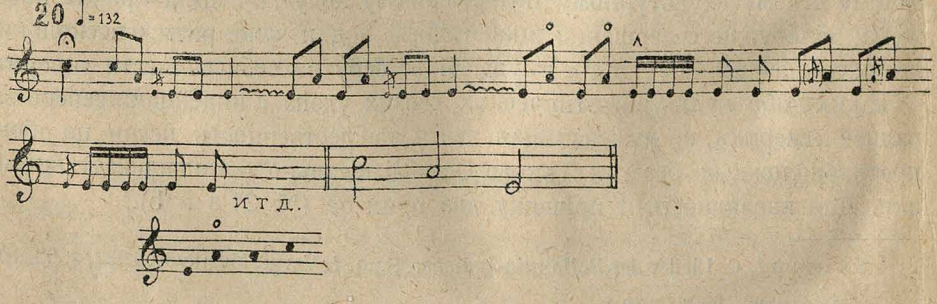
Фот. Б. А. Куфтина.

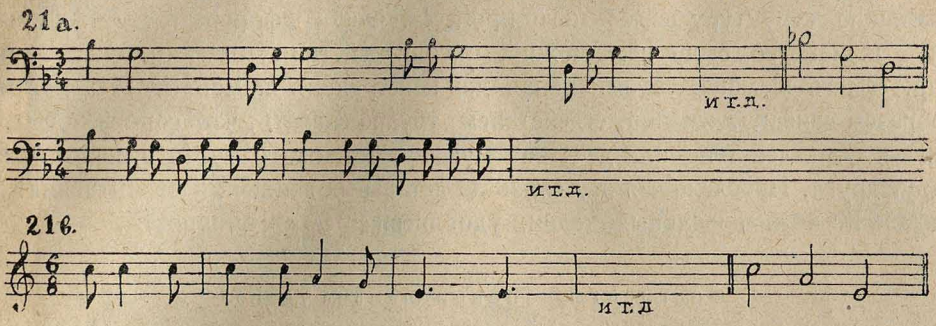
Рис. 4. Музыкальный ударный инструмент «Зас» и танцующая гилячка. Остров Лангер.

тоже б. секста, обе в китайском звукоряде, третьей — квинта, четвертой — около большой терции, наконец пятой — м. секста в определенном кварт-секстаккорде, расчлененном ходом вниз.

Я долго сомневалась в национальной подлинности этой песни, благодаря такому ясному «культурному интервальному ходу», но была крайне поражена, обнаружив совершенно аналогичный ход и даже ритм в нескольких песнях индейцев б е л л а к у л а. Я не беру на себя смелости говорить о каких-либо культурно-этнических связях удэhэ с индейцами северо-западной Америки, но музыкальная почти тождественность песни на обоих противоположных берегах Тихого Океана невольно останавливает внимание. Для наглядности я привожу два примера (№ 21 a и b).[1]

[1] S t u m p f, C. Lieder der Bellakula-Indianer. Sam. f. Vergl. Musikwis. 1922, s. 93, 101.

Река Хор.



Песни индейцев беллакула (по Штумпфу).

В приведенных песнях удэhэ следует отметить еще характерную для них самодовлеющую напевность — независимость мелодий от текста; верней даже текста здесь и нет, а ряд гласных звуков, соответствующих частому ритмическому повторению. Ритм всех этих песен крайне упрощен и беден. Тем более поразительно, насколько музыкальное оформление шаманства удэhэ превосходит бедный уровень их бытовой песни.

Музыкальные основы шаманских камланий удэhе и гиляков.

Музыкальные темы шаманства удэhэ мне удалось уловить слуховой фиксацией только благодаря тому, что нам пришлось неоднократно быть во время шаманства и даже несколько раз присутствовать при камланиях, одного шамана Мohиля из рода Келунджига на р. Хор, шаманившего по различным поводам: накануне дня жертвоприношения во время вызова духов огнедышащих гор и моря, на другой день утром при совершении самого жертвоприношения, наконец при врачевании больного удэhэ. Я не буду здесь подробно описывать всего процесса камлания, так как эта обширная тема выходит из плана данной работы, а ограничусь рассмотрением музыкального действия.

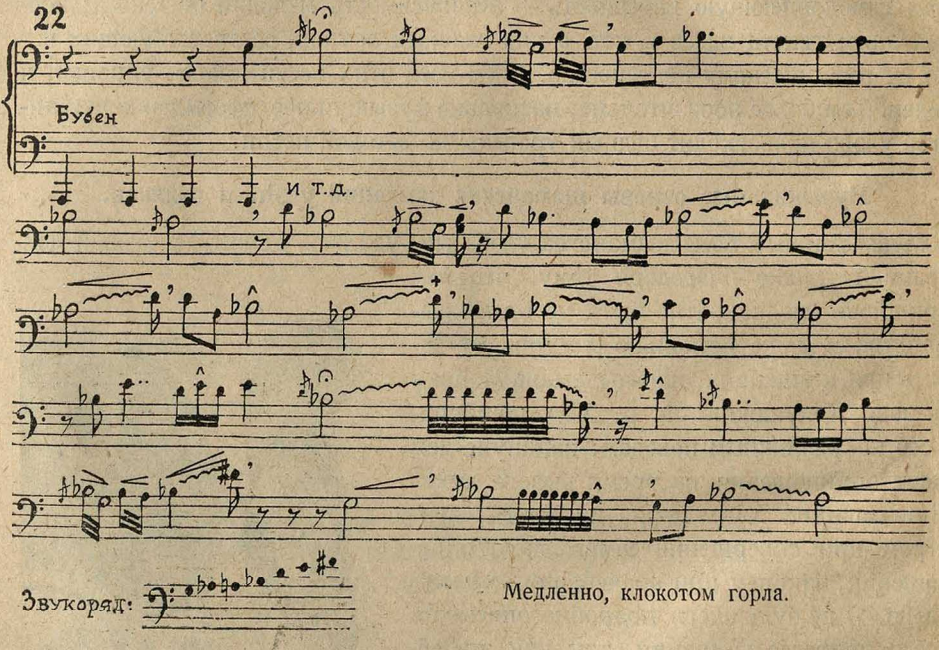
Рис. худ. Э. А. Ватагина.
Рис. 5. Шаман племени удэhэ. Река Хор.

Прежде всего необходимо отметить, что, несмотря на транс, в который впадает шаман, он нисколько не теряет и не нарушает устойчивости определенного музыкального оформления своих заклинаний. Во время всех наблюдавшихся нами камланий его пение вращалось вокруг одной музыкальной темы, которая очевидно является основным музыкальным стержнем всего действия. Благо-

даря этому, повторяю, мне удалось записать по слуху почти всю музыкальную структуру шаманского процесса. Фонографировать же подлинное шаманство было невозможно, в силу действия пляски, хождения и пр. самого шамана. Музыкальная же конструкция шаманства теснейшим образом связана, именно, с действием; трудно сказать, что сопровождает: музыка ли действие или действие музыку, а также и то, что порождает друг друга. Прослеживая эту связь до детальных движений и интонаций, действий и интервальных ходов, удивляешься ее органичности.

Фрагменты напевов шамана удэhэ.

Очень медленно, постепенно ускоряя.

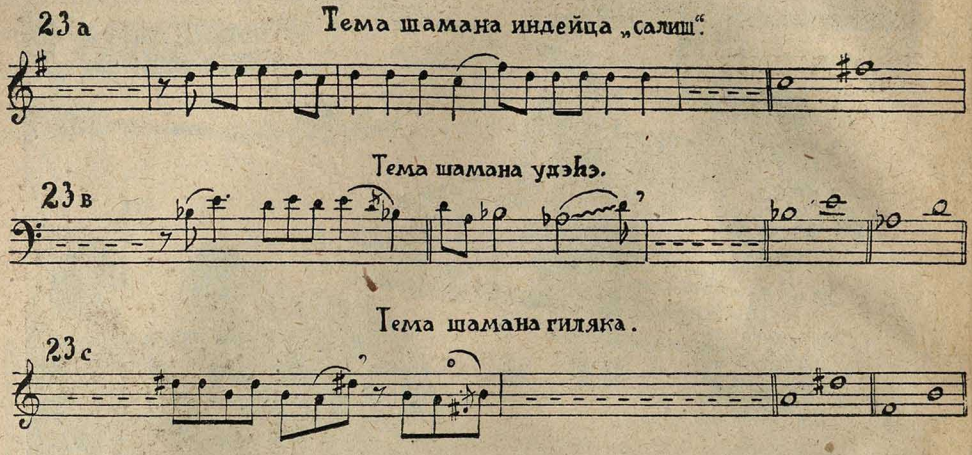
Река Хор.

Звукоряд:

Медленно, клокотом горла.

В ажитации пляски шаман разрывает все нормы малого музыкального диапазона песни удэhэ. Всякий раз шаман начинает свое действие с полузакрытыми глазами, глубоко погруженный вниманием в чуть слышный гул бубна, вызываемый, в начале, осторожным поглаживанием туго натянутой кожи меховой поверхностью колотушки (см. рис. 5). Мерно отбиваемый ритм собирает и сосредоточивает окружающих. Сам шаман в туманных звуках бубна, с резонируемыми в нем, едва слышными, носовыми мычаниями, как бы различает шопоты духов, с которыми ведет в этом хаосе звуков реальный разговор. Последний музыкально оформлен. По мере возбуждения наростает creschendo всего действия. Судорожные в начале телодвижения переходят в экстатическую пляску. Пение в эти моменты доходит до все

Фот. Б. А. Куфтина.
Рис. 6. Шаманское жертвоприношение. Река Хор.

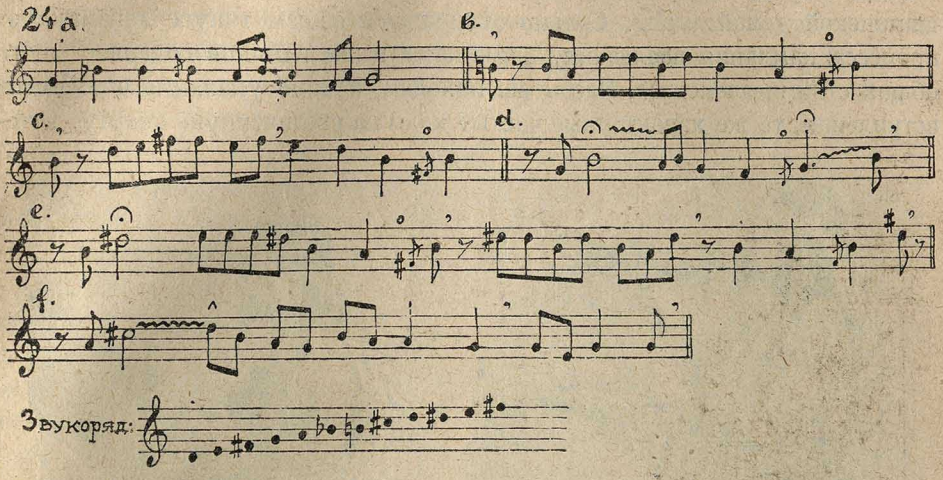
Фот. Б. А. Куфтина.
Рис. 7. Пляска шамана Моһиля. Река Хор.

более яростных криков, ускользающих от какой бы то ни было тоновой фиксации. Учащенный грохот бубна и звон погремушек шаманского облачения создают жуткий фон для его исступленного пения (см. рис. 7).

Во многих случаях, во время совершения более сложных обрядов, вместе с шаманом участвует его помощник, так же с бубном. Он поет одновременно с шаманом, но сохраняет значительно больше спокойствия, являясь только прислужником (см. рис. 6). Не трудно в этом ансамбле установить некоторые элементы многоголосия, хотя абсолютно хаотичного, ни в какой мере еще не осознанного. Гораздо больше элементов многоголосия можно видеть в шаманстве тунгусов, в котором принимают участие окружающие, унисонным хором подхватывая и повторяя отдельные фразы шамана, как это приходилось наблюдать другой группе экспедиции на северном Байкале.

Мы уже упоминали, что музыкальное действие шаманов выходит из обычных норм интервального диапазона бытовых песен. Сопровождающий пение бубен имеет определенную тоновую установку, соответствующую нашему la в контр-октаве. Нужная высота бубна достигается предварительно нагреванием его на костре (см. рис. 2). Мною было несколько раз проверено и установлено, что расстояние между звуком бубна и началом темы, соответствует малой септиме на октаву выше. Тремуллирующие фигурации вибрируют в интервале меньшем малой терции, что мною условно отмечено. Очень часто повторяется ход на увеличенную кварту. Замечательно, что подобный, характерный, интервальный ход встречается также у шаманов индейцев северо-западной Америки племени с а л и ш. [1] Нами уже было отмечено сходство фактуры одной из песен удэhэ с песнями индейцев белакула из той же племенной группы салиш.

[1] A b r a h a m, O., u n d H o r n b o s t e l, E. Phonografierte Indianermelodien aus Britisch. Columbia. Sam. fur Vergl. Musikwis. 922, стр. 302, пример № 24.

Фрагменты напевов гиляцкого шамана.

Стойбище Яли.
Р. Амур.

Дальнейшая динамика шаманского процесса доводит музыкальное развертывание до поразительного интервального размаха, достигающего большой септимы. Бóльшие же дистанции удэhэ уже не ощущают как интервалы, а потребность эмоционального повышения превращает их в крик. Дойдя до последнего, кульминационного пункта напряженности, шаман резко обрывает яростный подъем и усталый возвращается к первой музыкально прекрасной теме. В целом музыкальная сторона шаманства удэhэ дает впечатление законченного музыкального организма, образовавшегося крепко внутри устойчивых ритуальных обрядов. О ритмическом развитии я даже не упоминаю, так как оно всецело обусловлено общей динамикой камлания.

У гиляков нам пришлось присутствовать на 2-х камланиях в стойбище Яли у шамана Итызана (наиболее знаменитого на Амуре), шаманившего над душевнобольной, и на острове Лангаре у шамана Тилькай-Уhникин, шаманившего для поддержания личной связи с различными духами. Музыкальные темы гиляцкого шаманства записаны мною очень фрагментарно, так как ритуальные действия часто прерывали музыкальное развитие.

Обычная музыкальная меланхоличность гиляков уступает в шаманстве также как у удэhэ место экстатическим прорывам обычных для них музыкальных норм. В приводимом материале интервальный объем расширяется до октавы, хотя как интервал таковую не берут. Октава является лишь границей поля музыкального действия. Однако гиляцкое шаманство несравненно спокойней, чем у удэhэ, оформляет музыкальное течение обряда (см. рис. 8). Его тематика настолько ясна в тональных сочетаниях, что уловить и записать ее не представило большого труда. Начальная тема возникает

в малой терции не чистой, скорей $1^1/_4$ тона (но сокращение малой терции не доходит до большой секунды).

По остову мелодического развития эта тема имеет сходство с начальной шаманской темой удэhэ. Сильно отличаясь в общем тонусе динамики от процесса камлания последних, шаманское пение гиляков содержит много общих с ними элементов. Здесь мы находим, помимо указанного сходства вступления, те же характерные частые ходы на увеличенную кварту, кото-

Рис. худ. В. А. Ватагина.

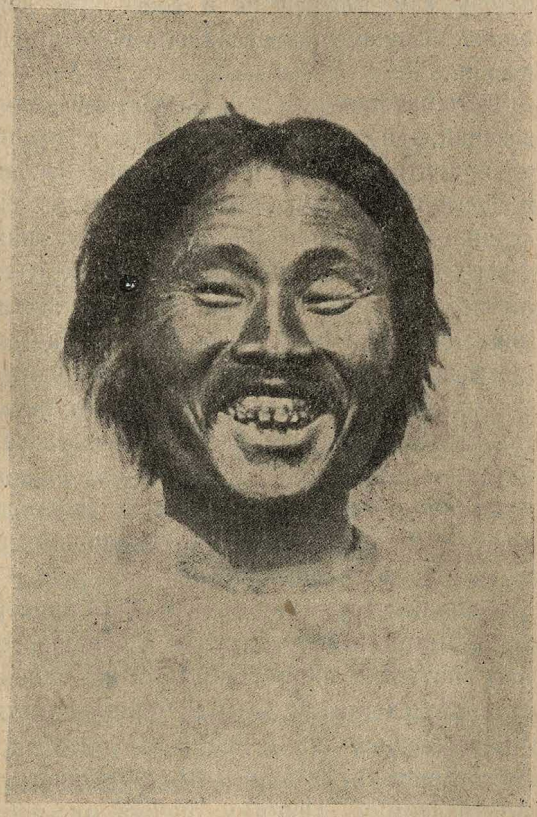
Рис. 8. Гиляцкий Шаман Итызан во время лечения больной. Стойбище Яли.

рые, как мы видели, существуют и в шаманстве индейцев Британской Колумбии.

Повидимому, во всех этих случаях увеличенная кварта возникает независимо от натурального звукоряда дудок и труб, чем возможно объяснять ее появление в китайской музыке или швейцарской, напр., песне (из альпийского рожка). У всех указанных народностей духовых инструментов совсем нет.

Шаманы, как гиляков, так и удэhэ, не обладают теми имитационными способностями, какие указываются у якутов, шаманское пение которых, по сообщению и фонографическим записям С т р о ж е ц к о г о, наполнено звукоподражаниями лаю собак, крикам гагар, кукушек и др.

Было бы чрезвычайно важно произвести и более глубокий сравнительный обзор музыкальных элементов шаманства, собранных нами, с теми, что имеются у других народов Северной Азии. К сожалению, мы сразу встречаемся с крайне ограниченным материалом, как в количественном, так и качественном отношениях. Известная нам слуховая запись Штумпфа[1] шаманских речитативов забайкальских бурят произведена им еще в 80-х годах от англичанина, проведшего детство в Забайкалье, откуда тот привез знание языка и напевов. Однако, трудно иметь уверенность в подлинности этих материалов, полученных через столь далекого посредника. Слуховая запись шаманских напевов забайкальских же бурят, сделанная Рудневым[2] в Ленинграде от бурята (слушателя общеобразовательных курсов), знавшего по памяти шаманские мотивы, также недостаточно научна. Наконец, можно еще раз упомянуть о выполненных, по заданию Д. Н. Анучина,[3] фонографических записях Строжецкого в Средне-Колымске в 1903 г., опять-таки не от подлинного шамана, а от лица, имитировавшего его напевы. А. Маслов, на долю которого выпала расшифровка этих валиков, сам признается, что и естественно, в своем бессилии уловить якутские напевы, не слыхав их в оригинале. Приложенные к статье Д. Н. Анучина нотные примеры А. Маслова, действительно, не дают никакого представления о песне. Этот факт



Фот. Б. А. Куфтина.
Рис. 9. Гиляцкий шаман Крайк. Стойбище Пуир.

[1] Stumpf, C. Mongolische Gesänge. 1887. Vierteljahrsschrift für Musikwissen, b. III.

[2] Руднев, А. Мелодии монгольских племен. 1909. Отд. оттиск Зап. Русск. Географ. Общ. отдел этн. Т. XXXIV, стр. 415 — 417.

[3] Анучин, Д. Н. О применении фонографа к этнографии и в частности о записи шаманского камлания в Ср.-Колымске Якутской обл., Труды Муз. Этн. Комиссии. Т. II, 1911, стр. 269.

является для меня поводом, чтобы отметить здесь то значение, какое имеет даже при записывании фонографом непосредственное наблюдение живого подлинника. Так, фонограф во всяком случае не передает целого ряда тэмбровых нюансов и манеры пения, которые в примитивной песне играют важную роль специфической орнаментики тонового строения мелодии. Без них, по одному оголенному мелодическому остову, сам туземец не в состоянии даже узнать родную песню — настолько звуковая красочность превалирует в его музыкальном представлении.

Здесь мы сталкиваемся, повидимому, с той ранней стадией звуковых образований, когда сам запас звуков и его простейшие комбинации настолько примитивны, что чисто тоновое воспроизведение мелодии не отвечает требованиям туземца. У него еще как бы нет в музыкальном представлении или сознании способности отчетливого отделения музыкально-звукового остова, национально-характерного уже по самому звукоряду и употребляемым интервалам, от всевозможных мелизматических украшений, даже имитаций не музыкального типа. Очевидно, звуковые элементы слагающие песню туземца, не исходят еще из четко обособленного для каждой данной национальности звукоряда. Скорей можно думать, что мы сталкиваемся здесь с первоначальными музыкальными ощущениями, только еще нащупывающими звуковые базы и дающими лишь зачатки для общего национального звукоряда, понимая под ним тот тоновой запас, который искусственно можно вывести из сложения употребляемых звукорядов отдельных песен и который в то же время обнаруживает наличность некоторой внутренней музыкальной формы — вкуса. В таком случае объем терции в бытовой песне и большая септима в шаманстве как-то должны слиться в одну гамму той же национальной музыки и не быть так резко разделенными, как нам пришлось встретить.

Возвращаясь же к шаманству как к таковому, мы можем только констатировать, что в нем народность как бы дает свой музыкальный максимум. Поэтому оценка музыкальной культуры должна гораздо шире захватить этот род музыки, тем более, что в шаманстве, как мы уже говорили, мелодическое оформление обладает вполне устойчивой формой, имеющей наверное и свои древние традиции и наследственные корни, — особенно, если с этим связать этнологическую проблему о единстве шаманского ритуала Северной Азии и, может быть, каких-то общих для него источников из более южных центров. В таком случае возникает новая проблема: не являются ли шаманские мелодические элементы наших туземцев осколками каких-либо древних звукорядов тех культур, с которыми они некогда могли находиться в соприкосновении или взаимодействии. Но недостаточность материала не позволяет выяснить звукоряды, которые могли бы быть привнесенными со стороны более высоких культур. Напомню, что у изучаемых народностей нет музыкальных инструментов

с фиксированными ладами, которые свидетельствовали бы более точно о чуждых тоновых элементах.

Напротив, можно привести гораздо более данных о независимости и первоначальности музыкальных основ у туземцев Дальнего Востока и принадлежности их музыки к общему кругу северо-тихо-океанских и арктических народов.

Так, для подтверждения предположения о чистом звуковом изобретательстве без каких бы то ни было предпосланных мотивов, как то: слов, тем, конкректных образов и т. п., как в песнях удэhэ, можно сослаться на подобное же звуковое творчество у полярных эскимосов Гренландии, которые, подобно удэhэ, не имеют совсем текста, а поют на те же сочетания гласных, как последние «ай-яй-я».

Невольно удивляешься, когда приходится наблюдать эту связь, даже родство, элементов культуры, на столь отдаленных точках земного шара, кажется не ослабляющихся и не стирающихся такими территориальными разделениями, как пространства океанов. Так, спутник полярной экспедиции К. Расмуссена в Гренландию Христиан Леден[1] находит полную общность между песней полярных эскимосов Гренландии и индейцев Северной Америки, в то время как более южные эскимосы западной и восточной Гренландии совсем не имеют точек соприкосновения в строении и даже манере своего музыкального искусства с песней полярных эскимосов, несмотря на территориальную близость. Аналогичное явление наблюдаем и на Дальнем Востоке. Мы указали уже для одной из песен удэhэ тождественную копию среди песен индейцев беллакула, в то время как с близкими соседями (тунгусами, гольдами, гиляками) музыкально общего удэhэ ничего не имеет, исключая некоторых китайских элементов в шаманстве гиляков.

Своеобразие бытовых гиляцких песен, с оригинальными хроматизмами в звукорядах, выделяет их в совсем особую группу на Дальнем Востоке, музыкально от всех изолированную и крайне самобытную. Характерная у гиляков особенность развития мелодического движения вниз, также находит себе аналогию только в областях территориально очень удаленных: в строении песен северо-американских индейцев, причем в тех именно чертах, в каких эти последние, по мнению Ледена, роднятся с песней полярных эскимосов: понижение в заключительной строфе и длительное пребывание на низком тоне между каждым стихом.

Песни тунгусов ближе всего к коряцкой песне, несмотря на изолированность коряков и принадлежность тунгусов и коряков к различным этническим группам (тунгусо-манджурской и палеазиатской). Возможно, что очень близкая ритмическая подвижность и обусловленный ею сжатый

---

[1] Leden, Ch. Musik und Tänze der grönländischen Eskimos und die Verwandtschaft der Musik der Polareskimos mit der Indianer. Zeit. für Ethn. 1911, h. 2, стр. 266—267.

диапазон и лаконичность формы, связаны с общим характером труда и быта, — оленным передвижением и охотой, подсказывающим общий ритмический нерв песне народностей разных этнических групп.

В заключение мне хотелось бы сделать одно общее замечание о музыкально-творческих способностях рассмотренной нами группы племен и противопоставить существующему мнению о «дикости» первобытной музыки факт поразительной изобретательности в столь скудном звуковом поле, как дистанции от секунды до квинты. Пересматривая записи первобытных напевов, собранных нами и цитированных авторами, удивляешься, как первобытный народ, казалось бы из одних и тех же крайне бедных средств, создает такое множество образцов, отмеченных каждый своим национальным стилем и колоритом. Нельзя не отдать должного этой ювелирной ухищренности примитивного сознания, особенно когда сопоставишь мысленно крайнюю ограниченность средств, с которыми оно оперирует, с богатством ресурсов европейской музыки.

О МЕТОДАХ СОСТАВЛЕНИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ КАРТ

З. Черняков (Ленинград)

Существующие этнографические карты можно разделить на две группы: цветные карты и штриховые карты. Мы увидим ниже, что эти группы отличаются друг от друга рядом существенных, хотя и незаметных на первый взгляд, особенностей.

О значении цветных этнографических карт впервые высказался Г. Герланд, который дал прекрасный, для своего времени, образец этнографической карты.[1] Этнографические карты отдельных районов стали появляться в Известиях Петерманна (Petermanns Mitteilungen), которые являются одним из основных источников для изучения этнографического картирования.

Герланд являлся поборником цветных этнографических карт. По его мнению, они должны напоминать геологические карты. Впрочем, он указал, что этнографические карты не могут вполне достигнуть точности геологических карт; от геологической карты следует заимствовать присущий ей единообразный способ расцветки. [2]

На примере карт первобытных народов мы убеждаемся, что штриховые карты предшествовали цветным. «Несмотря на присутствие естественных красок (охры, графита у чукчей и австралийцев) карты всегда однокрасочны. хотя на них представлены, подчас, самые разнообразные географические ландшафты». [3]

При поверхностном рассмотрении штриховые карты мало чем отличаются от цветных карт. Разница заключается в степени яркости, но не в способе передачи рисунка. На многих картах цветные и штриховые обозначения совпадают или наносятся параллельно. Так, например, на картах Крик-

---

[1] T. Waitz u. G. Gerland. Anthropologie der Naturvölker. VI. Leipz., 1872. См. также — Карта народонаселения земного шара по Г. Герланду в Большом всемирн. настольн. атласе Маркса. Спб., 1910, карта № 8.

[2] См. Max Eckert. Die Kartenwissenschaft. Forschungen und grundlagen zur einer Kartographie als Wissenschaft. B. II, Berl. u. Leipz., 1925, S. 446.

[3] Б. Ф. Адлер. Карты первобытных народов. Спб., 1910, столб. 302.

кеберга[1] и Штрукка,[2] приложенных к I тому «Иллюстрированного народоведения» Бушана, отдельные племена обозначены коричневой краской и штрихами различной густоты.

Цветно-штриховые обозначения чаще всего встречаются на схематических картах, показывающих распределение отдельных народностей. Укажу, например, существующие карты расселения финно-угров. В 1928 г. появилась карта Д. А. Золотарева,[3] а четырьмя годами раньше карта французского ученого Соважо (Souvageot).[4] На карте проф. Золотарева карелы залиты сплошной синей краской, а все остальные народности показаны штрихами и значками (кружки, треугольники и т. д.) различной густоты (синей) окраски. Легенда представляет бессистемное перечисление народностей.

На карте Соважо народности обозначены разными цветами. Порядок обозначения народностей в легенде такой же бессистемный, как и на карте Золотарева: финляндцы (суоми) стоят рядом с вогулами, а мадьяры (венгры) рядом с лопарями. Географическое распределение отдельных народностей показано не точно. Так, лопари у Соважо занимают весь Кольский полуостров, что не соответствует истине; самоеды же, в действительности, распространены на бóльшем пространстве, чем это показано на карте Соважо. Отмечу, попутно, своеобразие географической номенклатуры. Баренцово море Соважо назвал Белым, а Белое море Карельским заливом (?!).

По сравнению с рассмотренными новейшими картами, карта распространения финно-угорских народов, приложенная к первому выпуску Journal de la Société Finno-Ougrienne (Гельсингфорс, 1886), отличается многими достоинствами. Финляндцы, карелы, водь, вепсы, эсты и ливы сгруппированы вместе и закрашены оттенками одного (розового) цвета; лопари выделены особо; мордва и черемисы показаны желтой и оранжевой краской и т. д.

Знаменательно, что проф. Золотарев, в перечне источников к своей карте,[5] не назвал этой основной карты расселения финно-угров.

Более четкой представляется карта расселения северо-американских индейцев, данная Поуэллем (I. W. Powell).[6] Отдельные языковые группы отмечены им разноцветными красками и штрихами. Местоположение

---

[1] Этнографическая карта Южн. Америки. 1 : 35 000 000.

[2] Этнографическая карта Африки. 1 : 46 000 000.

[3] Схем. карта рассел. финно-угров в СССР. 1 : 12 000 000, в Финно-угорск. сборн. Академии наук СССР. Л., 1928. Труды КИПС'а.

[4] Langues finno-ougriennes A. Meillet et M. Cohen. Les langues du monde. Paris, 1924, pl. 5.

[5] Финно-угорский сборник. Стр. 333 — 334.

[6] Linguistic families of American Indians North of Mexico. Приведено у F. W. Hodge, Hondbock of American Indians North of Mexico, part I, Washington, 1911; см. также Semple. Influences of geographic Environment. N. Y. 1925, p. 54.

(штандорт) отдельных племен рельефно выделяется, так как на карте показаны территории отдельных штатов и государственные границы.

По тому же принципу (хотя и не вполне выдержанному) составлена карта кавказских языков Вильгельма Шмидта.[1] Красной краской и штриховкой обозначены грузины, мингрельцы и лазы, коричневой — сваны и абхазы и оттенками желтой — лезгины, андо-дидои, чечены, ингуши, кабардинцы, черкесы и др.

В вышеприведенных картах распределение цветов совершенно случайное. Можно с успехом придать грузинам коричневую окраску, а абхазам — желтую, — от этого ничего не изменится.

Но если от распределения на карте отдельных народностей мы перейдем к распределению совокупностей этнографических групп, то уже à priori нельзя допустить бессистемное смешение красок. В данном случае нужно принять за правило, что цветные или штриховые обозначения на карте должны строго соответствовать принятым в науке группировкам человечества.[2]

К сожалению, однако, большинство составителей этнографических карт не руководствуются указанными соображениями. В легенде они обычно дают классификацию, суммирующую совокупность цветных или штриховых обозначений на карте.

Так, в легенде к «Этнографической карте России», составленной Б. Ф. Адлером и изданной Наркомпросом, к монголам причислены финны, тунгусские племена, тюрки и монголы в тесном смысле. К последним, по мнению Б. Ф. Адлера, принадлежат: китайцы, корейцы, японцы, буряты и монголы (повидимому, халхасцы.—*З. Ч.*) и народы неизвестного происхождения — палеоазиаты. Наконец, армяне причислены к... хамитам. На другой карте народностей СССР, составленной проф. Н. П. Огановским,[3] тунгусы и самоеды объединены в палеоазиатскую группу; якуты выделены от прочих турецких народностей и обозначены особым штрихом; напротив, калмыки и буряты отнесены к «тюрко-татарам» и т. п. Эта анекдотическая карта, к сожалению, не единственная в своем роде.[4]

---

[1] P. W. Schmidt. Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Atlas. Heidelberg, 1926, Karte I.

[2] Проф. Геттнер справедливо говорит: «по содержанию... картография относится не к искусству, а к науке. Картография является изображением действительности, какова она есть, и тесно связана с ней; картограф не может, как художник, творить, руководствуясь свободным воображением. Картография применяет при этом и научные методы. А. Геттнер. География, ее история, сущность и методы. Л. — М. 1930, стр. 316.

[3] Популярн. очерки эконом. географии СССР в связи с мировой. М., 1925, стр. 98.

[4] См. об этом у проф. В. Богораза. Распространение культуры на земле. М.—Л., 1928, стр. 158.

В общем мы должны признать, что со времени Герланда этнографическое картирование не сделало значительных успехов. Отчасти это объясняется тем, что составлением этнографических карт занимались, большей частью, случайные люди, статистики, картографы (напр., Пейкер) и т. п., без специального этнографического образования. В настоящее время это стараются изжить, по крайней мере в Западной Европе.

Макс Эккерт, в своей обстоятельной монографии,[1] посвятил особую главу рассмотрению этнографических карт. Его методологические замечания настолько существенны, что они заслуживают подробного рассмотрения.

В полном согласии с Герландом, Эккерт указывает на необходимость единообразного способа расцветки карт. «На различных картах, — говорит Эккерт, — близко стоящие народы должны быть обозначены одинаковыми красками. Так, кармин и фиолетовый цвета должны обозначать индогерманцев, зеленая краска — монгольский этнографический круг, желтая и коричневая — океанийцев, голубая — американских индейцев, киноварь и краснобурая — семитов и африканцев».[2] Эккерт полагает, что использование этих основных цветов должно «привести к возможно более увязанной общезначимой международной шкале цветов».

«Принцип, по которому одинаковый цвет удерживается для обозначения одной и той же народности, отрадным образом проникает в наши периодические издания. На картах Лангханса, которые являются образцовыми, румыны, напр., закрашены фиолетовым цветом. Таким образом не только достигается более возвышенное (erhöht) обозрение карт, но еще значительно облегчается их изучение».[3]

Эккерт отдает себе отчет в почти непреодолимых трудностях, которые стоят на пути создания близкой к действительности этнографической карты. Он пишет: «Большие трудности представляет изображение смешанных этнографических областей. Для цветных карт обычно пользуются методом изображения взаимно проникающих разноцветных полос. В результате получается, что в областях с смешанным населением нацменьшинства (die Minoritäten) выступают среди основной народности в виде разноцветных заплат, подобно островам в океане; поэтому многие авторы отказываются от раскрашивания площадей и довольствуются нанесением на карту расцвеченных пограничных линий».[4]

Эккерт возвращается к этому вопросу при рассмотрении количественных этнографических карт (etnographische Quantitätenkarte). «Эти карты, — говорит Эккерт, — являются одновременно языковыми картами, по-

---

[1] Max Eckert. Die Kartenwissenschaft. Berl. u. Leipz. B. I, 1921; B. II, 1925.
[2] M. Eckert. Op. cit. B. II, S. 446.
[3] Ibid.
[4] Ibid., S. 447 — 448.

сколько они основываются на данных государственной статистики, которая принимает родной язык за основу для определения национальности». [1]

Количественные этнографические карты появились в конце XIX века. Первый опыт подобной карты дал Е. Гохрейтер. [2] Изучая степень смешения немцев и чехов в Богемии, автор разработал шкалу, состоящую из 20 ступеней. При отношении 100% немцев и 0% чехов расцветка на карте отсутствует; при обратном отношении, т. е. при 100% чехов и 0% немцев, дана наиболее густая штриховка. Промежуточные ступени представляют постепенные переходы от редкой к густой штриховке.

Метод Гохрейтера был усовершенствован Лангхансом, [3] который дал цветную шкалу из 6 ступеней, как это представлено в нижеследующей табличке:

Цвет	Немцы в ‰	Чехи в ‰
Желтый	100	0
Зеленый	80	20
Голубой	60	40
Фиолетовый	40	60
Коричневый	20	80
Красный	0	100

В последнее время Лангханс еще более усовершенствовал этот метод на примере изучения соотношения поляков и украинцев в Галиции, а также национальностей Прибалтики по переписи 1897 года. [4] По свидетельству Эккерта, метод Лангханса нашел большой отзвук в среде немецких картографов.

От рассмотренных карт существенно отличается количественная этнографическая карта Северной Норвегии, данная К. Нисссеном. [5]

На карте в разных местах нанесены окружности, радиусы которых точно определены. В каждой окружности цветные секторы показывают численность национальностей (по переписи 1910 г.): красный сектор — норвежцев, зеленый — лопарей, желтый — финнов. Однако, эта карта, как правильно замечает Эккерт, «теряет характер чисто-картографической

[1] Ibid. S. 449.

[2] E. Hochreiter. Nationalitätenk. von Böhmen. Petermanus Mitteilungen. 1883, S. 321.

[3] P. Langhans. Deutsche u. Tschechen in Nordböhmen. P. M., 1899, Г. 7.

[4] P. Langhans. P. M. 1919, Г. 6, 8 и 9; P. M. 1925, Г. 43.

[5] K. Nissen. Befolkningen i Nord-Norge. 1 : 1 000 000, Christiania, 1920.

Лангхансовской карты и напоминает скорее картограмму, или, лучше, диаграмму в картографическом аспекте». [1]

Другая любопытная количественная этнографическая карта рассматривает соотношение народностей в современной Венгрии. [2] На карте выделяются разноцветные точки одинаковой величины. Каждой точке соответствует 1 000 человек. Цвет точки характеризует народность: красный цвет обозначает венгерца, желтый — немца, фиолетовый — румына, светлокоричневый — серба, голубой (?) — хорвата, темнокоричневый — украинца и черный — остальные народности. Несмотря на то, что эта карта кажется на первый взгляд чересчур насыщенной, она, тем не менее, дает удовлетворительное представление о распределении народностей Венгрии.

Обратимся теперь к рассмотрению огромной важности вопроса — о методах обработки статистических данных, для целей этнографического картирования.

Нужно прямо сказать, что существующие сводные таблицы государственных переписей могут быть использованы для этнографических целей лишь в результате основательного критического анализа. Погрешности в переписях получаются благодаря неосведомленности составителей переписных бланков, а также вследствие незнакомства центральных статистических учреждений с элементарными этнографическими вопросами.

Так, в XVII томе [3] Всесоюзной переписи населения 1926 г., отдел I, табл. X, народности Союза перечислены в след. порядке: [4]

1. Русские
2. Украинцы
3. Белоруссы
4. Поляки
9. Латыши
10. Литовцы
13. Немцы
14. Англичане
15. Шведы
16. Голландцы
17. Итальянцы
18. Французы
21. Греки
22. Албанцы
23. Евреи (идиш?)
24. Евреи крымские
25. Евреи горские
27. Евреи среднеазиатские
28. Караимы
29. Финны (?!)
30. Финны ленинградские
31. Карелы
43. Марийцы
44. Мордва
45. Мадьяры
46. Гагаузы
47. Чуваши
48. Татары (?!)
50. Башкиры
52. Ногайцы
53. Цыгане
54. Калмыки
56. Буряты
57. Сарт-калмыки
58. Вогулы
59. Остяки
60. Остяко-самоеды
61. Самоеды
62. Юраки
63. Сойоты
65. Бухарцы
67. Алтайцы
72. Карагасы
79. Якуты
80. Тунгусы
81. Ламуты
83. Гольды
91. Манджуры
92. Чукчи
93. Коряки
95. Гиляки
101. Айны
102. Китайцы
103. Японцы
104. Корейцы
105. Грузины
109. Сваны
110. Абхазы
111. Черкесы
115. Чечены
135. Андии
143. Дидои

[1] M. Eckert, Op. cit., S. 451.

[2] См. Les négociations de la paix hongroise. Publ. par le Minist. Hongrois des affaires étrangères». Budapest, 1920, K. IV-a, par Eug. Dorré et Ernst Lux.

[3] Содержит сводные таблицы по всему Союзу.

[4] Перечень народностей приводится нами в сокращенном виде. Подробно см. стр. 38 — 41, т. XVII, отд. I, табл. X — Этническ. состав населения СССР. Отдельные этногр. группы выделены мною *(З. Ч.)*.

147. Армяне
148. Хемшины
149. Арабы
150. Айсоры
151. Кайтаки
152. Боша
153. Осетины
154. Курды
155. Иезиды
156. Талыши
157. Таты
159. Карачаи
160. Кумыки
161. Балкары
163. Тюрки (?!)
166. Туркмены
167. Киргизы
172. Казаки
174. Узбеки
175. Дунгане
176. Афганцы
177. Таджики
181. Ягнобцы
185. Белуджи
188. Индусы

Очевидно, что при таком порядке расположения народностей, когда после угров (45) следуют турки (46 — 52), затем цыгане (53) и монголы (54 — 57), а затем опять угры (58 — 59); когда турецкие народности перемежаются с финскими, монгольскими, яфетическими и другими (28, 46 — 52, 63 — 79, 159 — 174), когда иранцы, в свою очередь, показаны чересполосно с другими этническими группами (27, 153 — 157, 176 — 185) и т. д., разумеется, нельзя говорить о возможности использования этих данных для этнографических целей.

При составлении этнографической карты картографической работе в тесном смысле должна предшествовать ответственная и сложная работа по классификации народов. Об этом еще говорил Фридрих Ратцель во II томе своей «Антропогеографии»: «Когда я анализирую понятие «этнографическая карта», предо мною возникают многочисленные задачи, которые упираются в большую проблему классификации. Прежде всего, я должен рассмотреть распределение человечества на земле, короче говоря, я должен испытать классификацию человечества. От простоты и полноты классификации будет зависеть ясность наших карт. Такова всеобщая, очевидная, глубокая связь между задачей классификации человечества и этнографической картографией». [1]

Автор шкалы цветных обозначений народностей на картах, издаваемых КИПС'ом, очевидно, начинает дело не с того конца: «При разработке этой схемы цветных обозначений Комиссия встретилась с большими затруднениями. Главные трудности вытекали из слишком большого количества народностей, населяющих СССР и сопредельные страны, и, недостаточно еще выясненной, генетической связи между различными племенными группами. Не задаваясь целью установления классификации народов СССР, что является делом последующей работы Комиссии, в данном случае имелось в виду разрешение практической задачи — подобрать такие цвета для родственных групп народностей, чтобы, оттенками данного цвета, можно было нанести на карту все народности данной группы. В первую очередь были выделены те племенные группы, объединенные общим племенным названием, которые настолько многочисленны или занимают настолько значительную территорию, что могут быть картографированы». [2]

---

[1] F. Ratzel. Anthropogeographie. B. II, Stuttgart, 1922, S. 474.
[2] Шкала цветных обозначений, и т. д. Л., 1924, стр. 3 — 4.

Из вышеизложенного ясно, что работу по составлению этнографической карты следует начинать с установления классификации народов и, на основе последней, составить шкалу условных обозначений.

Мне могут возразить, что любая классификация народов, в конце концов, условна и рано или поздно должна претерпеть изменения. Это вполне справедливо. Но только не нужно забывать, что наши карты также не являются монументальными созданиями на вечные времена; они лишь отражают современную картину распределения народов, основанную на современной классификации.

В связи с вопросом о классификации народов и разработке материалов переписи, большого интереса заслуживает докладная записка проф. Г. Ф. Чурсина о его участии в работах по проведению демографической переписи в ЗСФСР. [1]

«Еще в сентябре 1925 г., — пишет Г. Ф. Чурсин, — мною... был выдвинут тезис относительно необходимости озаботиться о том, чтобы демографической переписью был точно учтен племенной состав населения ЗСФСР, с подразделением национальных групп на племенные их подразделения или народности. Это мое пожелание встретило возражения со стороны некоторых членов съезда и, при редактировании тезисов к моему докладу, было исключено».

Итак, перепись в ЗСФСР была произведена без предварительной классификации народов. Проект классификации был прислан Зак. ЦСУ на отзыв Г. Ф. Чурсину 22/II — 1927 г., т. е. спустя 2 месяца после дня переписи. В этом проекте классификации группы народностей ЗСФСР были расположены в след. порядке: 1) картвельская группа, 2) прочие индоевропейские (?!) языки, 3) черкесские языки, 4) чеченские языки, 5) лезгинские языки, 6) турецко-татарские языки, 7) прочие языки.

По поводу этой классификации проф. Чурсин замечает:

«Такой порядок расположения лингвистических групп не отвечает научной классификации языков кавказских народов, установленной академиком Н. Я. Марром. Непонятно, почему за картвельскими языками следуют индо-европейские, [2] а за ними уже черкесские, чеченские и лезгинские — такие же яфетические языки, как и картвельские?».

В другом месте своей записки проф. Чурсин пишет: «Непонятно, почему в подразделении турецких языков не указаны языки: кумыкский, карачайский, балкарский и ногайский, — т. е. народностей, живущих в Северном Кавказе, представители которых могут оказаться и в Закавказье, в особенности кумыки. Под рубрикой «прочих языков» фигурирует айсор-

---

[1] См. Бюллетень кавказск. ист. арх. ин-та в Тифлисе. № 1 — 3, Тифлис, 1928, стр. 32 и след.

[2] Еще более непонятно, почему картвельские языки причислены к индо-европейским. *(З. Ч.)*

Рис. 1. Географическая карта проф. Вейле.

ский; его следует обозначить под рубрикой «семитических языков». [1] Приведенные выдержки весьма знаменательны и ни в каких комментариях не нуждаются.

Перейдем к рассмотрению этнографических карт в тесном смысле слова.

Большой известностью пользуется, главным образом в Германии, этнографическая карта проф. К. Вейле — Распределение человеческих рас до внедрения европейцев в чужие части света [2] (рис. 1). На карте показаны 3 расы: белая, желтая и черная, распадающиеся на различные этнические группы. Каждая раса обозначена определенным цветом: белая — голубым, светлозеленым и фиолетовым, желтая — желтым и красным, черная — темнокоричневым, бурым и темнозеленым. Каждая этническая группа обозначена особым оттенком цвета расы. Названия отдельных народностей даны на самой карте.

Карта Вейле производит очень хорошее впечатление. Отдельные ее погрешности [3] не меняют благоприятного впечатления. Но тем более чувствуется общий недостаток карты, который лежит в самом принципе ее построения: карта отражает эпоху, предшествовавшую «европеизации» мира. Таким образом, о современных междуплеменных отношениях, по крайней мере за пределами Старого Света, на основании карты Вейле судить невозможно.

Новейшая этнографическая карта мира, составленная профессором Уле [4] по сравнению с картой Вейле, представляет шаг назад. Уле пользуется устарелой классификацией О. Пешеля, которую он, кстати сказать, не понял и исказил. В результате у него получилось, что папуасы и меланезийцы составляют один народ, тунгусы, гиляки, киргизы и др. принадлежат к монголам, юкагиры и др. — к народам неопределенного (?) происхождения, сингалезы к дравидам (?!) и т. п.

Небольшую ценность представляет карта — Распространение народов на земном шаре, приложенная к известному статистико-географическому атласу Хикманна. [5] Названия народностей на карте почти отсутствуют. Кавказцы (яфетические народы Кавказа, *З. Ч.*) показаны цветом индоевропейской группы. Термином «собственно — монголы» обозначены, кроме халхасцев, также буряты, калмыки и... тунгусы (?!). Гораздо лучше маленькая карта из атласа Бартоломью и Лайда. [6] Человечество под-

---

[1] F. Ratzel. An. thropogeographie. B. II, Stuttgart, 1922, S. 35.

[2] Приложена к его книге «Leitfaden der Völkerkunde». Leipz. u. Wien, 1912. Воспроизведена в Meyers Lexicon.

[3] Напр., ведды и дравиды отнесены Вейле к палеоазиатам.

[4] W. Ule. Völkerkarte der Erde: «Die Erde u. ihre Völker». H. 2, S. 48, 1928. Universal — Atlas. 1927, Neuebearbeit von A. Fischer, S. 13 — 14.

[5] Die Völkerverbreitung auf der Erde. 1 : 120 000 000; Hickmann's Geogr. Statist.

[6] Bartholomew and Lyde. An atlas of Economic Geography. London, 1928, p. 13.

разделено на 3 типа (расы) и несколько подтипов (группы). При общем, ярком, фоне отдельные народности недостаточно четко выделяются. Из погрешностей нужно отметить: 1) отсутствие на карте енисейских остяков; 2) ошибочно очерчен полинезийский круг (маори остались за пределами круга); 3) термин «папуасы» неправильно распространен на всех меланезийцев.

Наконец, карта патера Шмидта [1] дает группировку народностей по языкам. Карта полезная и грамотная, но невероятная мешанина цветов, разбросанных без всякого порядка, создает впечатление лубочной картины.

Подводя итог, нужно сказать, что технические приемы (не говоря уже о научном подходе), употребляемые при составлении этнографической карты, оказываются несостоятельными. При составлении этнографической карты в основу должен быть положен принцип лингвистической классификации. Далее, для того, чтобы выявить наиболее правильно смешение на одной территории отдельных народностей, лучше всего следует применить способ штриховки. Только через преодоление этого метода можно будет обратиться к составлению цветной этнографической карты. Что это, действительно, так, лучше всего показывает карта Самаркандской области, составленная И. И. Зарубиным, [2] наиболее удачная из всех карт, изданных КИПС'ом. На карте таджики обозначены горизонтальным штрихом, а узбеки наклонным тупым штрихом. В некоторых районах (Ургутская, Ходжа-ахрарская и др. волости) комбинированным штрихом показано смешенное таджико-узбекское население.

Большой интерес представляет штриховая карта Дени и Елисеева, [3] на которой дано распределение языков турецких, монгольских, тунгусских, гиперборейских и японского. Отдельные языки-народы показаны арабскими цифрами. Этнические группы обозначены каждая единообразной штриховкой и, вследствие этого, они четко выделяются. К сожалению, на карте не отличены территории с смешанным населением. Там, где нужно было показать смешение отдельных народностей, авторы прибегли к старому несовершенному способу расчерчивания смежных областей.

Изложу теперь принципы, положенные мною в основу двух небольших карт: карта народов земли, карта народов СССР. [4]

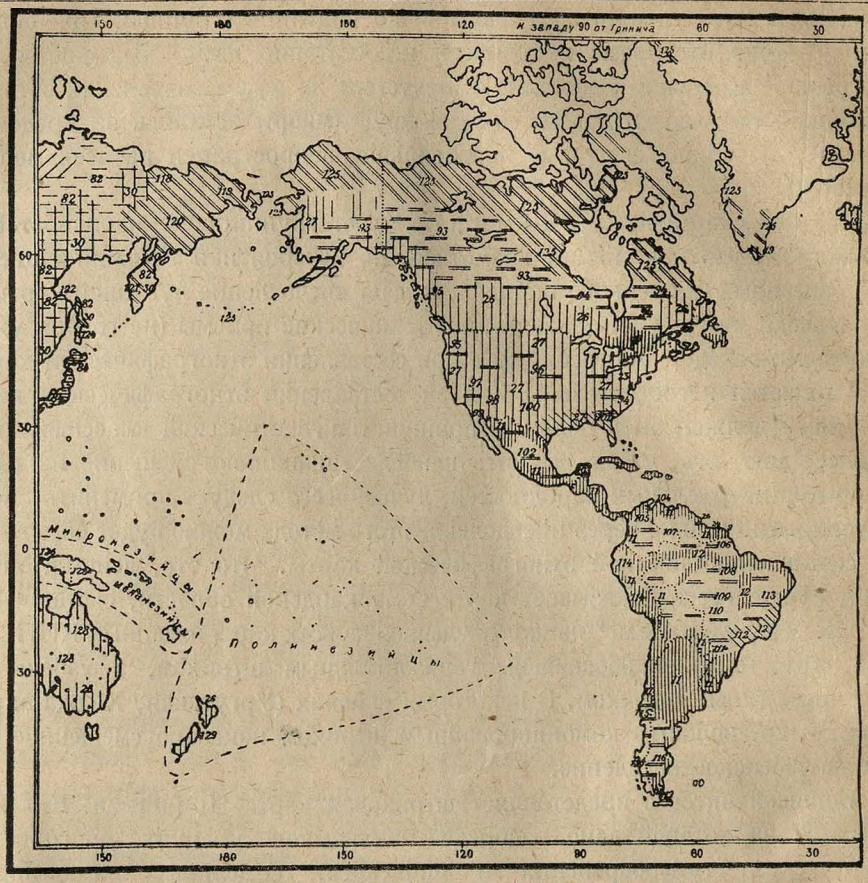
---

[1] P. W. Schmidt. Übersichtskarte der Sprachen des Erdkreises 1 : 600 000; Sprachfamilien, usw. k. VII.

[2] Этнографическая карта Самаркандск. обл. в границах 1917 г. 1 : 840 000 в трудах КИПС. № 10, Л., 1926.

[3] I. Deny et Elisseev. Carte de dialectes turcs, mongols et tongouzes, du japonais et des langues dites hyperboréennes; Meillet et Cohen. Les langues du Monde. Pl. 6.

[4] Обе карты печатаются Госиздатом и будут приложены к выходящему в ближайшее время Настольному энциклопедическому словарю.



A. Die indoeuropäische Gruppe

Die Indoiranier

1. Inder. – 2. Perser – 2ª Kurden – 3. Afghanen – 4. Tadschik.
5. Belutschen – 6. Osseten. – 7. Griechen – 8. Albanen

Die Romanen

9. Franzosen – 10. Italiener. – 11. Spanier. – 12. Portugiesen.
13. Rumänen – 14. Ladiner. || Die Kelten: 15. Bretonen
16. Wallen. – 17. Iren. – 18. Gäten.

Die Germanen

19. Dänen und Isländer. – 20. Norweger. – 21. Schweden.
22. Deutschen – 23. Juden (idisch). – 24. Holländer – 25. Flamen.

Die Angloamericanen

26. Angeln. – 27. Americanen. – || Die Lettolitauer: 28. Letten. – 29. Litauer.

Die Slawen

30. Russen. – 31. Ukrainer. – 32. Weissrussen – 33. Polen.
34. Tschechen. – 35. Slowaken. – 36. Serben. – 37. Kroaten.
38. Slowenen. – 39. Bulgaren

B, C. Die Semitochamitische Gruppe

40. Araber. – 41. Juden (Ebräer). – 42. Abessinier.
43. Berber. – 44. Tuareg. – 45. Somal. – 46. Massai
47. Galla. – 48. Bischarin. – 49. Hottentotten

D. Die Japhetitische Gruppe

50. Die japhetitische und arjo-japhetitische Völker Kaukasus und Vorderasiens – 50ª Tschercheken. – 51. Basken.

E. Die Uralaltaische Gruppe

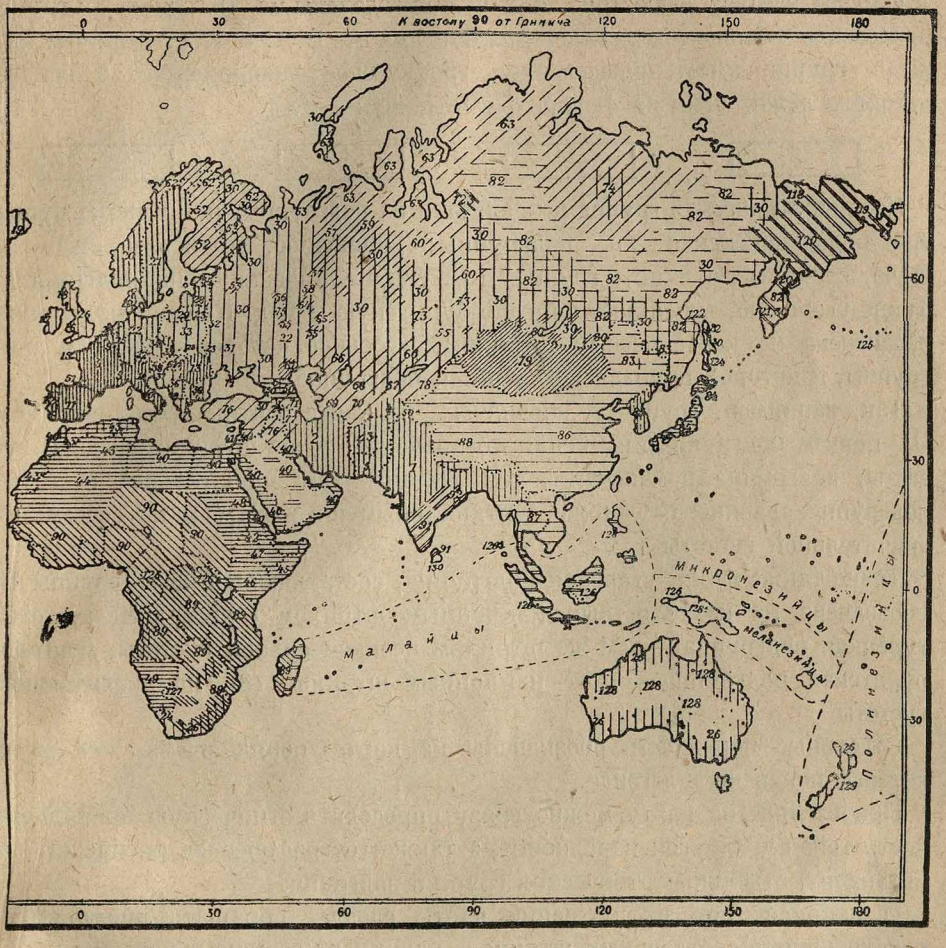
Die Finno-ugrier

52. Suomi – 53. Karelier. – 54. Esten. – 55. Mordwinen.
56. Tscheremissen. – 57. Komi – 58. Wotjaken. – 59. Wogulen. – 60. Ostjaken. – 61. Magyaren. – 62. Lappen.
|| 63. Samojeden.

Die Turken

64. Wolgatataren. – 65. Baschkiren. – 66. Kasaken.
67. Kirgisen. – 68. Karakalpaken. – 69. Turkmenen.
70. Usbeken. – 71. Asarbaidschaner. – 72. Krimtataren.
73. Sibirische Turken. – 74. Jakuten. – 75. Tschuwaschen.

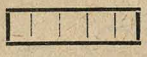
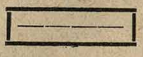
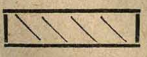
Рис. 2-а. Карта народов земного шара.



76 Osmanen. – 77. Türken Persiens. – 78 Türken Chinas.
Die Mongolo-Buryaten
79 Mongolen – 80. Buryaten – 81. Kalmücken
Die Tunguso-Mandschuren
82. Tungusen – 83 Mandschu
F. (84) Japaner
G. (85) Koreaner
H. Malaien
I. Tibeto-Chinesische Gruppe
86 Chinesen. – 87. Indo-Chinesen. – 88 Tibeter
K. Die Bantu-Gruppe (89)
L. Die Sudanische Gruppe (90)
M. Die Dravidische Gruppe (91)
N. Austroasiatische Gruppe (92, Kohl)
O. Die Amerindische Gruppe
93. Athapasken. – 94. Algonkin – 95. Kenai, Tsimschaner a. – 96. Sioux-Dakota. – 97 Tschoschonen. – 98 Pueblos. – 99. Tuma. – 100 Konantschen. – 101. Maskoke. – 102. Azteken. – 103 Maya – 104. Karaiben. – 105 Tschubscha. – 106. Arowaken. – 107. Marpure. – 108. Kayapó. – 109. Bakairi. – 110. Bororo. – 111. Tupi. – Guarani – 112. Kaingang. – 113. Botokuden. – 114. Ketschua – 115. Araukaner. – 116. Patagonier. – 117 Feuerländer –
P. Andere Gruppen.
Paläasiaten.
118. Jukagiren. – 119. Tschuktschen. – 120. Koryaken. – 121. Nelmen – 122. Giljaken. – 123. Jenissei-Ostjaken (Keten). – 124. Ainu. – 125. Eskimo.
126 Zwergvölker
127. Buschmannen – 128. Australier. – 128a. Papua – 129. Maori – 130. Weddda. –

Рис. 2-б. Карта народов земного шара.

Народы земного шара (рис. (2-а и 2-б разделены на 15 основных групп (в легенде обозначены латинскими буквами А, В, С и т. д.), причем каждая группа имеет определенное графическое изображение, в основе которого лежит один из 4 основных штрихов:

1  2  3 4 

Каждая этническая группа разделяется на подгруппы, например: группа А — индоевропейская — на подгруппы: индийскую, иранскую, германскую, славянскую и пр.; группа Е — урало-алтайская — на подгруппы: финно-угорскую, турецкую, монголо-бурятскую и т. д. Каждая подгруппа обозначена на карте особым штрихом, в основе которого лежит штрих группы, к которой принадлежит данная подгруппа.

Так, например, группа А обозначена на карте вертикальным штрихом (1), причем подгруппа индийская обозначена тем же штрихом средней густоты, подгруппа романская — тем же штрихом значительной густоты, подгруппа славянская — тоже вертикальным штрихом (1), но совсем незначительной густоты.

Точно также финно-угорская подгруппа, составляющая часть группы Е, обозначена на карте острым наклонным штрихом (3) средней густоты, турецкая подгруппа — тем же штрихом незначительной густоты, монголо-бурятская подгруппа — тоже наклонным штрихом (3), но значительной густоты.

Отдельные народности обозначены на карте порядковыми номерами, которые пояснены в легенде.

При взгляде на карту можно сразу определить этническую принадлежность той или другой народности, а также географическое распределение (штандорт) отдельных этнических групп и подгрупп.

И, наконец, при рассмотрении карты следует обращать внимание на перекрещивание отдельных штрихов, например, вертикального и наклонного, или горизонтального, или всех их вместе. Это перекрещивание указывает на совместное обитание на данной территории представителей разных этнических групп, а также на чересполосность в распределении разных народностей.

Принцип составления карты народов СССР (рис. 3) сохранен тот же, что и для народов земного шара. Исключение допущено для финно-угорской подгруппы, штриховка которой на карте СССР отличается от штриховки на карте народов земли. Это сделано для большей четкости рисунка. Буквенное и цифровое обозначение этнических групп и подгрупп на картах СССР и мировой — совпадают.

Я должен еще остановиться на вопросе о методах использования материалов для составления этнографической карты. Эти материалы должны отражать определенный отрезок времени, как было указано выше на примере карты профессора Вейле.

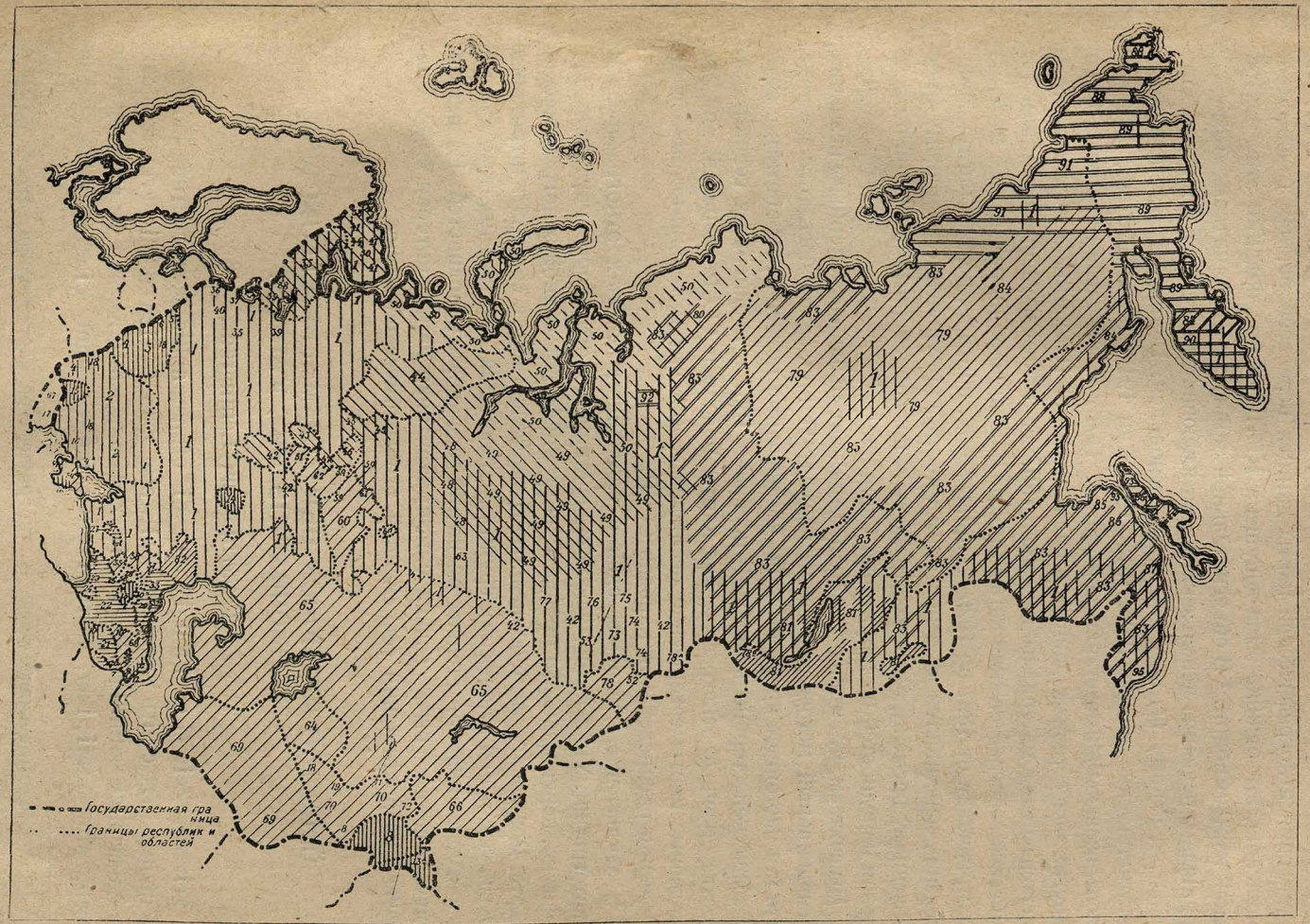


Рис. 3. Карта народов СССР.

Глубокой методологической ошибкой явилось бы использование для составления этнографической карты данных переписей разных годов. К сожалению, эта ошибка была допущена КИПС'ом при издании этнографической карты Сибири. [1] В объяснительной записке к карте читаем: «Комиссия пришла к решению использовать весь имеющийся в ее распоряжении материал, к какому бы времени он ни относился. Поэтому там, где имелись статистические данные 1905, 1915, 1916 или 1917, 1920, 1925 гг., они были использованы для составляемой карты. Там же, где после переписи 1897 г. других более точных данных в распоряжении Комиссии не имелось, были использованы материалы переписи 1897 г. Таким образом, изданная Комиссией этнографическая карта Сибири составлена по различным материалам, начиная от 1897 по 1926 г., причем она, конечно, не дает картины расселения народностей на территории Сибири, приуроченной к одному определенному времени, а скорее отражает наши современные познания о расселении народностей на территории Сибири». [2]

Мы считаем, что эта карта вполне отражает «наши современные» незнания, неправильный методологический подход. Я придерживаюсь того взгляда, что и в настоящее время было бы чрезвычайно полезно разработать с этнографической стороны материалы переписи 1897 и позднейших годов и дать соответственные этнографические карты России и СССР за целый ряд лет. Подобные карты совершенно необходимы для сравнительно-исторического изучения распределения народов СССР.

В заключение несколько слов о ближайших задачах этнографической картографии. Указанный мною метод составления штриховых карт является, конечно, первым опытом приближения к унифицированной этнографической карте. Возможно, что будущая этнографическая карта сохранит штриховые обозначения для этнических групп и народностей, а также цветные обозначения для указания степени смешения различных народностей. Во всяком случае, должна быть создана унифицированная карта, которая будет опираться на достижения современной этнографической науки.

ÜBER DIE METHODEN DER ZUSAMMENSTELLUNG VON ETHNOGRAPHISCHEN KARTEN.

Z. Tscherniakow (Leningrad).

Seit der Zeit G e r l a n d's hat die ethnographische Kartierung keine bedeutende Fortschritte gemacht. Teilweise lässt es sich damit erklären, dass hauptsächlich zufällige Leute die Zusammenstellung von Karten übernahmen, also Statistiker, Kartographen u.s.w., ohne eine spezielle ethno-

[1] См. Объяснительная записка к этнографической карте Сибири. Труды КИПС'а, № 176, Л., 1929.

[2] Там же. Стр. 2.

graphische Bildung zu besitzen. Gegenwärtig bemüht man sich es zu verbringen, und die Kartographie fängt an in den Plan ethnographischen Studiums einzutreten.

Max Eckert hat in seiner ausführlichen Monographie «Die Kartenwissenschaft», B. II, 1925, ein besonderes Kapitel der Durchsicht von ethnograph. Karten gewidmet. Seine methodologischen Anmerkungen sind sehr wichtig. Besonders muss man seine Hinweisung über die Notwendigkeit einer einförmigen Anfärbung merken. Das allernächste Problem der ethnographieschen Kartographie wäre die Erschaffung einer unifizierten Karte, die sich auf den Erreichungen der gegenwärtigen ethnographischen Wissenschaft stütz.

Auf den hier beigelegten Völker-Karten der Erde, sowie der Völker der U. d. SSR (Karten 4 u. 5) hat der Verfasser sich bestrebt mittels Schraffieren-Bezeichnungen die Repartition der fünfzehn ethnographischen Hauptgruppen und der zahlreichen Völkertümlickeiten, welche auf den Karten mit Arabische Ziffern angezeigt sind, vorzustellen. Beim Anblicken der Karte kann man mit einem Male die ethnographische Zugehörigkeit dieser oder jener Völkerung festsetzen, als auch den Standort der einzelnen ethnographischen Gruppen und Subgruppen. Die Kreuzung der einzelnen Strichen bezeichnet die vereinbarte Bewohnung auf dem gegebenen Territorium von Vertreter verschiedenen ethnischen Gruppen.

Die Frage betreffs der Methoden in der Bearbeitung von statistischen Besitzurkunden zwecks einer ethnographischen Kartierung — ist eine der am meist wesentlichen. Die Verzeichnis-Materialien der Bevölkerungen müssen einer Bearbeitung unterworfen werden, welche sich auf der gegenwärtigen Klassifikation der Völker basiert «Von der Einfacheit und Vollständigkeit der Klassifikation wird die Klarheit unserer Karten abhängen». (Fr. Ratzel.)

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ РАБОТЫ ПО РЯЗАНСКОЙ ГУБЕРНИИ ЗА 1928—29 ГОДЫ

А. Мансуров

В 1928 и 1929 гг. этнографические работы в Рязанской губернии осуществлялись Рязанским областным музеем, обществом исследователей Рязанского края, местными (уездными) краевыми музеями и отделениями Общества.

Рязанский областной музей был занят как полевой исследовательской работой, так описанием и изучением своих коллекций. Этнографическим отделением музея выполнено следующее: летом 1928 г. под руководством М. Д. Малининой и при участии М. И. Знаменской, Г. К. Вагнера и Н. А. Мартыновой были организованы поездки в северную часть Ижевской волости Спасского уезда, в район Лубяник Касимовского уезда и в окрестности Рыкова-Заборья Рязанского уезда. В этом году обычный способ поступательно-маршрутного обследования был оставлен и применен другой, а именно: избирался какой-либо центральный пункт в качестве базы, откуда по радиусам делались кратковременные экскурсии в соседние села, лежащие вокруг этого пункта.

Такими базами в данном обследовании были выбраны три следующие пункта: с. Локаши, для сел Городковичи, Добрянка, Папушево, Лубяники; с. Городное — для сел Новые Лупяжи, Большие Лупяжи, Малые Лупяжи и Амосово; с. Давыдово — для сел Солотча, Рыково Заборье, Полково и Ласково.

В 1929 г. теми же исследователями были посещены в районе Мещерского края села: Пустынь, Поляны, Рыково-Заборье, Окаемово, Медведево, Богослов, Солотча, Самсоново, Давыдово, Бусаево, Артемово, Желудково, Сос, Амляшово, Сергеево, Ветчаны, Култуки, Тума, Молькино и Киряево. Исследование велось со стороны изучения быта (костюм, жилища, средства передвижения, промыслы, детские игрушки и проч.), а также со стороны изучения говоров и фольклора и сопровождалось приобретением для Музея экспонатов, с многочисленными зарисовками, записями и фотографиями. В 1928 г. при Музее была открыта этнографическая лаборатория.

В области палеоэтнологических исследований работы выполнялись археологическим отделением музея. В 1928 г. совместно с музеем Центрально-Промышленной области были проведены раскопки Владычинской неолитической стоянки (О. Н. Бадер, Л. С. Китицына, А. А. Мансуров, М. А. Розанова). Собран богатый материал, как по кремневой и костяной индустрии, так и по керамике и фауне. В 1928 — 1929 гг. Н. П. Милоновым и А. А. Мансуровым велись раскопки Пронского славянского городища и проведено археологическое обследование реки Прони от г. Пронска и до впадения ее в Оку. В этих работах также принимал участие Г. В. Корольков, в 1928 г. — О. Н. Бадер, а в 1929 г. — А. Ф. Федоров. В результате поездок были зарегистрированы и описаны следующие археологические памятники: 1. Кисьвянское селище, 2. Галинское селище, 3. Средне-Галинское селище, 4. Лыковское селище, 5. Правобережное Лыковское селище, 6. Третье Лыковское селище, 7. Мызгянское селище; 8. Денисовские могилы, 9. Денисовские курганные погребения, 10. Денисовское селище, 11. Маклаковское городище, 12. Маклаковские курганы, 13. Таркинская стоянка, 14. Чупрынская стоянка, 15. Бестужевское селище, 16. Шиловский курган оди-

ночка, 17. Юракинская стоянка, 18. Юракинское 2 селище, 19. Юракинское 3 селище, 20. Юракинское городище, 21. Юракинское 4 селище, 22. Филатовское селище, 23. Быковское селище, 24. Заразинское селище. 25. Ухарьское селище, 26. Дарьинское селище, 27. Незнадское селище, 28. Толпинский городок, 29. Слободское селище, 30. Симеоновское городище, 31. Симеоновское 1 селище, 32. Симеоновское 2 селище, 33. Симеоновское 3 селище, 34. Воловское селище, 35. Коленцевское 1 селище, 36. Коленцевское 2 селище, 37. Коленцевское 3 селище, 38. Татарское селище, 39. Столпянский городок, 40. Столпянское селище, 41. Старо-Ершовское селище, 42. Жерновищенская 1 стоянка, 43. Жерновищенская 2 стоянка, 44. Жерновищенская 3-я стоянка, 45. Жерновищенское славянское селище, 46. Жерновищенское 5-е славянское селище, 47. Мало-Пироговский культурный слой — татарский «Улус», 48. Больше-Пироговский городок, 49. Перевлесское селище, 50. Добросотское селище, 51. Алабинский курган, 52. Алабинское селище, 53. Погореловское селище, 54. Княжовское селище, 55. Малинище — селище, 56. Верхне-Студенецкое селище, 57. Пронское Подгорное селище, 58. Пронское Новинское селище, 59. Вуколово селище (Вуколов бугор), 60. Покровский бугор (Пронское городище), 61. Гневна — могильник и селище, 62. Монастырские курганы, 63. Пронское прикурганное селище, 64. Батыев курган, 65. Батыево селище, 66. Плотное старокладбищенское селище, 67. Старокладбищенские курганы, 68. Плотное селище. 69. Пушкарское селище, 70. Чортово городище, 71. Ново-Ольговское селище, 72. Новый Ольгов (городище), 73. Никитинский финский могильник, 74. Никитинское городище, 75. Никитинское селище, 76. Засечьенская стоянка, 77. Засечьенское селище, 78. Харинская стоянка, 79. Харинские курганы, 80. Каменище — стоянка, 81. Заульская стоянка, 82. Савая — стоянка, 83. Мало-Ржавское селище, 84. Заречьенское селище, 85. Добросотская стоянка, 86. Перкинское селище, 87. Косьмовское селище, 88. Раменье — место находки фатьяновского топора.

С большинства из перечисленных памятников собраны коллекции подъемного материала. На некоторых заложены шурфы.

В Ученом совете музея были прочитаны доклады: М. Д. Малининой — о втором совещании этнологов ЦПО, материальная культура Елатомо-Касимовского района: об этнографических исследованиях севера Ижевской волости; Н. А. Мартыновой, Очерк говора Елатомо-Касимовского района; А. А. Мансуровым — об археологических исследованиях летом 1928 г.

Этнологическая комиссия Общества исследователей Рязанского края в 1928 и 1929 гг. продолжала свои работы. Председателем Комиссии состоял А. А. Мансуров, зам. председателя М. Д. Малинина и секретарем Н. В. Воскресенский. Значительно пополнился этнологический архив общества, в котором собрано до 400 рукописей. 300 рукописей описано А. А. Мансуровым. В. В. Стародубровским и Б. М. Назьмовым. Был совершен ряд поездок по сбору музыкально-этнографических произведений. Первыми были посещены уезды — Рязанский, Ряжский и Зарайский, вторым — Касимовский. Собрано несколько десятков нотных записей песен. Н. В. Воскресенский — продолжал сборы материалов по знахарству и народной медицине; П. Ф. Кудрявцев — работал над изучением изб губернии; Н. В. Говоров — изучал знахарство и суеверия в Рязани; М. Д. Малинина — работала над исследованием бытовых условий колхозов в Южно-Рязанском районе и в Мещерском крае. В частности ею были обследованы «женские колхозы» в местах развитого отходничества; А. А. Мансуровым, Н. П. Милоновым, И. И. Проходцовым и Н. В. Говоровым — проведены археологические раскопки (1929 г.) в Переяславле Рязанском (Рязанском Кремле); собран богатый материал по славянской культуре. А. А. Мансуровым закончено составление библиографии по этнологии и палеоэтнологии Рязанского края, по материалам местной литературы, вышедшей за все время существования губернии; однако, для опубликования ее потребуется некоторое напряжение сил и энергии, так как значительный объем работы (25 печатных листов) затрудняет издание.

В 1928 г. на заседаниях Общества исследователей Рязанского края были прочитаны по вопросам этнологии следующие доклады: Н. В. Воскресенский — материалы по изучению знахарства в Рязанской губернии, Д. Д. Солодовников — сказка про соль, А. Д. Каменьщиков — о Кальной слободе, А. Ф. Лебедева — обряды деревенской свадьбы в Пронском уезде, С. И. Васюков — Село Лом, исторический очерк, И. А. Китайцев — игра в жребий, Н. В. Воскресенский — народная медицина в Рязанской губернии, А. К. Синякина — очерк быта деревни Обрезки Сапожковской волости, Рязанского уезда, А. А. Мансуров — пословицы Касимовских татар, Л. М. Гуляев — к вопросу о собрании сведений о сельскохозяйственном быте в Рязанской губернии в 1919 г., П. Ф. Кудрявцев — форма санитарно-технического обследования крестьянских изб и дворов, О. В. Демьянова — рыбные промыслы села Борок, М. Д. Малинина — рыбные промыслы Спас-Клепиковского района, Н. А. Каринский — о народных говорах и их исследованиях, Н. П. Милонов — задачи и методы археологических исследований в Переяславле Рязанском, Д. Д. Солодовников — данные к плану древнего Кремля Переяславля Рязанского, А. А. Мансуров — отчет об археологических работах по р. Проне в 1929 г., Н. П. Милонов — результаты пробных археологических раскопок на территории Переяславля Рязанского (Кремля), Н. М. Каринский — предварительные итоги диалектологических исследований в Рязанской губернии в 1929 г., М. Д. Малинина — анкета по изучению рязанского сарафана, М. Ф. Ланитин — история села Половского, Н. В. Говоров — исследования доисторических культур в окрестностях Рязани, А. А. Мансуров — об организации Старо-Рязанского заповедника, Н. А. Мартынова — говоры и фольклор Ижевской волости Спасского уезда, Н. В. Говоров — о суевериях города Рязани.

Местные музеи (Гиблицкий, Зарайский, Касимовский, Сапожковский, Сконинский и Спасский) продолжали сбор материала по этнографии и палеоэтнологии.

Отделения Общества исследователей Рязанского края вели сбор материалов, характеризующих местный быт, главным образом, в связи с описаниями волостей, которые ими предпринимались. Так, собраны материалы в Скопинском, Михайловском и Спасском отделениях.

В 1928 г. научную командировку в Рязанскую губернию имела аспирант Акад. ист. мат. культур Г. Ф. Воронина, которая изучала архитектурные материалы по домонгольскому периоду. (Старая Рязань и Новый Ольгов; планы древних храмов, топография и укрепления городищ.)

В 1928 и 1929 гг. опубликованы в местных краеведческих изданиях следующие работы по этнологии: А. П. Милонов — материалы к археологической карте Скопинского уезда Ряз. губ. (районы течения рек Верды и Прони); А. А. Мансуров — описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края при вып. I и вып. 2; В. Н. Ильинский — Скопинский уезд в прошлом, он же — Скопинская волость; А. Ф. Федоров — монетные клады Рязанской губернии; Н. И. Лебедев — материалы по народному костюму Рязанской губернии: М. В. Бабкин — михайловская волость и город Михайлов, Рязанской губернии.

1929 г. был последним годом существования Рязанской губернии. Значительная часть бывшей ее территории вошла во вновь организованный Рязанский округ Московской области. Дальнейшее развитие этнологических работ по Рязанскому краю должно быть тесно связано с планами исследовательских работ во всей Московской области.

Ответственный редактор: *С. Ф. Ольденбург*

Ответственный секретарь: *Б. М. Соколов*

О Г И З
СЕКТОР НАУКИ НАРКОМПРОСА ★ ГОСУДАРСТВЕННОЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1931 ГОД

НА ОБЩЕДОСТУПНЫЙ КРАЕВЕДЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

СОВЕТСКОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ

(б. „Известия ЦБК")

И. о. ответственного редактора И. Г. Клабуновский

ГОД ИЗДАНИЯ 8-й 12 ВЫПУСКОВ В ГОД

Подписная цена на год — 4 руб.

ГОСУДАРСТВЕННОЕ НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

ИЗВЕСТИЯ
РУССКОГО ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

63-й год издания.

Ответственный редактор акад. **В. Л. Комаров.**

„Известия Русского Географического Общества", основанные в 1865 г., являются журналом общей географии, на страницах которого помещаются статьи, рефераты и сведения по всем отраслям географии (особенно же по изучению СССР и сопредельных с ним стран) и соприкасающимся с нею дисциплинам.

Выходит 6 книг в год.

Подписная цена: на год — 8 р., на полгода — 4 р.

Подписку направлять: Москва — центр, Ильинка, 3, Периодсектор Огиза, Ленинград, Леногиз, Проспект 25 Октября, 28, в отделения и магазины Огиза, киоски Всесоюзного контрагентства печати, почтово-телеграфные конторы, письмоносцам и уполномоченным, снабженным удостоверениями; по Москве и Моск. обл. подписку направлять: Неглинный пр., 9, Мосогиз, „Московский рабочий".

13745
0807 15и 2ап

Цена 2 руб.

О Г И З
СЕКТОР НАУКИ
НАРКОМПРОСА

★

ГОСУДАРСТВЕННОЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1931 ГОД

НА ЖУРНАЛ

ЭТНОГРАФИЯ

6 ГОД ИЗДАНИЯ

Ответственный редактор: **С. Ф. Ольденбург.**

Ответственный секретарь: **Б. С. Хотинский**

Программа журнала: исследования, обзоры, информация о работе на местах, библиография, хроника

ВЫХОДИТ 4 КНИГИ В ГОД

Подписная цена на год — **7** р., на полгода — **3** р. **50** к.

Подписку направлять: Москва, Центр, Ильинка, 3, тел. 5-88-91; Периодсектор Книгоцентра; Ленинград, Проспект 25 Октября, 28, тел. 5-48-05, Леногиз; провинциальным отделениям и уполномоченным Огиза, снабженным соответствующими удостоверениями, а также всем почтово-телеграфным конторам.