

СОВЕТСКАЯ ФОТОГРАФИЯ



К С С С Р

МИКЛУХО-МАКЛАЯ

С О В Е Т С К А Я Э Т Н О Г Р А Ф И Я

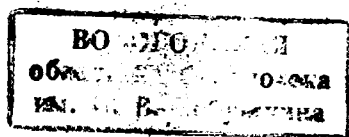
ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

6

Ноябрь — Декабрь

1973



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва

Редакционная коллегия:

Ю. П. Петрова-Аверкиева (главный редактор), В. П. Алексеев, С. А. Арутюнов,
Н. А. Баскаков, С. И. Брук, Л. М. Дробижева, Г. Е. Марков, Л. Ф. Моногарова,
А. П. Окладников, Д. А. Ольдерогге, А. И. Першиц, Н. С. Полищук
(зам. главн. редактора), Ю. И. Семенов, В. К. Соколова, С. А. Токарев,
Д. Д. Тумаркин (зам. главн. редактора), К. В. Числов

Ответственный секретарь редакции *Н. С. Соболев*

Адрес редакции: Москва, В-36, ул. Д. Ульянова, 19

Ю. Г. Дементьев

ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГРАФИИ И СМЕЖНЫХ ДИСЦИПЛИН В ТРУДАХ В. Д. БОНЧ-БРУЕВИЧА

В этом году исполнилось 100 лет со дня рождения Владимира Дмитриевича Бонч-Бруевича (1873—1955) — соратника В. И. Ленина, участника трех революций, видного деятеля Коммунистической партии и Советского государства, первого Управляющего делами Совета Народных Комиссаров, партийного издателя. В. Д. Бонч-Бруевич был крупным ученым — историком, этнографом, литературоведом¹. Им написано свыше 200 научных трудов по истории революционного движения, по этнографии, по проблемам истории религии и атеизма, по истории культуры.

В настоящей статье сделана попытка осветить основные направления деятельности ученого-марксиста в области этнографии и смежных дисциплин, показать методологическое значение его трудов.

* * *

Еще в эмиграции, будучи студентом философского факультета Цюрихского университета, В. Д. Бонч-Бруевич говорил о необходимости теоретически и практически изучать и крестьянский вопрос, и доподлинную крестьянскую жизнь². В связи с этим В. Д. Бонч-Бруевич заинтересовался религиозными движениями в России. Он начал изучать быт, обычаи, устное творчество сектантов. Вслед за Ф. Энгельсом, изучавшим средневековые западноевропейские ереси, В. Д. Бонч-Бруевич в 1899 г.

¹ О жизни и деятельности В. Д. Бонч-Бруевича см.: «Владимир Дмитриевич Бонч-Бруевич» («Материалы к библиографии ученых СССР, Серия историческая», вып. 5), М., 1958; Р. Липец, С. Токарев, Владимир Дмитриевич Бонч-Бруевич, «Сов. этнография», 1955, № 4; Г. Г. Демиденко, Питання діяльності В. Д. Бонч-Бруевича в радянській історичній літературі, «Наукові праці з історії КПРС», вып. 42, Київ, 1971; В. Сутырин, Рядом с Лениным, в кн.: «Партия шагает в революцию. Рассказы о соратниках В. И. Ленина», М., 1964; Р. М. Савицкая, Воспоминания В. Д. Бонч-Бруевича как источник для изучения жизни и деятельности В. И. Ленина в период мирной передышки 1918 г., в кн.: «Археографический ежегодник за 1968 г.», М., 1970; В. П. Морозова, Издательство социал-демократической партийной литературы В. Бонч-Бруевича и Н. Лецина (август — декабрь 1904 г.), «Вопросы истории КПСС», 1962, № 4; О. Д. Голубева, В. Д. Бонч-Бруевич — издатель, М., 1972; А. И. Клибанов, В. Д. Бонч-Бруевич и проблемы религиозно-общественных движений в России, в кн.: В. Д. Бонч-Бруевич, Избр. соч., т. I, М., 1959; М. И. Шахнович, В. Д. Бонч-Бруевич — исследователь религиозно-общественных движений в России, в кн.: «Ежегодник музея истории религии и атеизма», т. VII, М.—Л., 1964; М. М. Шейнман, В. Д. Бонч-Бруевич и его исследование религиозных проблем, в кн.: В. Д. Бонч-Бруевич, Избранные атеистические произведения, М., 1973; Ю. Я. Коган, В. Д. Бонч-Бруевич и научно-атеистическая работа АН СССР (1946—1955), сб. «Вопросы истории религии и атеизма», М., 1964; Ю. Г. Дементьев, Вклад В. Д. Бонч-Бруевича в советское архивное строительство, «Сов. архивы», 1971, № 3; К. Г. Межова, Деятельность В. Д. Бонч-Бруевича по собиранию документов личного происхождения, «Сов. архивы», 1973, № 3; С. В. Житомирская, Л. В. Гапачко, Б. А. Шлихтер, Архив В. Д. Бонч-Бруевича, «Записки отдела рукописей Гос. б-ки им. В. И. Ленина», вып. 25, М., 1962.

² В. Д. Бонч-Бруевич, Избр. соч., т. I, стр. 318.



Рис. 1. В. Д. Бонч-Бруевич (портрет из книги: В. Д. Бонч-Бруевич, Избр. соч., т. III, М., 1963)

крестьянских движений, прослеживая, как и почему та или иная религиозная концепция захватывала массы, В. Д. Бонч-Бруевич показывал, что противоречивость и историческая ограниченность этих движений в значительной степени обуславливались реакционной ролью, которую играла в них религиозная идеология.

В. Д. Бонч-Бруевича интересовало происхождение сектантства, история формирования культурно-бытовых особенностей сектантских общин, расселение сектантов. Он изучал внутреннюю жизнь сектантских колоний, их идеологию, выражавшую мечты угнетенных крестьян о построении «царства божьего» на земле. Наряду с непосредственными наблюдениями он широко пользовался письменными источниками. Г. И. Петровский так характеризовал его метод: «Владимир Дмитриевич искал непосредственных связей с жизнью, он изучал вопрос во всем его многообразии не только по книгам, но и в общении с теми, о ком он писал»⁴.

В 1899 г. вместе с группой духовоборов, преследовавшихся царским правительством, В. Д. Бонч-Бруевич отправился в Канаду; он помогал расселению духовоборов и одновременно изучал их верования, быт, нравы, записывал произведения устно-поэтического творчества. В. Д. Бонч-Бруевич писал: «Я впервые жил в самой гуще сектантской массы, где ознакомился и с их обрядами и обычаями, и с их вероучением... изучил экономическую природу их общин, их организацию и пр.»⁵. В этнографической литературе упоминалась неписаная «Животная книга» («Книга жизни»), содержавшая песни (псалмы), «вопросы — ответы», поучения и т. д., отражавшие общественные, этические и религиозные взгляды духовоборов. Отвергая Ветхий и Новый заветы, они руководствовались в

приступил к исследованию русских религиозно-общественных движений. В основу методологии своего исследования он положил принципы ленинского анализа противоречий общественного развития России. В «Проекте программы нашей партии» В. И. Ленин дал такую оценку религиозно-общественных движений в России во второй половине XIX в.: «Известен факт роста в крестьянской среде сектантства и рационализма, — а выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития, а не одной России»³.

Историю религиозного сектантства В. Д. Бонч-Бруевич рассматривал в тесной связи с ходом классовой борьбы. Анализируя программу выступающих под религиозным знаменем кре-

³ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 4, стр. 228.

⁴ Владимир Дмитриевич Бонч-Бруевич, «Материалы к библиографии ученых СССР», стр. 11.

⁵ В. Д. Бонч-Бруевич, Избр. соч., т. I, стр. 326.

своем вероучении «Животной книгой», которая, по их мнению, была создана самой жизнью и «духом» боровшихся за свою веру духоборов. Ранее исследователям не удавалось записать «Животную книгу». В. Д. Бонч-Бруевич, собирая материалы в Канаде, не только целиком записал ее, но и собрал ценный рукописный материал по истории духоборческого движения. В письме известному исследователю русского религиозного сектантства А. И. Клибанову В. Д. Бонч-Бруевич сообщал, что В. И. Ленина очень заинтересовала «Животная книга» духоборов⁶.

Поездка в Канаду положила начало долголетнему собиранию В. Д. Бонч-Бруевичем фольклора сектантов и материалов по истории сектантства, продолжавшемуся потом в России. С 1901 г. исследования по истории сектантства были включены в планы Российской Академии наук. Он разработал «Программу для собирания сведений по исследованию и изучению русского сектантства и раскола», содержавшую план рассмотрения религиозно-обрядовой стороны жизни сектантов, их экономического положения, всех сторон их быта. Вопросы программы ориентировали на выяснение прежде всего социального устройства сектантских общин, показ классового расслоения в них. Составленная В. Д. Бонч-Бруевичем картотека по истории религиозно-общественных движений, почти полностью исчерпывавшая литературу по данной теме, до сих пор не утратила своего значения. Им была подготовлена также картотека названий сект.

В основу первых научных сообщений В. Д. Бонч-Бруевича о сектантстве были положены записи его бесед с сектантами; наряду с ними использовались и архивные материалы. В 1901—1902 годах в Лондоне вышли четыре выпуска серии работ В. Д. Бонч-Бруевича под общим названием «Материалы к истории и изучению русского сектантства». В последующие годы было издано еще шесть выпусков «Материалов». Кроме того, вышли в свет книга В. Д. Бонч-Бруевича «Духоборцы в Канадских прериях», а также цикл статей по истории сектантства. Уже эти работы характеризовали автора как серьезного и глубокого исследователя — этнографа и историка.

В. Д. Бонч-Бруевич использовал оба главных метода этнографической полевой работы: экспедиционный (многократно), а также стационарный (в Канаде). Академия наук не раз командировала его для этнографических полевых исследований в Воронежскую, Харьковскую, Ставропольскую губернии, Кубанскую и Терскую области и в Закавказье, в районы, населенные сектантами.

О своей научной работе В. Д. Бонч-Бруевич информировал В. И. Ленина. Так, в письме к Н. К. Крупской от 13 октября 1909 г. он сообщал: «В мае (в конце) поехал я по поручению Академии наук на исследование сектантских общин Северного Кавказа. Исколесил Терскую и Кубанскую области и вывез оттуда очень много ценных рукописей и другого этнографического материала, а также много интересных и значительных личных наблюдений»⁷. Плодотворной была его поездка в Закавказье с экспедицией Академии наук для изучения быта и фольклора духоборов. В записной книжке 1911—1912 гг., которой В. Д. Бонч-Бруевич пользовался во время поездки по Тифлисской и Елизаветпольской губерниям, содержатся интересные сведения этнографического и экономического характера о духоборах (хозяйство, костюмы, праздники и т. д.). В другой записной книжке этого же периода имеются записи сектантских псалмов, библиография по истории сектантства, заметки о вероучении сектантов⁸.

Отделение русского языка и словесности Академии наук в отзыве от 22 мая 1912 г. дало высокую оценку работам В. Д. Бонч-Бруевича,

⁶ Там же, стр. 380.

⁷ Там же, стр. 346.

⁸ Отдел рукописей Гос. б-ки им. В. И. Ленина (далее — ОР ГБЛ), ф. 369, к. 82, ед. хр. 25 и 26.

отметив их строгую научность: «Они исполнены с филологической точностью. В. Д. Бонч-Бруевич систематически исследовал сектантов в жизни, на местах их деятельности. Основные исследования произвел в области изучения сект: скопцов... духоборцев, молокан, духовных свободных христиан. Обширное собрание своих материалов, рукописей, фотографий, собственных записей произведений устной литературы В. Д. Бонч-Бруевич пожертвовал Рукописному отделению Библиотеки Академии наук. Здесь собрание это доступно специалистам...»⁹.

В. Д. Бонч-Бруевич обратил внимание Академии наук на судебные документы как важнейший источник для изучения российского сектантства. По его докладу было принято решение передать в Академию наук все судебные материалы по религиозным процессам. «Посылки стали приходиться в Академию сотнями. Об этом пронюхали миссионеры и сделали доклад министру юстиции, который понял, что эти материалы через Академию наук поступают в круг светского научного изучения и анализа, и тотчас же добился пересылки всех материалов в архив министерства юстиции, где они были скрыты от глаз исследователей — историков и этнографов»¹⁰.

В. И. Ленин с большим интересом следил за деятельностью В. Д. Бонч-Бруевича как ученого-марксиста. В 1918 г., увидев в его библиотеке книги в самодельных переплетах, Владимир Ильич спросил: «Что это за книги?». «Это рукописи, собранные мной во время исследовательских этнографических поездок», — ответил В. Д. Бонч-Бруевич и сообщил, что эти произведения тайно распространялись еще в XVIII в., что они «принадлежали различным писателям из народной среды, которые входили в разные тайные организации, в так называемые сектантские общины». В. И. Ленин определил эти произведения как «подлинно народное творчество» и отметил, что «это многовековое творчество масс отображает их мирозерцание в разные эпохи»¹¹.

Творчество широких масс, в каких бы формах оно ни выступало, вызывало пристальное внимание В. И. Ленина. О рукописях сектантов он говорил: «...Ведь вот наши приват-доценты написали пропасть бездарных статей о всякой философской дребедени... а вот из них никому и в голову небось не приходит, что вот эти рукописи, созданные самим народом, имеют во сто раз большее значение, чем все их писания»¹².

В личных беседах с В. Д. Бонч-Бруевичем В. И. Ленин высоко оценивал его этнографические исследования. В. Д. Бонч-Бруевич сообщает: «...Владимир Ильич неоднократно говорил мне, что, записывая и собирая среди народных масс рукописи, рассказы, сказания, легенды, изложения различных учений и тому подобные произведения, я делаю нужное и важное дело. Я понял, что он относится к этнографии весьма положительно, глубоко понимает ее смысл и значение и хочет, чтобы этнографический материал всегда обобщался, анализировался и рассматривался с марксистской точки зрения. Конечно, он был глубоко прав. Только научный марксистский анализ дает нам возможность понять сущность народного творчества, отражающего вековую борьбу, желания и ожидания широких народных масс»¹³.

Научную работу В. Д. Бонч-Бруевич сочетал с конкретной революционной практикой: проводил революционную пропаганду среди сектантов, посылал им социал-демократическую литературу, чтобы помочь «отбросить раз навсегда мистическую оболочку своего бессознательного

⁹ ОР ГБЛ, ф. 369, к. 17, ед. хр. 5.

¹⁰ Там же, к. 4, ед. хр. 2, л. 8.

¹¹ В. Д. Бонч-Бруевич, В. И. Ленин об устном народном творчестве, «Сов. этнография», 1954, № 4, стр. 119—120.

¹² В. Д. Бонч-Бруевич, Избр. соч., т. 1, стр. 380.

¹³ В. Д. Бонч-Бруевич, В. И. Ленин об устном народном творчестве, стр. 119.



Рис. 2. В. И. Ленин и В. Д. Бонч-Бруевич в Кремле. Москва, октябрь, 1918 г. (из книги: В. Д. Бонч-Бруевич. Воспоминания о Ленине. М., 1965)

недовольства существующим строем и встать на единственно правильный путь социал-демократической борьбы»¹⁴. В. И. Ленин считал полезным распространение «Искры» среди сектантов. В письме к В. Д. Бонч-Бруевичу он предлагал: «Если пришлете адреса сектантов, которым можно послать „Искру“ в конвертах, мы будем послать им аккуратно все номера»¹⁵.

¹⁴ В. Д. Бонч-Бруевич, Силы русского клерикализма, «Искра», 1 декабря 1903 г.

¹⁵ Цит. по: И. А. Крывелев, Ленин о религии, М., 1960, стр. 182—183.

В. Д. Бонч-Бруевич разработал план социал-демократической пропаганды среди сектантов, который предусматривал издание и распространение брошюр и прокламаций, чтобы подготовить условия для создания революционных крестьянских организаций. По поручению В. И. Ленина В. Д. Бонч-Бруевич написал для II съезда РСДРП доклад «Раскол и сектантство в России». В нем был дан краткий очерк происхождения и развития, социально-политической роли основных сектантских течений в России как в рамках старообрядчества, так и в рамках никонианской церкви. Значительное внимание уделено в докладе городским ересям. Проанализировав мировоззрение различных сектантских групп, В. Д. Бонч-Бруевич показал, что их религиозные концепции — это еще не осознанные и облеченные народной мыслью в религиозные формы социально-политические требования сектантов.

Докладчик предложил ряд мер, целью которых было привлечение сектантов к революционному движению, в частности издание ежемесячного «Листка», где бы отражалось положение сектантов и велась пропаганда социал-демократических идей.

По решению съезда с января 1904 г. В. Д. Бонч-Бруевич стал издавать для сектантов ежемесячный журнал «Рассвет». В нем освещались с марксистских позиций главные события того времени, революционные выступления рабочих, помещались статьи на научно-атеистические темы («О священных книгах», «Что такое библия, как и кем она написана», «Происхождение религиозных верований в человечестве»), печатались обзоры «Среди сектантов».

Выполняя решение V Общероссийской конференции РСДРП (декабрь 1908 г.), наметившей ряд мер по воспитанию, организации и сплочению народных масс с использованием легальных форм революционной работы, В. Д. Бонч-Бруевич подготовил лекции по истории религиозно-общественных движений для Петербургского общества народных университетов, но градоначальник запретил его выступления.

После победы Октября В. Д. Бонч-Бруевич, занятый государственной работой, продолжал исследование религиозного сектантства в новых условиях. В написанной им в 1921 г. статье «Кривое зеркало сектантства» он обнажил классово-политическую сущность деятельности сектантских верхов¹⁶. Его работы послеоктябрьского периода пронизаны стремлением содействовать освобождению сознания советских людей от религиозных пережитков, включению в строительство нового общества. Актуально звучит и теперь оценка сектантства как «праха», который «туманит глаза, ум и чувство, и сердце», данная ему В. Д. Бонч-Бруевичем.

В 1938 г. за исторические и этнографические исследования В. Д. Бонч-Бруевичу была присвоена ученая степень доктора исторических наук (без защиты диссертации). Его работы и сейчас занимают видное место в научно-атеистической литературе¹⁷.

* * *

Очень ценны замечания В. Д. Бонч-Бруевича по проблемам фольклористики. Их важность определяется прежде всего тем, что В. Д. Бонч-Бруевич донес до нас методологические положения, высказанные В. И. Лениным в беседах с ним, и раскрыл глубокий интерес В. И. Ленина к устной поэзии народа, которую он рассматривал как важный исторический и этнографический источник. В статье «В. И. Ленин об устном народном творчестве» ученый сообщает, что весной 1918 г. Владимир Ильич много раз обращался к «Словарю русского языка» Даля, интересовался приведенными там пословицами и поговорками. Внима-

¹⁶ «Известия», 30 июля 1921 г.

¹⁷ Анализ деятельности В. Д. Бонч-Бруевича как исследователя религиозного сектантства см.: А. И. Клибанов, Указ. раб.; его же, История религиозного сектантства в России, М., 1965; его же, Религиозное сектантство и современность, М., 1969; его же, Религиозное сектантство в прошлом и настоящем, М., 1973.

тельно ознакомился В. И. Ленин с фольклорными сборниками («Причитания Северного края», собранные Е. В. Барсовым, «Смоленский этнографический сборник», «Северные сказки» Н. Е. Ончукова), которые подобрал для него В. Д. Бонч-Бруевич. В. Д. Бонч-Бруевич приводит разговор с В. И. Лениным, характеризующий его отношение к фольклору. «Какой интересный материал,— сказал Владимир Ильич, когда я наутро вошел к нему.— Я бегло просмотрел все эти книжки и вижу, что не хватает, очевидно, рук или желания все это обобщить, все это просмотреть под социально-политическим углом зрения. Ведь на этом материале можно было бы написать прекрасное исследование о чаяниях и ожиданиях народных... Это подлинно народное творчество, такое нужное и важное для изучения народной психологии в наши дни»¹⁸.

В. И. Ленин считал поэтическое народное творчество важным средством познания убеждений и взглядов народа, его психологии и настроений, его мировоззрения.

Внимание В. И. Ленина к произведениям фольклора закономерно. Во многих из них, например в «Завоенных плачах» И. А. Федосовой, отражались наиболее трагические периоды в жизни народа, черты его психологии, самые сокровенные мысли и чувства трудовых масс, их протест против угнетения. В. Д. Бонч-Бруевич передал ленинские впечатления о поэтических импровизациях И. А. Федосовой: «Даже здесь, в этих скорбных „завоенных плачах“...— и то прорывается и ненависть, и свободное укорительное слово, призыв к борьбе сквозь слезы матерей, жен, невест, сестер»¹⁹.

Исследуя ленинские пометки в текстах «Завоенных плачей», В. Д. Бонч-Бруевич писал: «Если вчитаться во все, что выделил Владимир Ильич, то ясно обозначится связанная гамма глубоко проникновенных крестьянских переживаний, высказываний, печалей и тоски, сквозь которые изредка, как бы скрытно проскальзывают нотки вспыхивающего затаенного гнева и пламенного желания сбросить помещичье-царский гнет, притеснения и вековые издевательства»²⁰.

В. Д. Бонч-Бруевич отмечал умение В. И. Ленина выделять в фольклорных текстах наиболее общественно ценное. Владимир Ильич считал, что фольклористы должны выявлять общественные мотивы народного творчества, вскрывать его политическую значимость.

В. Д. Бонч-Бруевич подчеркивал большое значение революционной массовой поэзии в пропаганде социалистических идей, идей пролетарской революции. Он говорил об огромной популярности революционных песен и стихотворений, которые имели «колоссальное влияние, распространяясь среди широких масс». Об этом свидетельствует тот факт, что сборники революционных песен и стихов «зачитывались до дыр бесконечным количеством людей, переписывались в тетради, делались выписки отдельных стихотворений и в тысячах экземпляров расходились по всем концам России»²¹. В. Д. Бонч-Бруевич живо интересовался историей создания и распространения пролетарской поэзии. Он включал в нее и сами фольклорные «истoki», искал в работах фольклористов материалы по истории рукописной, бесцензурной поэзии. Не придерживаясь традиционного определения фольклора как устного, анонимного, коллективного творчества, В. Д. Бонч-Бруевич считал письменную поэзию рабочих, революционные песни, созданные ими, ставшие широко известными в массах, специфически народным творчеством, его «ветвью». Он протестовал против забвения вольнолюбивой, революционной поэзии: «Мне больно видеть, что молодые исследователи так пренебрежительно относятся к столетней свободной русской литературе, издававшейся за

¹⁸ В. Д. Бонч-Бруевич, В. И. Ленин об устном народном творчестве, стр. 118.

¹⁹ Там же, стр. 120.

²⁰ «Ленин и книга», М., 1964, стр. 340.

²¹ ОР ГБЛ, ф. 369, к. 58, ед. хр. 40, л. 4.

границей и подпольно у нас в России. Пора кончать с этим и обязательно включать во все исследования не только ту легальную литературу, которую в царской России дозволялось распространять, но и ту нелегальную литературу, которую лучшие сыны нашей родины всеми мерами старались распространить среди широких рабоче-крестьянских масс, рискуя своей свободой и жизнью»²².

В. Д. Бонч-Бруевич проявлял большой интерес к исследованиям фольклористов. Он писал К. В. Чистову: «Я очень обрадовался подзаголовку книги „Русское народное творчество“, в котором сформулировано: „Материалы для изучения общественно-политических воззрений народа“. Это и является тем, что так страстно хотел знать Владимир Ильич на основании всех произведений фольклора. Именно такое изучение фольклора будет связано с общественно-исторической жизнью местных крестьян, где творились эти произведения устного народного творчества, где Федосовы отражали в своих произведениях все разнообразие народной жизни, „чаяния и ожидания народные“. Очень буду рад прочесть Вашу монографию о жизни и творчестве И. А. Федосовой. Как хорошо, что Вы так глубоко заглянули в архивы, в литературу об этом выдающемся памятнике народного творчества, каким, несомненно, является многолетний труд Е. В. Барсова („Причитания Северного края“). Весьма нужно всесторонне изучать народное мировоззрение на основании фольклорных записей, которые дают нам возможность установить даже политическое мирозерцание народных крестьянских масс прошлого времени»²³.

Перу В. Д. Бонч-Бруевича принадлежит статья «Об устном народном творчестве». Он придавал большое значение объединению усилий исследователей фольклора: «Мы должны неустанно призывать всех современных фольклористов, как в СССР, так и в соседних с нами странах, куда произведения нашего изустного творчества также постоянно заносились, нередко переходя в так называемые „бродячие мотивы“, неуклонно, планомерно продолжать записывать все произведения устного народного творчества, которые только встречаются нам на пути исследования»²⁴. Он выдвигал новый аспект проблемы «литература и фольклор», считая необходимым наряду с изучением влияния фольклора на произведения профессиональных писателей рассматривать и воздействие поэзии поэтов-профессионалов на народное творчество: «Весьма важно выяснить, сколь глубоко проникла русская поэзия — этот могучий отдел всей художественной литературы — в недра народной массы, вызывая там своеобразные переделки произведений русских поэтов, вызывая подражания, стзвuki в широко народном песнетворчестве». В. Д. Бонч-Бруевич рекомендовал фольклористам особенно пристально исследовать произведения, в которых нашла четкое отражение социальная история масс: «Несмотря на то, что всевозможные духовные, военные и светские цензуры предыдущих столетий тщательно старались вытравить все эти мотивы из народного творчества, из народной памяти, преследуя тех сказителей, певцов и рассказчиков, которые из века в век носили в себе знания этого рода литературы, — мы все-таки можем с полной достоверностью сказать, что огромное число таких произведений в народной памяти сохранилось, отчасти они уже записаны и нам только нужно еще более усилить их разыскание, чтобы сопоставить себе достаточно полное представление о народном отношении к политической и социальной деятельности самодержавия, бояр, дворян, старой военщины, духовенства, помещиков, купцов, капиталистов»²⁵.

²² ОР ГБЛ, ф. 369, к. 58, л. 3—4.

²³ Отдел рукописей Музея истории религии и атеизма (далее ОР МИРА), ф. 2, оп. 1, ед. хр. 982-а.

²⁴ «Спутник фольклориста», М., 1939, стр. 6.

²⁵ ОР ГБЛ, ф. 369, к. 57, ед. хр. 55, л. 1.

В письме сотрудникам Института этнографии и фольклора Академии наук Латвийской ССР от 6 октября 1954 г. он отмечал: «Вы делаете очень полезное дело, что принялись за изучение материалов народного творчества, посвященных борьбе широких народных масс против церкви и религии. Это как раз то, что нужно в настоящее время для изучения всего этого вопроса в полном объеме. Мы делаем уже подобную работу, касающуюся русского фольклора»²⁶.

Внимание к произведениям фольклора с антиклерикальной направленностью всегда было характерно для В. Д. Бонч-Бруевича. Так, он очень одобрительно отнесся к работе Р. С. Липец, которая в 1954 г. готовила к печати тексты сказок В. И. Беспаликова. Он писал, что эти сказки продемонстрируют «всем и каждому, что у нас не было и нет народа „богоносна“, народа, „взыскующего града“, а есть народ, крайне отрицательно относящийся к попам и всем их обманам, эксплуатации и жульничеству, разврату и пр.»²⁷.

В фольклоре В. Д. Бонч-Бруевич видел «отрицательное отношение к одному из устоев старого режима, к православию». Изучение отражения в фольклоре процесса развития атеистического сознания трудящихся масс дореволюционной России всегда встречало поддержку В. Д. Бонч-Бруевича: «Очень было бы желательно, чтобы появились статьи ученых-фольклористов, в которых бы выяснилась и эта сторона жизни народа, то есть отношение к церкви, к церковнослужителям... антирелигиозные, материалистические мотивы в народном творчестве»²⁸. В замечаниях на рукопись М. И. Шахновича «Свободомыслие и антиклерикализм в старом русском народном творчестве» В. Д. Бонч-Бруевич, в частности, писал: «В социалистическом обществе создается свой новый фольклор, выступающий как действенная надстройка, отображающий все силы и средства создания нового общества, борющийся за его существование и процветание»²⁹.

* * *

В. Д. Бонч-Бруевич внес большой вклад в собирание документальных материалов, необходимых для научных исследований. По поручению В. И. Ленина он написал брошюру «Сохраняйте архивы», выпущенную в октябре 1919 г. В ней говорилось о важном значении архивов для изучения истории общественных и революционных движений, положения рабочего класса и крестьянства. Автор подчеркивал, что богатства архивов должны быть введены в научный оборот для использования советскими учеными, которые «впервые в мире поведают всем историю огромного и великого народа, рассмотрев ее с единственно правильной точки зрения, с точки зрения классовых соотношений, с точки зрения борьбы классов, приложив все методы исследования революционного марксизма»³⁰.

С именем В. Д. Бонч-Бруевича связано создание Государственного Литературного музея — учреждения, ставившего целью собирание, хранение, научное описание, изучение на основе марксистско-ленинской методологии, экспонирование и публикацию материалов по художественной литературе и общественной мысли, фольклору, быту и изобразительному искусству. В. Д. Бонч-Бруевич участвовал в работе комиссии по выявлению за границей памятников культуры, относящихся к творчеству русских писателей, выезжал в Чехословакию и Германию, где нашел ценные документы. Он объединил вокруг себя энтузиастов собирания культурных сокровищ, посылал запросы ученым, литераторам, работникам искусства, краоведам, букинистам. Письма шли в адреса научных

²⁶ ОР МИРА, ф. 2, оп. 1, ед. хр. 103.

²⁷ ОР ГБЛ, ф. 369, к. 57, ед. хр. 23, л. 8.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же, ед. хр. 796, л. 3.

³⁰ В. Д. Бонч-Бруевич, Избр. соч. т. 3, М., 1963, стр. 335.

учреждений, музеев, архивов, издательств, частных лиц. Благодаря исключительной работоспособности В. Д. Бонч-Бруевича, продуманности предпринимаемых им мер, материалы для Государственного Литературного музея (ГЛМ) удалось собрать в короткий срок; с 1934 г. он начал функционировать. Накануне Великой Отечественной войны в его фондах числилось более 3,5 млн. единиц хранения. В их числе были рукописи, редкие портреты писателей и деятелей искусства, иллюстрации, гравюры, лубки, альбомы.

В музей поступило большое количество рукописей с фольклорными текстами, вскоре он стал крупным центром собирания и изучения народного творчества. В нем были сосредоточены записи, сделанные в фольклорных экспедициях, проводившихся как Литературным музеем, так и отдельными фольклористами. По мнению В. Д. Бонч-Бруевича, фольклорный отдел должен был отразить в экспозициях: «1) наличные свои фонды по народному поэтическому творчеству, 2) историю и источники их образования, 3) экспедиционную работу, давшую наиболее ценные фольклорные материалы, и 4) методику систематизации и каталогизации фольклорных произведений»³¹. Часть фольклорного материала была опубликована в тематических сборниках «Летописи» (например, в кн. 6-й и 8-й — «Былины М. С. Крюковой», в кн. 9-й — «Сказки М. Ф. Ковалева») и в ряде других изданий. Справочные материалы по фольклору публиковались в «Бюллетенях», которые готовились главным образом сотрудниками музея.

Всю свою жизнь В. Д. Бонч-Бруевич создавал личный архив. «А. М. Горький говорил о нем: „Удивительнейший человек! Я с ним впервые сошелся еще в пятом году... Большевиком, можно сказать, только-только родился, а Бонч уже тогда заботился о его истории... А его личный архив?“... Горький стал с увлечением рассказывать о редкостном богатстве этого архива»³².

Архив В. Д. Бонч-Бруевича в Отделе рукописей Библиотеки им. В. И. Ленина (ф. 369) является подлинным сокровищем культуры. Здесь, в частности, находятся ценные этнографические материалы, документы по истории религиозно-общественных движений, большое количество писем, относящихся к периоду с 1890 по 1955 г. (250 картонов). Среди корреспондентов Бонч-Бруевича ученые, писатели, старые коммунисты, работники архивов, краеведы, фольклористы.

* * *

Огромный архив В. Д. Бонч-Бруевича по истории религии, по проблемам атеизма имеется в Государственном музее истории религии и атеизма (Ленинград). Последние 10 лет жизни ученого (1946—1955) были отданы этому учреждению, созданному еще в 1932 г. известным этнографом В. Г. Богоразом-Тан на основе выставки экспонатов из фондов Музея антропологии и этнографии АН СССР, Государственного Русского музея и Эрмитажа.

Большой опыт В. Д. Бонч-Бруевича в музейной и архивной работе был в полной мере использован им, когда он стал директором Государственного музея истории религии и атеизма. Здесь снова проявились замечательные организаторские способности ученого-коммуниста, его энергия, умение работать с большим размахом, увлекать коллектив. Авторитет В. Д. Бонч-Бруевича, богатый жизненный опыт, инициативность, энциклопедические знания — все это способствовало созданию сплоченного коллектива подлинных энтузиастов музейного дела. Интенсивно пополнялся музейный фонд (в него поступили коллекции Центрального антирелигиозного музея из Москвы), создавались экспозиции, которые на

³¹ ОР ГБЛ, ф. 369, к. 33, ед. хр. 10, л. 13.

³² Цит. по: В. С у т ы р и н, Указ. раб., стр. 57.

большом документальном материале знакомили с историей возникновения и развития основных религий мира, показывали становление свободы мысли и атеизма, разоблачали социальную роль религии и антинаучный характер религиозной идеологии. В музее были созданы рукописный отдел и большая библиотека.

В. Д. Бонч-Бруевич настойчиво добивался оживления атеистической работы в стране. Призывая к достижению максимальной наглядности музейных выставок, стендов и витрин, он отмечал, что подлинные предметы и документы, рисунки, картины должны доминировать в познании жизни народа, чтобы «помочь раскрыть и понять глубокую народную жизнь, ее психологию»³³. Организацию эффективной наглядной агитации по атеизму В. Д. Бонч-Бруевич рассматривал как одну из важных сторон совершенствования системы атеистического воспитания. Повседневную заботу проявлял он и о росте научной квалификации сотрудников музея, о повышении идейно-теоретического уровня и методического мастерства экскурсоводов. Он призывал экскурсоводов строить свои беседы на базе достижений современной науки, быть в курсе применяемых церковью в настоящее время методов воздействия на верующих. Со свойственным ему размахом В. Д. Бонч-Бруевич стремился к превращению Музея истории религии и атеизма в центр научно-атеистических исследований и пропаганды. В музее было собрано около 150 тыс. экспонатов, позволяющих понять, увидеть историю религии и атеизма в их сложном развитии и противоборствии от периода зарождения и формирования религиозных представлений первобытных народов, от первых выступлений древних богоборцев до успехов атеизма новейшего времени.

Музей был тесно связан с другими академическими учреждениями (до сентября 1961 г. он находился в системе Академии наук СССР, затем был передан в ведение Министерства культуры РСФСР). В. Д. Бонч-Бруевич, который одновременно руководил и сектором истории религии и атеизма Института истории АН СССР, призывал к объединению усилий ученых различных специальностей для комплексного изучения проблем научного атеизма, для борьбы с религиозным мировоззрением. Ученый указывал на важность расширения круга исследований, повышения их уровня, привлечения к разработке проблем атеизма философов, историков, этнографов.

В. Д. Бонч-Бруевич призывал использовать данные истории, этнографии, археологии, литературы для критики религии, для вооружения атеистов необходимыми знаниями. Труды советских ученых-религиоведов помогали и помогают формированию материалистических взглядов на всеобщую историю религии, в частности на происхождение и ранние формы религии. «Побеждать мы можем только делом, — говорил В. Д. Бонч-Бруевич, — музеем, выставкой, книгами, научными исследованиями»³⁴.

В. Д. Бонч-Бруевич настойчиво добивался активного участия всех отделений Академии наук СССР в научно-атеистической работе: «Мы полны желания объединить решительно всех товарищей, которые могут работать на этом фронте для того, чтобы выполнить с честью многократно повторенные всем нам, и мне в частности, заветы незабвенного Владимира Ильича по борьбе с религиозным мировоззрением»³⁵.

Как председатель Координационной комиссии по научно-атеистической пропаганде при Президиуме АН СССР (с 1954 г.) В. Д. Бонч-Бруевич был инициатором издания Академией наук СССР книг по различным областям науки, пропагандирующим идеи материализма и атеизма. По его замыслу был начат выпуск сборников «Вопросы истории религии и атеизма» (под его редакцией при его жизни вышли в свет два выпуска,

³³ ОР МИРА, ф. 2, оп. 1, ед. хр. 982-а.

³⁴ Там же, ед. хр. 776.

³⁵ Там же, ед. хр. 4, л. 2.

а два были подготовлены к изданию). Ему же принадлежала идея создания «Ежегодников Музея истории религии и атеизма», которые стали выходить уже после смерти В. Д. Бонч-Бруевича.

Детищем В. Д. Бонч-Бруевича является и «Научно-атеистическая библиотека» — серия произведений классиков атеизма и работ советских исследователей по вопросам религий и атеизма. В разработанный ученым план издания входили произведения Вольтера, Руссо, Гельвеция, Дидро, Гольбаха, Мелье, Кампанеллы, Демокрита, Эпикура, Лукреция, Лукиана, Лафарга, Геда, Жореса, Плеханова, Ольминского, Воровского и др. Основное внимание уделялось изданию работ Маркса, Энгельса, Ленина. Книги этой серии продолжают печататься и сейчас (их выпускает Институт научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС). В этом году вышел сборник атеистических произведений В. Д. Бонч-Бруевича ³⁶.

* * *

Главными чертами научной деятельности В. Д. Бонч-Бруевича были тесная связь теории с практикой, неразрывность научной, организаторской и пропагандистской работы, огромная энергия и партийная страстность. На склоне лет он писал: «Партийное дело, которое на меня возложено партией, я ставлю выше всего...» Этот принцип ученый-коммунист пронес через всю свою большую жизнь.

PROBLEMS OF ETHNOGRAPHY AND ADJACENT BRANCHES OF SCIENCE IN THE WORKS OF V. D. BONTCH-BRUYEVITCH

The author examines the ethnographical studies of the Marxist scholar V. D. Bontch-Bruevitch which formed one of the many aspects of his multifold scientific activities. His ethnographical investigation of Russian religious sects is analysed; his views upon folklore are expounded, in particular his account of certain methodological propositions and socio-psychological political evaluations of folklore formulated by V. I. Lenin in the course of their conversations and carefully preserved by him.

³⁶ В. Д. Бонч-Бруевич. Избранные атеистические произведения.

С. А. Токарев

НАРОДНЫЕ ОБЫЧАИ КАЛЕНДАРНОГО ЦИКЛА В СТРАНАХ ЗАРУБЕЖНОЙ ЕВРОПЫ

(ОПЫТ СТРУКТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО АНАЛИЗА)

1

В быту и культуре любого народа есть много явлений, сложных по своему историческому происхождению, составу входящих в них элементов и разнообразию выполняемых функций. Один из самых ярких и показательных примеров такого рода явлений — так называемые календарные обычаи, хорошо известные каждому этнографу.

О календарных обычаях, обрядах и связанных с ними поверьях народов Европы имеется солидная литература¹. В последнее время особенно оживился интерес к этому предмету среди этнографов, фольклористов, социологов, религиоведов. И немудрено: здесь проявилось все растущее внимание, растущий общественный интерес вообще к национальным (этническим, народным) традициям. Ведь эти традиции — своего рода кирпичи, из которых мы строим здание будущей коммунистической культуры; и каждый кирпич из вековой груды мы должны внимательно оглядеть, выбрать годное, откинуть негодное.

Календарные обычаи европейских народов поражают прежде всего своим крайним разнообразием. Что только не входит в обычаи «календарного» цикла! Праздники и подготовка к ним, суеверные запреты и магические обряды, гадания и предсказания, посты и торжественные трапезы, игры и развлечения, процессии и маскарады, подарки и обрядовый фольклор, клоунады и богослужения, ритуальные огни и ритуальное купание, культ святых и поверья о нечистой силе... Много веселого, здорового, но много и варварского, вредного.

2

Чтобы разобраться в этом пестром клубке обычаев, обрядов и поверий, нужно прежде всего установить здесь какой-то порядок, систему: нужно классифицировать календарные обычаи. А классифицировать их можно по-разному. Самая элементарная, отчасти даже формальная классификация — по сезонам: обычаи зимнего, весеннего, летнего, осеннего циклов. Но эта классификация при всей своей кажущейся простоте не так легко удается: во-первых, границы между сезонами очень

¹ См., например: И. М. Снегирев, Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. I—IV, М., 1837—1838; А. Ермолов, Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах и приметах, т. I—IV, СПб., 1901—1905; В. Я. Пропп, Русские аграрные праздники, Л., 1963; В. И. Чичеров, Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков, М., 1957; В. Ф. Миллер, Русская масленица и западноевропейский карнавал, М., 1884; E. Hoffmann-Krauer, Feste und Bräuche des Schweizervolkes, Zürich, 1913; E. Fehrle, Deutsche Feste und Volksbräuche, Leipzig — Berlin, 1916; E. Schneeweis, Feste und Volksbräuche der Sorben, Berlin, 1953; A. van Gennep, Manuel de folklore français contemporain, vol. I—IV, Paris, 1957—1958, и мн. др.

нерезки — не всегда легко определить, где кончаются зимние и начинаются весенние обряды, где весенние сменяются летними; во-вторых, зачастую одни и те же ритуалы падают то на один, то на другой сезон; в-третьих, спорным является даже вопрос: сколько же всего сезонных циклов в году — четыре, три или всего два? В пользу последнего мнения иногда приводится то соображение, что в сущности все календарные обычаи и поверья тесно связаны с сельским хозяйством и все они имеют один общий смысл и одну цель — обеспечить хороший урожай; а потому обычаи эти естественно распадаются на две категории, а значит, и на два срока: одни как бы подготавливают получение урожая, другие сопровождают его получение².

Классификация календарных обычаев по сезонам вполне законна и полезна. Но надо хорошенько понять, что в основе этого деления лежит не сама по себе смена времен года, а обусловленная ею цикличность сельскохозяйственных работ. Поэтому если все же придерживаться деления календарных обрядов на четыре цикла, то мы увидим, что эти циклы сопровождают подготовку весенних полевых работ (зимний цикл), проведение этих работ (весенний цикл), охрану посевов (летний цикл) и сбор урожая (осенний цикл).

Но важнее и познавательнее плодотворнее для нас другой способ классификации календарных обрядов и верований: исторический и в то же время структурно-функциональный. Надо попытаться вскрыть последовательно исторические напластования в сложном комплексе народных календарных традиций, постараться найти в них первичное ядро, определить его материальные корни и его первоначальные функции, а затем попробовать разобраться и в последующих исторических напластованиях, изменявших и усложнявших это основное ядро. Конечно, такой «структурно-исторический» анализ не может претендовать на абсолютную точность и достоверность, в нем неизбежно присутствие гипотезы и субъективной точки зрения; но как первый шаг к пониманию всей сложности интересующих нас явлений такая попытка оправдана. Именно идя этим путем, мы можем надеяться определить — и исторически, и функционально — настоящее место религиозных верований и церковных обрядов, место магии и всяких суеверий в обычаях календарного цикла. А это очень важно, если вспомнить, что многие из нас привыкли видеть в них только религиозный дурман и вредный пережиток прошлого. Есть, правда, и противоположный взгляд: сознательная или бессознательная идеализация традиционных праздников и обычаев; при этом закрываются глаза на все то темное, грубое, жестокое, что они очень часто в себе заключают.

3

Попытаемся же прежде всего найти первичное, древнейшее ядро в календарных обычаях народов Европы. Если взглянуть на них как бы с большой высоты, с общесоциологической точки зрения, мы увидим, что в этих обычаях выражена своеобразная адаптация человеческой деятельности к объективному, так сказать, космическому ритму природы. Чередование рабочих и праздничных дней, сопутствующие тем и другим верования и ритуалы — это лишь отражение трудового ритма, и прежде всего последовательности сельскохозяйственных работ, в свою очередь зависящей от годовой смены сезонов. В основе годового цикла календарных обрядов и верований лежит крестьянский труд, лежит материальное производство. Древнейшие исторические слои календарных обычаев и поверий уходят в практику древнего земледельца, беспомощного перед слепыми силами природы: ведь от его умения предугадать погоду и сроки полевых работ зависело все благосостояние, сама жизнь его и его рода, семьи.

² См.: В. И. Чичеров, Указ. раб., стр. 14—19.

Больше того, можно считать бесспорным, что приметы погоды наблюдались человеком еще в доземледельческую эпоху, в условиях охотничьего быта. У современных охотничьих и рыболовческих племен, особенно в Арктике, и сейчас широко известны способы узнавания предстоящей перемены погоды и ее влияния на ход промысла: снегопад, ветер, пурга, потепление и пр. Но в рамках поставленной нами себе задачи — разобраться в европейских календарных обычаях и обрядах — мы можем ограничиться пока рассмотрением традиций только земледельческой культуры³.

Есть все основания полагать, что в этих-то древнейших народных стихийных приметах погоды и заключалась первичная основа обычаев календарного цикла. Все остальное — позднейшие примеси. Эти народные приметы сохранились доньше во всех странах Европы и бытуют и в форме пословиц и поговорок, и в прямых указаниях, касающихся сроков полевых работ, выгона и пригона скота. Они есть на все времена года и, конечно, распределяются по сезонам.

Вот, например, несколько французских крестьянских изречений:

Si tu veux avoir du grain, sème ton blé à la St. Martin.

Passé la St. Clément ne sème plus froment.

A la Ste. Catherine fais ta farine.

En mars s'il tonne, apprête cuves et tonnes.

Brouillard en mars ne fait mal aucun, celui d'avril emporte pain et vin⁴.

Если хочешь получить урожай, сей хлеб на св. Мартина (11 ноября).

После дня св. Клемента (23 ноября) пшеницу уже не сей.

На св. Катерину (25 ноября) мели зерно.

Если в марте гром, готовь погреба и бочки.

Туман в марте — беды не будет, туман в апреле — хлеба и вина убудет.

Уже в одних этих примерах мы видим отчетливое отражение конкретной историко-географической обстановки: перед нами картина примитивного земледельческо-крестьянского хозяйства в полосе умеренного климата, с ее резкой, но весьма нерегулярной сменой сезонов, холодной и жаркой, дождливой и сухой погоды, от которой зависит и урожай, и все благосостояние крестьянина.

Среди этих разнообразных примет и предсказаний погоды и видов на урожай есть и реалистические, основанные на вековом опыте крестьянина — земледельца, охотника, рыбака, но есть и явно мнимые, даже нелепые. Однако народ обычно не различает тех от других, да и исследователю это не всегда легко.

4

От простых наблюдений примет и предсказаний один шаг до гаданий о погоде и об урожае. Такие гадания очень разнообразны, хотя, как правило, сходны у многих народов. В отличие от примет, которые распределяются равномерно по всему году, гадания приурочены преимущественно к началу года, а начало хозяйственного года совпадает у большинства народов с началом гражданского года: оно падает на время около зимнего солнцестояния, на время зимних «святков». Такое приурочение гаданий к началу года вполне понятно и практически, и психологически: это время начала подготовки к весенним посевным работам, заботы о семенах, инвентаре. Тут-то и важно узнать: а какая будет весна, а когда начинать пахать, сеять?

³ См. В. И. Чичеров, Указ. раб., стр. 10—19, 24 и др.

⁴ G. Bidault de Lisle, Vieux dictons de nos campagnes, Paris, 1952, t. 1, p. 230, 231; t. 2, p. 134, 162, 163. См. также: А. Ермолов, Указ. раб., т. 1 — «Всенародный месяцеслов»; т. 2 — «Всенародная агрономия»; т. 4 — «Народное погодоведение».

В этом, быть может, главное объяснение того на первый взгляд странного факта, что именно на этот святочно-новогодний сезон, когда вся жизнь природы замирает, а сельскохозяйственные работы почти приостанавливаются, падает и большинство гаданий и предсказаний погоды и жатвы, и большинство различных обычаев, обрядов, поверий, о чем будет сказано дальше.

Впрочем, в святочно-новогодних гаданиях больше суеверной фантастики, чем реальных наблюдений. Например, широко распространен в странах Европы, особенно у западославянских народов, способ угадывания погоды на предстоящий год по первым дням начала года: какая погода стояла 1 января, такая будет весь январь; погода 2 января указывает на погоду в феврале; погода 3 января — на погоду в марте и т. д. Другой сходный прием — гадание по луковиче, которую резали на 12 долек; каждую дольку обозначали именем какого-то месяца, затем их посыпали солью и оставляли на ночь; утром смотрели, какие дольки более влажные, и заключали из этого, какие месяцы будут дождливыми.

Нет ничего удивительного в том, что система гаданий, в подавляющем большинстве случаев «новогодних», охватила не только круг чисто земледельческих вопросов (Какая будет весна? Какое будет лето? Каков будет урожай?), но и более широкий круг жизненно важных вещей. У всех европейских народов известны гадания о предстоящих в новом году семейных событиях, и в первую очередь о женитьбе и особенно о замужестве. Гадание девушек о женихах, о «суженом» — наиболее постоянный стереотип, обязательный компонент в святочных и иных гаданиях. Такое приурочение «семейных» гаданий преимущественно к новогоднему циклу обычаев детерминировано чисто психологически («А что принесет начавшийся год нашей семье и мне лично?»); оно никак не определяется природными явлениями, ибо люди и женятся, и выходят замуж, и умирают, и рождаются в любое время года и при любой погоде.

Но преобладание девичьих гаданий о замужестве детерминировано зато строго исторически. Это неизбежное отражение мощной патриархальной традиции европейских народов с ее резким неполноправием женщин, где девушке суждена чисто пассивная роль: покорно и терпеливо ждать, когда ее «возьмут» замуж.

5

Вернемся, однако, к древнейшим слоям календарной обрядности. От примет и гаданий о погоде и урожае почти незаметный переход ведет к попыткам воздействовать на то и другое, т. е. к примитивным магическим действиям. Нет никакого сомнения в том, что переход этот совершился еще в самые первобытные времена. Ведь не только у всех земледельческих народов, но и у народов, стоящих на более ранней стадии развития, охотников-собирателей, у всех без исключения известны магические обряды воздействия на природу и на объект хозяйственной деятельности: промысловая и аграрная магия, колдовские обряды вызывания дождя и т. п. Археологический материал подтверждает глубокую древность подобных обрядов: известные изображения охоты и ритуальных плясок на стенах верхнепалеолитических пещер, некоторые памятники скульптуры той же эпохи трудно объяснить иначе, как предположив их связь с промысловой магией.

Обряды магического обеспечения урожая, охраны его от засухи, града и пр., обряды плодородия скота, защиты его от бескормицы, болезней, волков — все это входит органически в цикл календарных обычаев. Но в отличие от примет и гаданий, большая часть которых приурочена к зимнему, святочно-новогоднему сезону, обряды продуцирующей магии более равномерно распределены по сезонам. На начало года здесь падают только обычаи «магии первого дня»: каков первый день года, таков

будет и весь год. Отсюда обильные святочно-новогодние трапезы (значит, целый год будем сыты), взаимные подарки, нарочитое веселье (чтобы весь год был веселым, счастливым), вера в счастливую и несчастливую «первую встречу» на Новый год на улице или в счастливую-несчастливую голову первого посетителя («полазник» у славянских народов) и пр.⁵

Очень интересен один обычай румын — праздник «плугушорул». Под Новый год группа парней обходила дома селения с колядными песнями и благопожеланиями, и один из них проводил плугом по снегу борозду, а другие хлопали бичами и кричали, как бы погоняя волов; утром 1 января группа детей обходила те же дома с мешочками семян пшеницы и других злаков, обсыпая зерном теленка или ягненка. Аграрно-магический смысл этого обряда очень ясен.

Но в некоторых случаях в основе подобных аграрно-магических действий лежат вполне рациональные приемы. Так, во многих европейских странах, где распространено садоводство, в рождественские дни устраивался обряд над плодовыми деревьями: их окружали соломой, под ними сыпали золу и, замахиваясь топором, грозили дереву срубить его, если оно не будет плодоносить. Обряд-то магический, и соломе и золе приписывались колдовские свойства плодородия, но ведь в основе своей и посыпание земли золой, и утепление дерева соломой вполне разумные действия; им лишь позже придан, с прибавкой заклинания, магический смысл.

6

Большая часть обычаев аграрной и всякой иной продуцирующей магии приурочена к весеннему периоду сельскохозяйственного года: пахота, первый выгон скота на пастбище.

Например, у многих народов отмечен такой обычай: во время хоро- водных танцев Карнавала (масленицы) надо как можно выше подпрыгивать — от этого по закону имитативной магии будет выше конопля.

Широко распространено также зажигание ритуальных огней: костры, факелы, сожжение соломенных чучел и пр.; обычай этот приурочивается то к дням Карнавала, то к великому посту, к Пасхе, к Троицыну дню. Огню придается магическое значение стимулирования урожая хлеба, фруктов, винограда. У немцев было поверье, что в том селе, где зажжено больше костров под Пасху и где они выше, лучше будет урожай.

Иногда здесь тоже просвечивает рациональная основа. Так, во Франции в первый день поста дети бегали с факелами, зажженными от обрядового костра, и ударяли ими по фруктовым деревьям, приговаривая: «Больше плодов, чем листьев» (*Plus de fruits que de feuilles*). А произошел этот обряд, возможно, от простого окуливания деревьев против вредителей.

Многие обряды содержат в себе идею о магической плодоносящей силе воды; эта идея опять-таки имеет вполне реальные корни, ибо вода, во-первых, смывает грязь, а во-вторых, необходима для всех растений. Но в обрядовой практике европейских народов живородящая и очищающая сила приписывалась не всякой воде, а особо освященной, чистой: или «крещенской» (освященной во время праздника Крещения), или пасхальной, первомайской и пр.

Магическая сила плодородия приписывалась пасхальным яйцам — ведь яйцо есть символ рождающей жизни. Особенно нагляден обычай, соблюдавшийся в некоторых местностях Германии: пахарь при первом выезде в поле съедал яйцо, а другое яйцо клали под колесо плуга.

Отчетливо выражена во многих весенних обрядах идея связи плодородия земли и человеческой плодovitости. У португальцев был в про-

⁵ См.: П. Богатырев, «Полазник» у южных славян, мадяров, словаков, поляков и украинцев. Опыт сравнительного изучения славянских обрядов, «Lud Słowiański», t. III, 1931.

шлом известен обычай: в мае девушки с парнями шли на льняное поле и катались по земле парами. В немецкой земле Баден был обычай, по которому перед началом пахоты девушка должна была поцеловать пахаря. Там же в старину девушки по обычаю плясали ночью нагие вокруг льна, катались по нему.

Первый весенний выгон скота на пастбища тоже был обставлен у всех народов обычаями магического свойства. Этот выгон приурочивался к определенным дням, чаще всего к дню св. Юрия (Георгия) — покровителя скота, 23 апреля. Был обычай обливать при этом скот или пастуха водой, хлестать прутьями, кормить обрядовой пищей. Выполняли обряды для защиты скотины от волков.

7

Все эти примеры — образцы так называемой магии плодородия, самой важной части аграрной магии. Другая, тоже хорошо известная ее часть — это «магия погоды» (метеорологическая): колдовская защита урожая от засухи, молнии, градобития. Если магия плодородия приурочена главным образом к весенним полевым работам, то магическая борьба с засухой и другими стихийными бедствиями падает преимущественно на лето, хотя и не привязана ни к каким особым дням, а зависит от самой погоды. В этом условная, хотя и не очень резкая, грань между весенним и летним циклом обрядов.

Характерная черта обрядов магии погоды — их резко выраженный архаизм и преобладание чисто имитативного типа магического действия, хотя и осложненного в наше время привнесенными элементами христианского культа. «Молебен о дожде» в христианских странах Европы даже внешне похож на «вызывание дождя» каким-нибудь австралийским или африканским колдуном.

8

Очень трудно ответить на вопрос, когда, в какую эпоху, начали складываться на основе древних обрядов продуцирующей магии образы духов и богов — покровителей плодородия. Подобные образы хорошо известны нам по памятникам культа и мифологии древнего Востока и античного мира. Это многочисленные «демоны плодородия» и великие божества — олицетворения умирающей и воскресающей растительности: Осирис, Таммуз, Адонис, Атис, Триптолем, Дионис и др., а также параллельные им женские божества: Исида, Иштар, Астарта, Кибела, Афродита, Деметра, Персефона и пр. Культ этих божеств был привязан к определенным календарным датам, и они тем самым включались в цикл сезонных земледельческих обрядов как их осмысление. Все это очень хорошо изучено и обобщено Дж. Фрэзером и другими исследователями⁶. Наши сведения об этих божествах и о культе их относятся к эпохе, когда уже существовали развитые классовые государства; но вполне вероятно, что происхождение их восходит к эпохе, гораздо более ранней, еще доклассовой, и что культ их первоначально отправлялся в рамках архаических крестьянских общин.

Были ли аналогичные образы божеств плодородия в странах Северной, Центральной, Западной Европы? Существовал ли культ их у германских, кельтских, славянских народов? Вероятно, да. Но от этих древних образов остались полустертые и маловразумительные обломки.

Главной причиной деформации или даже полного исчезновения образов древних божеств плодородия у изучаемых нами народов послужило распространение христианства в странах Европы, о чем речь будет даль-

⁶ См. Дж. Фрэзер, Золотая ветвь, вып. III — «Умирающие и воскресающие боги растительности», М.—Л., 1928.

ше. Местные божества либо слились с христианскими святыми, либо были вытеснены ими. Все же из-под церковно-христианских наслоений местами и сейчас выглядывают расплывчатые фигуры древних богов и богинь, быть может имевших некогда прямую связь с обрядами плодородия, хотя бы и под чужими именами. Таковы у немцев, видимо, «кнехт Рупрехт» (древний Водан?), Перхта, фрау Харке, фрау Холле и др. Почитаемые многими европейскими народами святые (св. Варвара, св. Николай, св. Люция, св. Томас и др.), быть может, тоже заместили собой какие-то древние местные божества.

Очевидно, существовал когда-то и культ этих божеств. От него остались лишь слабые следы: некоторые святочные, весенние и другие народные обряды напоминают реликты древних жертвоприношений.

Лучше сохранились образы «низшей мифологии», как их часто называют: олицетворенные образы растительности, «демоны плодородия», как их назвал Вундт, особенно в германоязычных странах. Здесь почему-то до недавнего времени держались тверже, чем в других странах, зоо- и антропоморфные олицетворения хлебного поля, зреющей нивы: «ржаной волк», «ржаная собака», «хлебный человек», «хлебная матушка», «хлебная девушка» и пр., обитающие в несжатом хлебном поле и остающиеся потом в последнем несжатом снопе. Эти поверья и связанные с ними обряды еще в XIX в. очень хорошо изучил Вильгельм Маннхардт⁷.

9

Почти бесспорным можно считать то, что к этой же древнейшей эпохе относится и появление в сложном комплексе календарных обычаев того компонента, которому впоследствии, а особенно в наше время, суждено было стать самым существенным, пожалуй основным их компонентом: это разные развлечения, игры, танцы, особенно молодежи. Первоначально, что очень вероятно, и не было резкой грани между какими-нибудь обрядовыми, магическими плясками и простыми развлекательными танцами и играми: обе эти функции совмещались, либо одна незаметно переходила в другую. Однако сравнительно-этнографические данные показывают, что различение этих двух функций могло появиться достаточно рано. Так, уже австралийские туземцы очень отчетливо разграничивают священные тотемические пляски от «простых корробори», устраиваемых для одного развлечения.

Игры молодежи, приуроченные к дням календарных праздников, широко известны и многократно описывались у всех народов Европы. Они бесконечно разнообразны: тут и шуточно-торжественные процессии, и употребление масок и разных чудных нарядов, и обход домов с благопожеланиями, и простые танцы, частью с эротическим оттенком, и различные игры, и инсценировки, и выборы шуточных обрядовых «королей» и «королев»... Всего не перечислишь. В эти молодежные забавы в разной степени влит древний магический смысл, в большинстве случаев, однако, уже давно превратившийся в шуточное осмысление традиционных действий: при танцах выше прыгать, чтобы лен или конопля выросли высокими; под Новый год выбрасывать из домов с шумом и грохотом всякий старый хлам, чтобы в наступающем году не знать никаких неприятностей, болезней, нужды; на Масленицу выносить из деревни и торжественно сжигать соломенное чучело, символизирующее зиму, смерть, вообще что-то неприятное. Когда-то в эту символику и в магическое действие подобных ритуалов серьезно верили, но уже давно у всех европейских народов они превратились в традиционные игровые действия, в простые забавы.

⁷ W. Mannhardt, Roggenwolf und Roggenhund Danzig, 1865; его же. Die Korndämonen, Berlin, 1868; его же. Wald- und Feldkulte, 1—2, Berlin, 1876—1877.

Почему, однако, эти забавы, игры и развлечения привязаны бывают чаще всего к тем же датам народного сельскохозяйственного календаря, к тем же датам церковных праздников? Да отчасти, видимо, просто потому, что они и корнями своими связаны с древними магическими ритуалами, что вначале, как уже указывалось, и пляски, и маскарады, и всякие шествия имели весьма серьезный (в значительной части колдовской и культовый) смысл. Но, может быть, это объяснение недостаточно: были, видимо, и другие причины, практические и психологические, повлиявшие на сосредоточение большей части молодежных традиционных праздников в определенные сезоны. Об этих причинах можно строить только предположения. Святочно-новогодние дни (середина зимы) — удобное время для праздников, вероятно, потому, что это время самое свободное от сельскохозяйственных работ, а с другой стороны — время относительного материального достатка, когда даже у маломощных крестьян еще не кончились зимние запасы провизии. Время Карнавала — приближение весны, когда есть уже признаки оживания природы, но еще не начались напряженные полевые работы. Весенне-летние дни (праздники Вознесения, Троицы, Иванов день) — окончание весенних полевых работ, стремление отдохнуть от них и порадоваться полному расцвету плодородных сил природы. Осенняя уборка урожая — новые запасы хлеба, вина, овощей, фруктов и опять-таки законное желание отдохнуть от напряженного земледельческого труда.

Все это простое предположение. Но думается, что сезонное распределение традиционных праздников объяснимо отчасти и без напоминания об их связи с древними магическими обрядами и с культом солнечных или иных богов.

10

Если все упоминавшиеся выше составные элементы календарных обычаев корнями своими уходят в неизмеримую древность, то другие их элементы уже доступны изучению с первых шагов их появления в рамках более или менее точной хронологии.

Христианство распространилось почти во всех странах Европы в течение IV—X вв. Это был крутой поворот в жизни народов, поворот, в основе которого был переход к классовому феодальному строю. Христианская церковь, слуга и союзница феодального класса, да и сама органическая часть феодальной системы, стремилась подчинить сознание народных масс новому вероучению. Она объявила войну старым «языческим» традициям. Священные рощи и деревья вырубались, святилища разрушались, всякие «бесовские игрища», т. е. обрядовые празднества, запрещались. Но народ стихийно держался за старые обычаи и поверья, видя в них какую-то самозащиту против крепостнического гнета. Не будучи в силах, несмотря на все усилия, искоренить до конца старые ритуалы и верования, церковь шла на компромисс: старинные обряды, праздники были допущены, но приурочены к датам церковного календаря, к дням памяти святых (кто бы ни были эти святые, настоящие люди или мифологические образы). Именно этим путем многочисленные имена святых проникли в народный календарь, вытеснив древние местные божества или просто покрыв их своими именами. А самые важные из «языческих» праздников были привязаны к важнейшим датам церковного года: Рождество, Крещение-Богоявление, Сретение, Благовещение, Пасха, Пятидесятница и др.

Так постепенно, веками, переплетались и сливались местные древние традиции с церковным богослужебным каноном. Такое слияние, правда, не представляло особых трудностей потому, что само-то христианское вероучение и христианский культ еще раньше, до своего распространения по европейским странам, уже впитали в себя очень многое из древних аграрных и аграрно-солярных культов. Само Рождество Христово еще

раньше было приурочено к дню рождения солнечного бога Митры, воскресение Христово (Пасха) — к ежегодному весеннему празднику воскресения-оживания растительности и т. д. Взаимное приспособление, синкретизм старых и новых верований постепенно приводили ко все более прочному сплаву, где все труднее становилось различить, что тут свое, местное, а что принесено христианством.

Одним из последствий этой синкретизации ритуала и верований была, видимо, более резкая поляризация религиозно-мифологических образов: те из древних божеств, которые слились с христианскими святыми, тем самым стали добрыми покровителями человека и его хозяйства; других церковь оттолкнула, превратила в нечистую силу. Эта нечистая сила (черти, злые духи, а также вполне живые и реальные ведьмы и колдуны) имеют вообще довольно пестрое происхождение, но любопытно, что они, по народным поверьям, обнаруживают особую активность в определенные сезоны, связанные как раз с календарными праздниками; например, в дни «святков» 25 декабря — 6 января. Почему? Трудно сказать, но, может быть, именно потому, что «святки» совпадают с самым темным и холодным временем года (морозы, бураны, метели), отсюда и психологическая ассоциация с разгулом нечистой силы.

Однако целый ряд мифологических персонажей, видимо, восходящих к древним местным культам, не подвергся поляризации. Эти персонажи сохранили двойственные черты, то благодетельные, то враждебные человеку. Это опять-таки больше в странах немецкого языка.

Борьба церкви за преодоление и изживание древних языческих обрядов, а позже за их переработку и подчинение церковному контролю была вообще очень длительной и неодинаково протекала в разных странах. Не раз церковные проповедники предавали громовым проклятиям «праздники дьявола». Издавались церковные эдикты, где строго запрещались «гульбища с танцами и безнравственными и преступными песнями» (Франция). На помощь церкви приходила нередко светская власть — городская знать, короли, издававшие указы с запрещением тех или иных обычаев, носивших уж слишком вольный характер.

11

Зато церковь нередко вводила взамен запрещаемых старинных обычаев и обрядов свои собственные, связанные с христианским вероучением, но приуроченные к вкусам и привычкам народных масс. Некоторые из этих, церковного происхождения, обрядов постепенно укоренялись в народе и тоже становились традиционными. Так, в средние века в ряде европейских стран (Испания, Португалия, Каталония, Прованс, Германия и др.) в рождественские дни устраивались на площадях городов особые «мистерии» (по-испански «ауто») — инсценировки на евангельские темы с шествиями «пастухов», «магов», «ангелов» и пр. До наших дней сохранился в ряде католических стран обычай изготовлять на Рождество небольшие макеты — «ясли» (или «бетлемы», «шопки», «презепе», «креш» и др.) с изображением в них евангельских сцен рождения Иисуса с миниатюрными фигурками Марии с младенцем, Иосифа, вола, осла, трех пастухов, или «магов». Изготовление таких «яслей» и обряды с ними стали излюбленным рождественским обычаем в таких странах, как Польша, Чехословакия, Германия, Австрия, Албания (у католиков), Италия, Южная Франция и др.

После церковной Реформации в протестантских странах церковь еще строже начала преследовать не только «языческие», но и всякие вообще мирские удовольствия и развлечения. Особенно свирепствовали кальвинистская и пресвитерианская церкви в Голландии и Шотландии⁸. В годы Английской буржуазной революции пуританское правительство даже

⁸ Бокль, История цивилизации в Англии, т. 1, СПб., 1866.

запретило специальным парламентским актом (1644 г.) вообще празднование Рождества во всей Англии.

Надо иметь в виду, что согласно кальвинистскому вероучению и практике пресвитерианской церкви, грехом считаются не только дохристианские, «языческие» обычаи и обряды; нет, грехом признается все то, что отвлекает христианина от помышлений о загробной жизни, о карающей деснице господа: всякое веселье, развлечения, музыка (кроме церковной), танцы, игры. Эти ханжеские, человеконенавистнические запреты надолго превратили те европейские страны, где господствовал протестантизм этого фанатического толка, в какую-то мрачно-серую тюрьму.

Рационалистическое Просвещение XVIII в. со своей стороны тоже неодобрительно смотрело на традиционные народные праздники, но по другим мотивам: в них видели нечто грубое, варварское, простонародное.

12

Зато календарная обрядность пополнялась в некоторых случаях — и это в сравнительно близкое к нам время — ритуалами, ни к какой религии не имеющими отношения: инсценировками исторических событий.

Например, у испанцев известна в числе разных других праздничных игр Карнавала одна игра — историческая инсценировка из времен Реконкисты: «битва мавров с христианами». В Швейцарии есть обычай отмечать годовщину создания в 1291 г. «Союза трех кантонов» (первоначальное ядро Швейцарского союза) зажиганием ритуальных костров. В Нидерландах и Бельгии в память об отдельных событиях эпохи Нидерландской революции XVI в. устраиваются праздники с традиционными процессиями «великанов» по городским улицам. Жители г. Лейдена до сих пор празднуют день, когда испанские войска и флот сняли осаду (3 октября 1574 г.) и ушли в момент крайнего обострения голода в городе; доведенные голодом до отчаянья горожане были, согласно легенде, чудесным образом накормлены мясным кушаньем, найденным в большом котле в земле; рецепт приготовления этого спасительного кушанья сохранился, и его готовят и едят в памятный день.

В Англии поныне отмечают как народный праздник день 5 ноября в память о неудачном «пороховом заговоре» (1605 г.), когда группа католических фанатиков намеревалась убить короля и его протестантских министров при помощи взрыва в здании парламента; заговор был раскрыт и глава его Гай Фокс казнен. Теперь во многих городах молодежь устраивает в этот день потешные процессии по улицам: носят соломенное чучело Гая Фокса, которое потом торжественно сжигают.

13

Еще интереснее тот факт, что в недавнее же время возникли и широко распространились и некоторые обычаи, по виду напоминающие древнюю ритуально-магическую традицию. К числу их принадлежит в первую очередь рождественско-новогодняя елка.

Есть мнение, что святочный обычай наряжать и иллюминировать елку восходит к древнему культу деревьев. И не исключено, действительно, что какие-то отдаленные генетические связи протягиваются к религиозному поклонению священным деревьям. Но дело-то в том, что наш современный, известный каждому обычай «зажигать елку» появился совсем недавно. В странах и Западной и Восточной Европы, в том числе и в нашей стране, этот обычай распространился лишь в течение XIX в., придя из Германии. Но и в самой Германии он стал известен лишь незадолго перед тем — во второй половине XVIII в. Первоначальный очаг его зарождения — юго-западные области Германии или область Эльзаса. Отдельные элементы обычая рождественской елки существова-

ли, правда, и раньше — например, обрядовое украшение домов зеленью в святочные дни. Во многих местностях Германии бытовал также обычай сооружать в эти дни особые пирамиды («рождественская гора», Weihnachtsberg) из палочек с украшениями и с человеческими фигурками и освещать их свечами. Замена пирамиды живой, срубленной в лесу елью постепенно вошла в обычай в разных немецких землях. Гёте писал в своих воспоминаниях, что он впервые увидел украшенную и освещенную елку, уже будучи взрослым человеком, в 1765 г. в Лейпциге⁹. В другие европейские страны рождественская елка проникала постепенно, но только по городам, оставаясь мало известной в деревне. Лишь в самое последнее время обычай украшать елку распространился, главным образом через школу, и в деревне: на Рождество, а в Восточной Европе — под Новый год. Уже после второй мировой войны эту праздничную елку стали сооружать местами и на городских площадях — знак того, что елка стала символом не только семейного, но и общественного праздника.

14

Не только новые обычаи и новые ритуалы зарождались в близкое к нам время, принимая вид и форму древней традиции; нет, столь же заново рождались и рождаются и мифологические образы, связанные с этими новыми ритуалами. Или, что тоже очень характерно, старинные мифологические представления, срачиваясь между собой и переосмысляясь, формируются в какие-то совсем новые персонажи, выполняющие сложные функции. Они по большей части привязываются к традиционным народным или даже церковным праздникам и иногда ясно выдают свое происхождение как олицетворение этих праздников. Но они, эти персонажи, уже не являются предметом настоящих религиозных представлений; напротив, это скорее комические или игровые образы, чаще всего выдуманные нарочно ради детей — или для их запугивания, или для развлечения.

Так, у немцев древний «кнехт Рупрехт» еще в недавнее время изображался (или воображался) как страшный косматый старик, им пугали непослушных детей; а теперь это безобидный участник шуточной процессии, обходящий дома в сочельник с подарками для детей. А еще чаще в этой же роли выступает добродушный Weihnachtsmann («рождественский человек»), вполне аналогичный русскому Деду-Морозу — как известно, образ тоже недавнего и чисто литературного происхождения. У французов в сравнительно недавнее время появилось представление о «Père Noël» («Отец-Рождество»), связанном с рождественской елкой. У итальянцев самый характерный мифологический персонаж — добрая «фея Бефана», раздающая детям подарки; имя «Бефана» — это искаженное название праздника «Эпифания» (Богоявление, 6 января).

Разные фантастические образы, по большей части игрового и шуточного вида, выступают и в связи с весенним праздником Карнавала. Летний праздник Троицы тоже служит поводом для появления разных комических персонажей; например, у немцев «Pfingstbutz», «Pfingstlummel», «Pfingstochse» и др.

В дни памяти некоторых церковных святых устраиваются местами инсценировки, процессии и пр. с участием этих самых святых в виде замаскированных или наряженных людей, которые изображают св. Николая, св. Люцию и др.

Вообще повсеместно наблюдается явление, пожалуй, наиболее характерное для современного состояния традиций, связанных с календарными обычаями и обрядами: постепенное выветривание их прежнего содержания, некогда вполне серьезного и даже жизненно важного; превращение этих обычаев и обрядов в чисто увеселительные действия, или — еще

⁹ W. Mannhardt, Wald- und Feld-Kulte, Bd. I, S. 239.

больше — в молодежные развлечения, детские праздники. Старый магический смысл обрядов и лежащие в основе их хозяйственные мотивы забываются; лучше сказать, давно забыты. Забываются и наслонившиеся на них позднее культовые, в частности церковно-христианские, представления; от них остается по большей части лишь прикрепление праздника к какому-то дню церковного календаря (который и сам в свое время был приурочен к датам народных праздников). Сейчас можно сказать с уверенностью, что подавляющее большинство тех, кто справляет в семейном ли кругу или в сельской либо городской толпе праздники Рождества, Масленицы, Пасхи, Троицы, дни святых, особенно в более развитых европейских странах, ни в малой степени не помышляет ни о каких евангельских рассказах, ни о житиях святых, ни вообще о христианском вероучении. Люди развлекаются, гуляют, отдыхают, веселятся — и все. Старинные обряды, торжественные процессии, маскарадные шествия и церемонии, если еще и исполняются, то только детьми.

Преобразование прежних аграрных, магических, религиозных, церковных обрядов в народные развлечения или в детские праздники — самая характерная черта традиционных календарных обычаев в наши дни.

15

Наконец, весьма любопытен процесс сращивания некоторых новейших гражданских, национальных и революционных праздников с народными традициями, приуроченными к календарным датам.

Особенно заметно это на примере Первомайского праздника. Как известно, решение о международном рабочем празднике 1 Мая было принято на Конгрессе 2-го Интернационала в Париже в 1889 г., и с тех пор этот праздник с каждым годом все шире отмечается трудящимися всех стран. Хотя ближайшим поводом для установления даты праздника именно в день 1 мая послужило известное трагическое событие — столкновение рабочих с полицией в Чикаго, — но выбор этого дня для празднования оказался особенно удачен потому, что первый майский день и раньше отмечался у некоторых народов традиционными весенними обрядами. В западнославянских странах и в Восточной Германии издавна был обычай сооружать в этот день «майское дерево» (Maibaum, Meja) — высокий еловый ствол, украшенный наверху березкой и зеленым венком. Теперь этот обычай все шире распространяется: майское дерево ставят на площадях городов и устраивают вокруг него гулянья, танцы.

По-другому складывается традиция во Франции. Здесь к 1 мая приурочен теперь своеобразный поэтический праздник ландышей: в этот день в Париже и в других городах продаются с благотворительной целью букетики ландышей, которые друзья и знакомые дарят друг другу.

Наконец, известно, что и в России, еще задолго до появления социалистических кружков, местами справлялись «маевки» с выездом 1 мая за город для встречи весны.

Новым содержанием наполнились теперь и старинные обряды, связанные с уборкой урожая. В социалистических странах Европы, особенно в Польше, черты этой старинной обрядности впитались в праздник Урожая, получивший значение национального торжества: празднично украшают последний сноп, несут его в многолюдной процессии, придавая таким образом ярко национальный облик важному событию в социалистической экономике страны — подведению итогов сельскохозяйственного года.

В этой небольшой статье нельзя было исчерпать все проблемы, связанные с пониманием народных календарных обычаев, их исторических корней и их эволюции. Обычаи эти так сложны и разнообразны, что о некоторых их существенных чертах здесь не было случая даже упомянуть.

Надо сказать при этом, что некоторые стороны календарной обрядности у европейских народов еще требуют внимательного изучения, и многое остается здесь пока неясным и спорным¹⁰.

К числу таких недостаточно изученных компонентов календарного цикла относится, например, употребление обрядовых масок и причудливых нарядов. В литературе можно найти самые различные их толкования, особенно в отношении зооморфных масок: как обрядовое подражание грозным тучам; как пережиток тотемизма, либо культа животных; как проявление магии плодородия; как следы античного дионисийского культа; как рудимент древнего института инициаций или мужских союзов, организаций молодежи; просто как веселый маскарад и др.

Вполне вероятно, что обрядовое маскирование в дни календарных праздников — сложное контаминированное явление, корни которого связаны с различными сторонами общественной жизни, а функции исторически менялись.

Неясно происхождение обычая «бадняка» — рождественского полена, выступающего у очень многих европейских народов как важный, чуть ли не главный предмет святочного ритуала.

Неясна роль обрядов и представлений, связанных с душами умерших и духами предков. Эти образы порой занимают видное место в календарных обычаях и ритуалах, но чем объясняется эта связь разных по существу и по происхождению явлений, трудно сказать.

Есть и другие черты в сложном комплексе календарных обычаев, требующие более глубокого изучения.

Но один из самых важных аспектов рассмотрения интересующего нас предмета — это аксиологический анализ всей системы календарных обычаев. Уже в начале статьи упомянуто о том, сколь важно найти правильный критерий для оценки роли и значения календарных традиционных обычаев, и не только их роли в прошлом, но в особенности в наши дни.

Бесспорно, что в них много отжившего, устаревшего, просто вредного. Но едва ли можно согласиться с тем, будто главный вред календарных обычаев состоит в их связи с христианским или любым иным культом, хотя многие именно так и полагают. Этой связи в большинстве случаев давно уже нет, или она сохранилась в чисто внешнем совпадении дат. В том, что люди украшают елку 24 декабря или красят яйца и едят кулич на Пасху, так же мало привязанности к христианскому вероучению, как, например, в нашем летосчислении от «Рождества Христова», в которое мало кто теперь верит.

Однако нельзя закрывать глаза на то, что церковь всегда пользовалась и теперь пользуется традиционными праздниками (стремясь притом сохранить и усилить в них церковные черты) для поддержания своего идейного влияния на народные массы. Торжественные праздничные церемонии во многих случаях, и особенно в католических странах (в Испании, Португалии, Италии и др.), помогают церкви сохранять обаяние религиозного культа даже среди свободомыслящих, вовсе не приверженных к христианскому вероучению.

Есть, однако, и другие вредные, отрицательные черты в календарных традиционных праздниках, которые редко замечаются. В них, по крайней мере во многих из них, отложились некоторые очень стойкие черты

¹⁰ См.: Т. А. Колева, О некоторых вопросах развития обычаев, «Сов. этнография», 1969, № 1.

старого общественного и семейно-брачного уклада. Этот уклад выражался в сугубо подчиненном, иногда прямо унижительном положении женщины в семье и в обществе. И в некоторых обычаях, выражающих своего рода цензуру нравов, подчеркнут взгляд на женщину как на неполноправное существо: насмешки и оскорбительные действия по адресу девушек, чем-нибудь заслуживших неприязнь парней-односельчан или нарушивших заповеди ханжеской церковной морали; насмешки и издевательства даже над теми, которым просто не удалось в истекшем году выйти замуж, и т. п. Такие и подобные проявления прямого неуважения к личности, к достоинству женщины, хотя бы прикрытые шуточным обрядом, несовместимы с кодексом минимальной человеческой порядочности.

Нельзя не заметить по этому поводу, что даже в невинной, казалось бы, традиции святочных гаданий, превратившихся ныне в простую забаву, кроется зачастую недобрый смысл. Гадают обычно девушки, и гадают, как правило, «о суженом», т. е. о замужестве. Это значит, что девушка не вольна устроить самостоятельно свою судьбу, она не может активно удовлетворить свою законную потребность иметь семью и ждет от судьбы, покорно и терпеливо, «возьмет» ли ее кто-нибудь, и какой достанется ей жених, муж. В этом отразился вековой удел по преимуществу крестьянской девушки, на которую все смотрят как на вещь. Унижительность этой ситуации не ощущается только потому, что все совершается под покровом традиции, обычая.

Есть и другие теневые стороны календарных обычаев, о которых можно бы поговорить отдельно.

Но, оставляя в стороне эти отрицательные, и тем не менее не столь существенные, компоненты календарных обычаев, не следует забывать о большой и в целом несомненно положительной их роли в нашей современной жизни. Им уже не придается значение регулятора хозяйственной деятельности, средоточия примет, гаданий и магических обрядов и даже дополнения церковных богослужений. Эта роль в большинстве стран уже в прошлом. Сейчас календарные праздники — там, где они еще сохранились, — это прежде всего традиционная форма отдыха, развлечений, игр, массовых зрелищ. Их приурочение к определенным календарным срокам, как мы уже видели, отнюдь не случайно: оно обусловлено общим ритмом жизни природы и ритмом хозяйственной деятельности человека; в первую очередь это относится к сельскому населению, но косвенно и к городскому.

В последние годы во многих странах наблюдается очень важное дело: обогащение традиционных обрядов, приуроченных к старым датам, но иногда уже и без точного следования им, — обогащение их демонстрацией сокровищ народного искусства (танцы, песни, музыка, артистические соревнования, национальные костюмы, иногда спортивные игры и выступления). Подобного рода фестивали национального искусства за последние полтора-два десятилетия (и, видимо, в связи с общим оживлением интереса к народной культуре), приобретают год от года все более широкий размах. Они известны во Франции (особенно в национальных ее районах — Бретань, Эльзас, Страна Басков и др.)¹¹, в Чехословакии, Югославии, Болгарии и в других странах. Эти фестивали, демонстрирующие лучшие стороны национальной культуры, служат прекрасной формой взаимного культурного обмена и взаимного обогащения людей разных стран. Если они и не всегда прямо связаны с датами старого обрядового календаря, то по существу они органически продолжают и развивают ту же вековую традицию, но уже на новом, более высоком уровне.

¹¹ См., например: С. А. Токарев, Этнографические наблюдения во Франции, «Сов. этнография», 1968, № 3, стр. 134—136.

POPULAR CUSTOMS OF THE SEASONAL CYCLE IN THE COUNTRIES OF EUROPE OUTSIDE THE USSR

(AN ATTEMPT AT A STRUCTURAL-HISTORICAL ANALYSIS)

An attempt is made to break up the involved complex of popular calendar customs in European countries into historically consecutive strata. In the author's view, the earliest element in these customs is simple empirical observation of the weather and primitive attempts at forecasting it; these probably took place already in the earliest pre-agricultural times, but acquired particular significance among agricultural peoples. From such direct weather observation it is only a step to divinational predictions of the weather and prospective harvest (and at the same time of impending family events), then further, to magical means of influencing the harvest, the fertility of cattle, etc. Out of this there arose still later the personification of spirits and deities, protectors of agriculture and cattle breeding, as well as rituals and celebrations in their honour.

With the spread of Christianity in European countries (IVth—Xth centuries) the agricultural celebrations and rituals of antiquity were adapted to the days of the church calendar (Christmas, Easter, saints' days, etc.).

Beginning with the second half of the medieval period, new celebrations are added commemorating historical events. New customs in traditional forms come into being (the Christmas-tree, the maypole); from the XIXth century begin civil, national and revolutionary celebrations: old customs gradually undergo secularization and take the shape of entertainments, games, children's festivals. At present, the same traditions lie at the base of festivals of popular art.

Ю. Н. Воронов

О ДАТИРОВКЕ АБХАЗСКИХ АЦАНГУАРОВ

О широком развитии отгонного скотоводства в древности на территории современной Абхазской АССР свидетельствуют многочисленные пастушеские сооружения, распространенные по всей альпийской зоне республики. Об этих сооружениях, получивших в народе наименование «ацангуара» — «ограды карликов», неоднократно уже писалось в этнографической литературе. Однако до сих пор не существует единого мнения ни о времени их создания, ни об их хозяйственном назначении и этнической принадлежности. Так, Н. М. Альбов, отмечая, что ацангуары распространены «почти во всех горах Абхазии», рассматривает их как древние пастушеские ограды¹. М. М. Иващенко, собравший сведения о 17 ацангуарах, трактует их как культовые памятники (кромлехи)². Н. И. Квезерели-Копадзе, располагая сведениями о 20 ацангуарах, предлагает считать их снегозащитными дорожными сооружениями античной эпохи³. Ц. Н. Бжания, опираясь на данные о 30 ацангуарах, определяет их как жилища и хозяйственные постройки пастухов и ограды для скота, которые возводило в раннем средневековье «абхазское население горных ущелий»⁴. Аналогичного взгляда на назначение ацангуар придерживается и В. П. Пачулиа⁵, Ш. Д. Инал-ипа, собравший данные уже о 96 ацангуарах, присоединяется к этому мнению, но дату их определяет более широко — от конца III тыс. до н. э. до «зрелого средневековья»⁶. Об этнической принадлежности же строителей ацангуар прямо решаются говорить лишь два исследователя — Н. И. Квезерели-Копадзе считает, что это были гениохи, упоминаемые у античных авторов, а Ц. Н. Бжания видит в них абхазов. Остальные авторы ограничиваются цитированием легенды об ацанах. Такая неопределенность объясняется тем, что до сих пор фактически дело сводилось к регистрации и визуальному описанию ацангуар, а выводы не были достаточно обоснованными. Некоторое исключение составляет работа Ш. Д. Инал-ипы, который, однако, не смог правильно оценить имевшийся в его распоряжении достаточно характерный керами-

¹ Н. М. Альбов, Ботанико-географические исследования в Западном Закавказье в 1893 г., «Записки Кавказского отдела Русского Географического Общества», т. XVI, Тифлис, 1894, стр. 144.

² М. М. Иващенко, Исследование архаических памятников материальной культуры в Абхазии, «Известия Научно-исследовательского института кавказоведения», вып. 3, Тифлис, 1935, стр. 79—83.

³ Н. И. Квезерели-Копадзе, Дорожные сооружения древней Абхазии, Сухуми, 1955, стр. 61—62.

⁴ Ц. Н. Бжания, Из истории хозяйства абхазов (этнографические очерки), Сухуми, 1962, стр. 108—119.

⁵ В. П. Пачулиа, Исторические памятники Абхазии, их значение и охрана, М., 1968, стр. 127.

⁶ Ш. Д. Инал-ипа, Страницы исторической этнографии абхазов, Сухуми, 1971, стр. 57—158.

ческий материал из ацангуар Бзыбского и Кодорского хребтов, определенный автором этих строк еще в 1968 г. как раннесредневековый.

В результате исследований, проведенных автором летом и осенью 1971 г.⁷, в ацангуарах северо-западной Абхазии было найдено значительное число керамических фрагментов, анализ которых в сочетании с другими данными позволяет подойти к реальной характеристике этих памятников. Общие структурно-топографические данные об ацангуарах северо-западной Абхазии приведены в таблице.

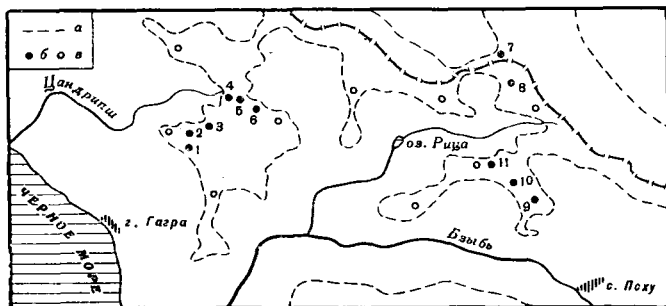


Рис. 1. Схема размещения ацангуар в северо-западной Абхазии: а — линия альпийских лугов; б — ацангуары, обследованные в 1971 г., в — необследованные ацангуары. 1 — Аэрбел, 2 — Гюзля, 3 — Абгарышта, 4, 5 — Чамашха, 6 — Дзо, 7 — Кутехеку, 8 — Ауадхара, 9 — Чхо, 10 — Пшица, 11 — Анчхо

Основные группы ацангуар тяготеют к перевальным путям и верховьям рек, располагаясь вдоль них цепочками. Непременным условием для сооружения ацангуар была близость воды и леса⁸, а также наличие необходимых строительных материалов. Наиболее значительные постройки обычно возводились вдоль края выносов обломочного материала — естественных нагромождений крупных и мелких обломков скал, скапливающихся вдоль хребтов, у крутых склонов и обрывов. В одном случае (рис. 2, 2) отмечено использование помещений, образованных путем выборки инертного материала до уровня почвы.

Как показал анализ планировки ацангуарского комплекса, основой каждого из них является жилое сооружение — «дом пастуха», представляющий собой обычно прямоугольное помещение⁹ с полезной площадью от 8 до 20—25 м², со стенами толщиной до 1,5—2 и высотой до 1,2—1,4 м,

⁷ В составе экспедиции Центральной научно-исследовательской лаборатории туризма и экскурсий при Центральном Совете по туризму и экскурсиям ВЦСПС помощь автору в обследовании ацангуар северо-западной Абхазии оказали З. И. Адзинба, Л. В. Иванова и В. Б. Левинтас.

⁸ Большинство ацангуар располагается теперь в 0,5—2 км выше линии леса. Соответствующие наблюдения во многих случаях позволяют думать, что в период функционирования ацангуар кромка леса во многих пунктах была на 100—200 м выше ее современного уровня, сложившегося в результате интенсивных рубок, проводившихся строителями ацангуар.

⁹ В литературе имеется мнение, что господствующей формой жилых сооружений в ацангуарах в первую очередь «является круглая» (Ш. Д. Инал-ипа, Указ. раб., стр. 107). Нами в северо-западной Абхазии не выявлено ни одной круглой жилой ацангуары. Лишь в одном случае соответствующее помещение имело форму пятиугольника с четко ограниченными изнутри углами (рис. 3, 6). Во всех остальных случаях жилые постройки оказывались прямоугольной формы. О форме крыши судить трудно, однако прямоугольный план сооружения делает более целесообразной не конусообразную, а двухскатную или четырехскатную крышу (рис. 2, 8; 3, 8а).

Таблица

Некоторые данные об ацангуарах северо-западной Абхазии

Пункт	Расстояние от предыдущего сооружения, км	Дом пастуха	Хозяйственные постройки	Ограда для скота	Результаты археологического обследования	Наличие воды	Расстояние до современной линии леса, км	Ссылка на рисунок
Перевал Аэрбел	—	1	5	7	Фрагмент пифоса на поверхности	Родник, 200 м	0,05	2, 1
Перевал Гюзля	5	1	1	9—10	?	Озеро, 200 м	2	2, 2
» »	0,8	1	1	4—5	?	Ручей	1,2	2, 3
Орто-бадаган	1	1	—	2—3	?	Родник, 100 м	0,2	—
Урочище Абгарышта	3	1	—	—	?	Родник, 400 м	0,6	2, 5
»	0,2	1	—	2	Фрагменты керамики на поверхности	Родник, 600 м	0,8	2, 4
»	0,2	15	до 10	50	Керамика на поверхности у всех жилых сооружений шурф перед западным жилищем размером 1,5×2 м, глубиной до 0,3 м дал до 300 фрагментов посуды	Родник, 800 м	1	2, 6 и 4, 1—27
»	0,5	2—3	3—4	10	?	Родник, 1,5 км	1,5	—
»	0,5—1	?	?	?	?	—	2—2,5	—
Урочище Чамашха (верховье Цандрипша)	6	1	—	—	Фрагменты керамики на поверхности	Ручей, 50 м	0,05	2, 7
»	0,1	1	—	—	Керамика на поверхности, шурф размером 10 м ² и глубиной до 0,3 м дал до 150 фрагментов керамики и каменный терочник	То же	0,05	2, 8 и 5, 1—17
»	0,1	1	—	—	?	Ручей, 50 м	0,1	—
»	1	1	—	—	?	Ручей, 20 м	1	—
Восточный склон перевала Чамашха	3	4	2	9—10	Керамика на поверхности во всех жилых сооружениях	Ручей, 100 м	2	2, 9
»	0,2	1	—	—	?	То же	2,2	—
Урочище Дзо	2	3	1	2	?	Ручей, 1 км	1	2, 10
»	0,1	1	—	2	?	Ручей, 1 км	1	2, 11
»	1,5	—	—	1	?	Ручей, 50 м	В лесу на поляне	—
»	1,5	3—5	4—5	10	Керамика на поверхности в жилых сооружениях	Родник, 200 м	У кромки леса	—

Урочище Дзо	1,5	—	—	2	?	Родник, 100 м	В лесу на поляне	—
Оз. Мзи	20 — 25	?	?	5 — 6	?	Озеро, 100 м	0,5	—
Перевал Кутехеку	15	1	2	2 — 3	Керамика на поверхности	Ручей, 100 м	У кромки леса	3, 11 и
»	0,5	1	3 — 4	3	?	Ручей, 50 м	0,5	5, 18
»	0,2	1	1	3	?	Ручей, 100 м	0,7	3, 10
»	0,3 — 1	?	?	До 10	?	—	1 — 1,5	3, 12
р. Ауадхара	3 — 4	1	—	1	?	Река, 100 м	0,5	—
Урочище Чха	15 — 20	1	1 — 2	6	?	Родник, 200 м	1,5	3, 5
Вегховье р. Пишица	5	1	1	6 — 7	Керамика на поверхности	Ручей, 200 м	1	3, 6
	0,025	1	1	1 — 2	?	То же	1	3, 3
	0,3	1 — 2	?	5 — 6	?	Ручей, 100 м	1	—
					?	Родник, 1 км	2	3, 2
Юго-западный склон горы Анчхо	2	1	1 — 2	14	В западной жилой постройке на глубине 10 — 15 см отдельные фрагменты керамики	Родник, 0,7 км	2	3, 1
»	0,2	2	1 — 2	3	В восточном жилом помещении шурф размером 8,5 м ² и глубиной до 0,3 м дал до 100 фрагментов керамики и 2 кремня	Родник рядом	1,5	3, 8 и 5, 19 — 22
»	0,3	2	2	5 — 6	?	Ручей	1	3, 7
»	0,5	1	1	2	?	»	0,8	3, 4
»	0,2	1	1	2 — 3	?	»	0,5	—
»	0,3	?	?	2	?	»	0,4	3, 9
»	0,1	1	1 — 2	3 — 4	?	Озеро, 100 м	0,4	—
»	2 — 3	5 — 6	?	До 10	?	—	0,3 — 0,5	—
Гора Рихва	8 — 10	5 — 6	?	До 10	Керамические фрагменты в жилых сооружениях на глубине 10 — 15 см (данные З. И. Адзипба и И. Ф. Шаманиди)			—

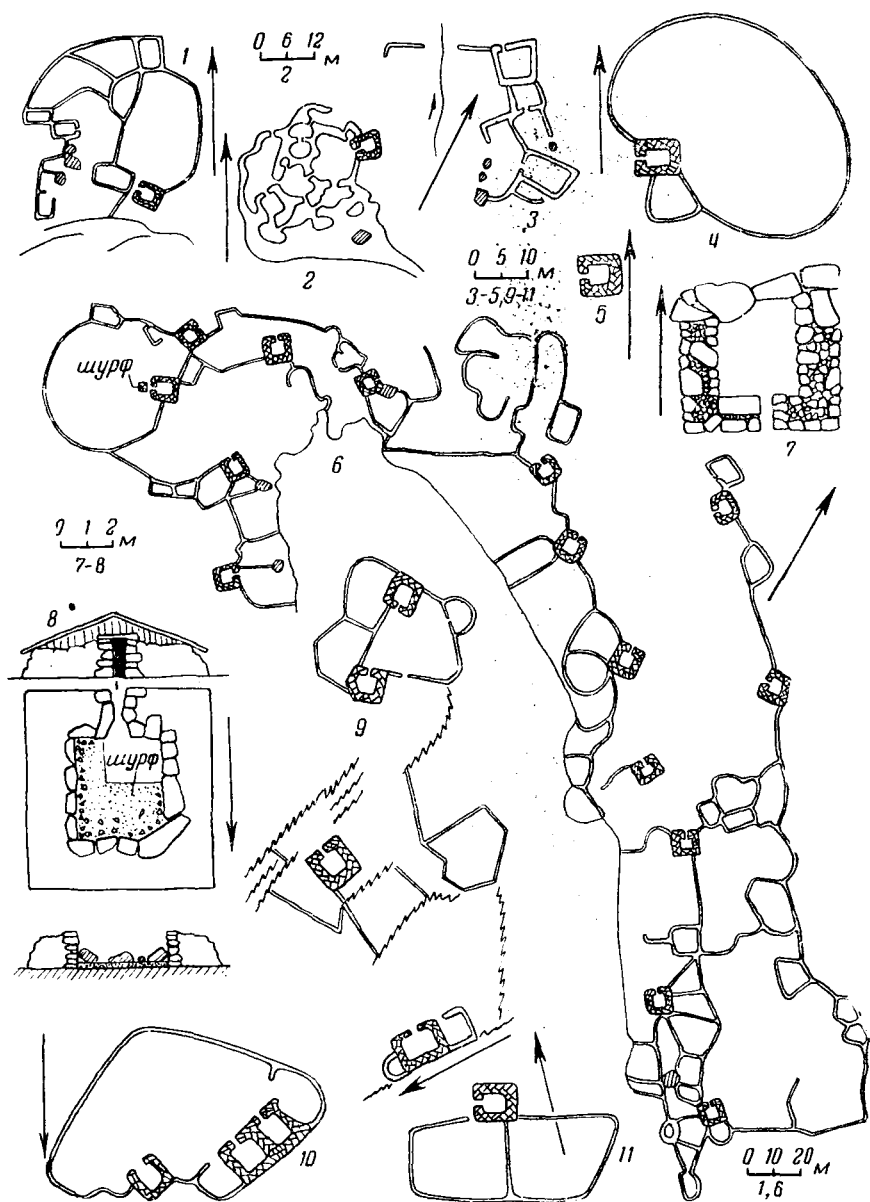


Рис. 2. Планы ачангуар северо-западной Абхазии. (Объяснение нумерации ко 2 и 3 рисункам смотрите в последнем столбце таблицы)

с узким (до 0,4—0,5 м) входом. «Дом пастуха» может стоять одиноко, но его могут окружать и различные служебные постройки и загоны, часто со значительной (до 1500—2000 м²) площадью. В отдельных случаях ачангуары образуют целый поселок — «город карликов», включающий до 15—20 жилых помещений¹⁰.

¹⁰ Аналогичные закономерности в размещении и структуре ачангуар отмечаются и в других районах их распространения (Ц. Н. Б ж а н и я, Указ. раб., стр. 113, 114; Ш. Д. И н а л - и п а, Указ. раб., стр. 79—97).

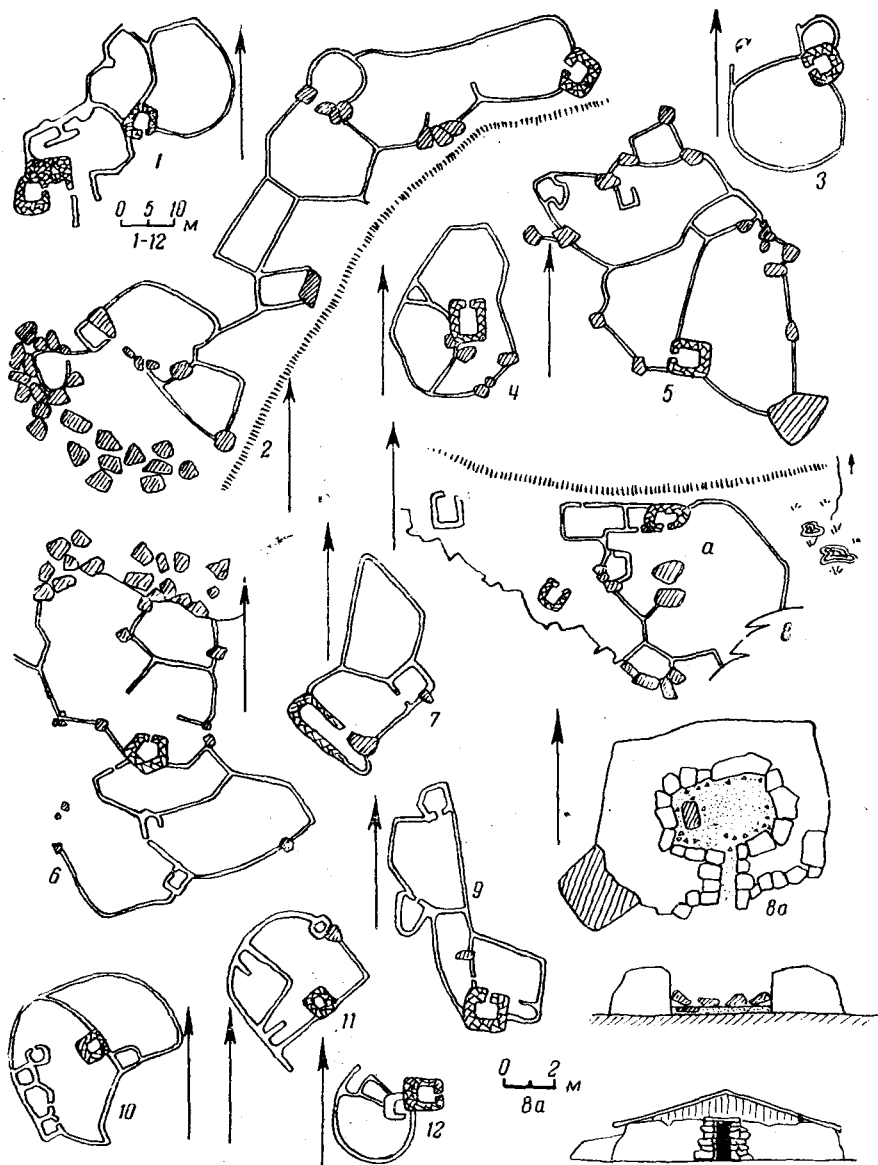


Рис. 3. Планы ацангуар северо-западной Абхазии

При постройке жилых помещений применялась облицовочная кладка насухо¹¹: крупные обломки шли на облицовку, более мелкие — в забутовку. Внутри жилища стены обычно делались ровными, снаружи они довольно резко расширялись к цоколю. Облицовочной кладкой выполнялись и наличники дверей.

Фундамента в ацангуарах нет, кладка стен начиналась от земли. Стены хозяйственных построек имеют ту же структуру, но они уже и ниже, камень при их сооружении часто брался более мелкий. Ограды для скота возводились обычно из крупных обломков камня в один ряд. Пространство между глыбами заполнялось мелким обломочным материалом. Ширина оград обычно достигала 0,5—1, высота до 1 м. Высота отдельных глыб в таких оградах была 1,5—2 м, что придавало этим постройкам

¹¹ Присутствие глины в качестве скрепляющего средства в ацангуарах, применение которой допускает Ш. Д. Инал-ипа (Указ. раб., стр. 105), в соответствующих сооружениях северо-западной Абхазии не отмечается.

кромлеховидный облик. В ориентировке как жилых, так и служебных построек никаких закономерностей не наблюдается¹².

Культурные остатки, как правило, встречаются у жилых сооружений на поверхности почвы у стен, в углах, в щелях между камнями и на площадке перед фасадом. Редкие фрагменты керамики попадают и за загонами. Культурный слой в жилых помещениях и перед входом однороден. Стратиграфический разрез во всех случаях дает следующую картину: верхний слой (0—0,1 м) — дерн с отдельными фрагментами керамики; второй, средний слой (0,1—0,3 м) — основное скопление керамических фрагментов и других находок внутри у стен и на площадке перед входом. Посередине помещения или у стены след от очага значительных (до половины всей площади ацангуары) размеров. Рядом с очагом — несколько плоских камней, возможно, для сиденья; третий, нижний горизонт (ниже 0,3—0,4 м) — материк, характеризующийся обычно рыхлой глинистой структурой в сочетании с большим или меньшим количеством обломочного материала без находок.

Археологический материал из ацангуар может быть разделен на керамику, изделия из камня и кости животных.

В керамике, в свою очередь, можно выделить пять типов.

1) Фрагменты лепных корчаг и горшков (более 70%), часто значительных размеров (диаметр до 35, высота до 40 см), изготовлявшихся из темно-коричневой, хорошо промешанной, часто мажущейся жирной глины с обильной примесью толченого известняка, выгорававшего при обжиге, что придавало изделию пористость и легкость (рис. 4, 1—3, 6, 7, 9—15, 17—23; 5, 4, 7—15, 17, 21, 22). Венчики обычно сильно откинuty, часто к краю расширяются, образуя свисающий круговой выступ (рис. 4, 3, 13, 14; 5, 9, 22). Край венчика иногда орнаментирован наклонными зубчатыми насечками (рис. 5, 22). Изредка аналогичный орнамент наносился и вдоль горловины (рис. 4, 20; 5, 18). Особенно широко была распространена орнаментация наклонными насечками зубчатым (рис. 4, 22; 5, 2, 12, 15) или гладким (рис. 4, 18, 23; 5, 15) штампом либо пальцевыми вдавлениями (рис. 4, 17, 21; 5, 13, 17) по резко выступающему на лепному валику вдоль верхней части тулова. Лишь однажды встретился гладкий валик в виде слабо выступающего ребра (рис. 5, 21). Поверхность сосудов часто оформлена горизонтальным либо беспорядочным рифлением или просто заглажена. Днища широкие и плоские (рис. 4, 2, 7; 5, 4, 11). Аналогичные этому типу сосуды в массе встречаются в ранне-средневековых (VII—X вв.) слоях Анакопии¹³ и в памятниках Сочинского района того же времени¹⁴.

2) Фрагменты сосудов (около 25%) по форме, размерам и орнаментации сходных с первым типом, но отличающихся составом глины, имеющей более жесткую структуру, примесь песка и звонкий обжиг (рис. 4, 4, 5, 8, 16, 19; 5, 1—3, 5, 6, 10, 18). Сходные сосуды также фиксируются в ранне-средневековых слоях Анакопии¹⁵.

3) Редкие (около 1%) фрагменты керамики звонкого обжига с лощеной темно-коричневой поверхностью, часто оформлявшейся каннелюрами (рис. 4, 24).

4) Керамика из светлой глины звонкого обжига (до 3%), иногда со следами светло-коричневого и красного лощения и бурой краски (рис. 4,

¹² В этом плане особенно показателен поселок в местности Абгарышта (рис. 2, 6), где входы жилых помещений имеют юго-западную, западную, северо-западную, северную и северо-восточную ориентировки.

¹³ М. М. Трапш, Археологические раскопки в Анакопии в 1957—1958 гг., «Труды Абхазского ин-та языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа АН ГрузССР», т. XXX, Сухуми, 1959, стр. 149, рис. 14, 1—4. К этой группе керамики относится большинство фрагментов, опубликованных Ш. Д. Инал-ипой (Указ. раб., стр. 99).

¹⁴ Ю. Н. Воронов, Л. Н. Ситникова, Л. Л. Ситников, Археологические раскопки в бассейне р. Мзымта, «Археологические открытия 1969 г.», М., 1970, стр. 86.

¹⁵ М. М. Трапш, Указ. раб., стр. 148, 149, рис. 13, 1—4, табл. XIV, 1—8.

25, 26). По ряду признаков эта посуда сходна с крашеной керамикой раннесредневековых памятников центральной и северо-западной Абхазии¹⁶ и Сочинского района¹⁷.

5) Фрагменты (0,01%) красно-глиняного пифоса с крупнорифленой поверхностью (из ацангуары на перевале Аэрбел).

Прочие находки из ацангуар пока крайне малочисленны. Это терочник из интрузивной породы (рис. 5, 6), два кремня со следами работы (рис. 5, 19, 20), служившие, по-видимому, для добывания огня¹⁸, и довольно скудный костный материал (рис. 4, 27)¹⁹. Все эти находки были сделаны главным образом в верхней части основного культурного слоя.

Таким образом, весь полученный материал из ацангуар северо-западной Абхазии может быть датирован пока лишь ранним средневековьем (VI—X вв. н. э.). Среди достаточно обильной коллекции керамических фрагментов (до 1000) не встретилось пока ни одного, который с полной уверенностью можно было бы отнести к другому периоду. В то же время малое число ацангуар, обследованных археологически, не позволяет пока выделить более узкие хронологические рамки строительства и использования ацангуар. Однако, несомненно, ошибочно мнение, что одиночные жилые ацангуары «являются более поздними постройками»²⁰. Результаты сопоставления материалов из поселка в урочище Абгарышта и находки из одиночной ацангуары в урочище Чамашха скорее всего свидетельствуют об их синхронности, хотя, исходя из формы закраин, можно предположить, что абгарыштинские постройки возводились позже. Во всяком случае, пока полностью подтверждается дата, интуитивно предположенная в свое время Ц. Н. Бжания²¹.

Широкое распространение пастушеских построек в альпийской зоне Абхазии и прилегающих районов свидетельствует о существовавшем здесь развитом отгонном скотоводческом хозяйстве, которому под силу было повсеместное освоение альпийских пастбищ на достаточно обширной территории, где скотоводами устраивались «долговременные стоянки для себя и своих животных»²². Как уже справедливо отмечалось, «ацангуары являются продуктом одной эпохи, отражением какого-то важного переломного этапа в экономическом и общественном развитии местного населения»²³. Как показывают материалы из ацангуар северо-западной Абхазии, а также из раннесредневековых горных укреплений Абхазии и Сочинского района (Псху, Ачипсе, Пслух и др.), этот переломный этап утверждения определенной специализации хозяйства совпал с возникновением и развитием первого местного государственного образования — Абхазского царства IX—X вв., созданного на базе княжества абазгов (VI—VIII вв. н. э.); ко времени последнего должны, вероятно, относиться наиболее ранние ацангуары.

Следовательно, строителями ацангуар рассматриваемого района должны были быть абазги, присутствие которых в этом районе зарегистрировано источниками со II в. н. э.²⁴. Очень важен уже отмечавшийся в литературе факт этнокультурной преемственности между абазгами и

¹⁶ М. М. Трапш, Указ. раб., стр. 150, рис. 16, 2; его же, Археологические раскопки в Анакопии в 1957—1958 гг., «Византийский временник», т. XIX, М., 1961, стр. 275, рис. 11, 7; Ю. Н. Воронов, Разведки в Абхазской АССР, «Археологические открытия 1970 г.», М., 1971, стр. 378.

¹⁷ Ю. Н. Воронов, Л. Н. Ситникова, Л. Л. Ситников, Указ. раб., стр. 87.

¹⁸ Кремни встречены и в ацангуарах Бзыбского хребта; см. Ш. Д. Инал-ипа, Указ. раб., стр. 111.

¹⁹ Ш. Д. Инал-ипа пишет о мелких косточках и зубах животных (коз?), найденных им в ацангуарах Бзыбского хребта; см.: Ш. Д. Инал-ипа, Указ. раб., стр. 111.

²⁰ Ш. Д. Инал-ипа, Указ. раб., стр. 120.

²¹ Ц. Н. Бжания, Указ. раб.

²² Ш. Д. Инал-ипа, Указ. раб., стр. 110.

²³ Там же, стр. 119.

²⁴ Агг. PPE, 15.

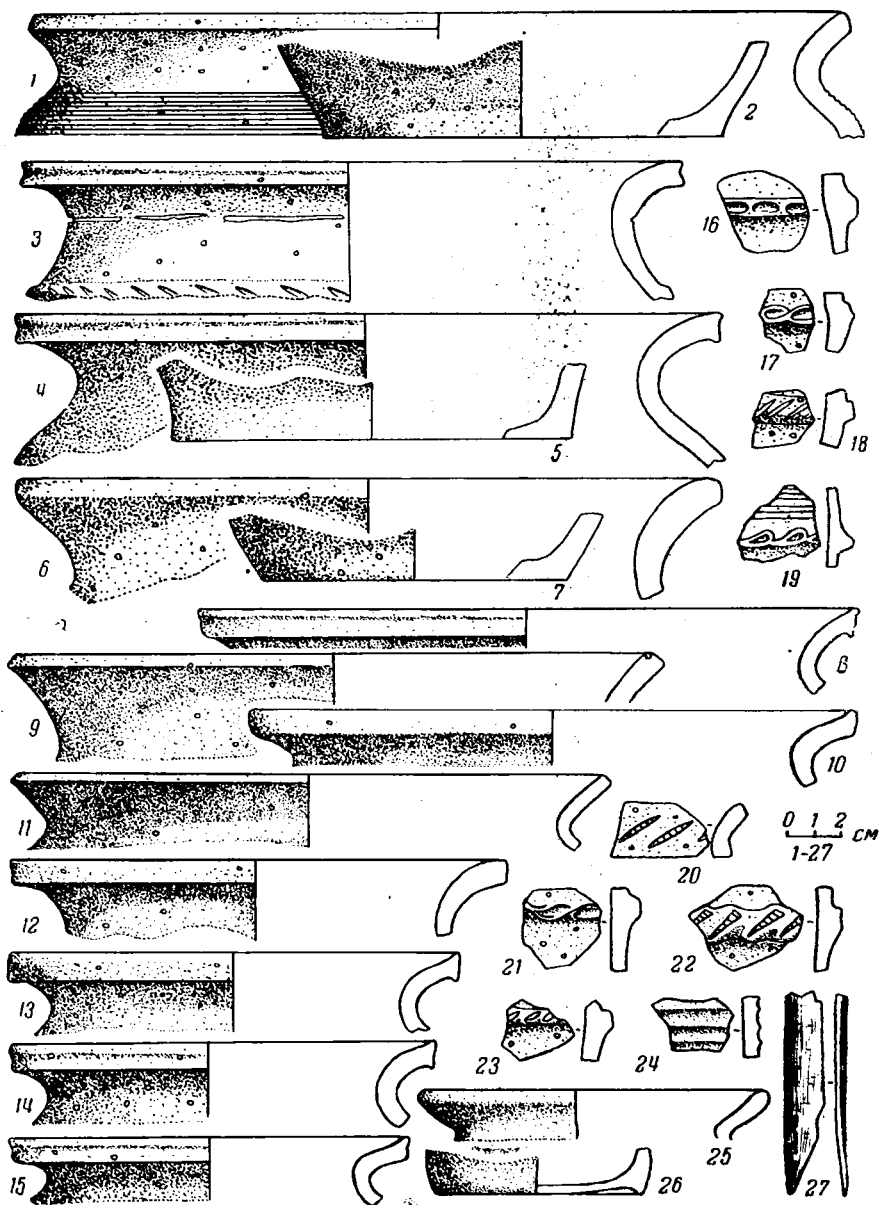


Рис. 4. Фрагменты лепных корчаг и горшков из ачангуар северо-западной Абхазии (продолжение см. на рис. 5)

санигами²⁵, на рубеже новой эры занимавшими, согласно источникам²⁶, большую часть современной Абхазии. Эта преемственность в первую очередь прослеживается на примере сосудов из специфической пористой керамики с примесью крупинки дробленого известняка, распространенных первоначально у санигов, а затем и у абазгов²⁷.

Эта же керамика, как было показано выше, наиболее характерна и для ачангуар северо-западной Абхазии. Поэтому можно предположить, что в названии мифических карликов-ачанов, строивших ачангуары, со-

²⁵ Ю. Н. Воронов, Археологическая карта Абхазии, Сухуми, 1969, стр. 77.

²⁶ Strabo, XI, 2, 19; Plin., NH, VI, 14, Agr. PPE, 15 и др.

²⁷ Ю. Н. Воронов, К вопросу о локализации кораксов и их крепости в Абхазии, «Вестник древней истории», 1968, 3.

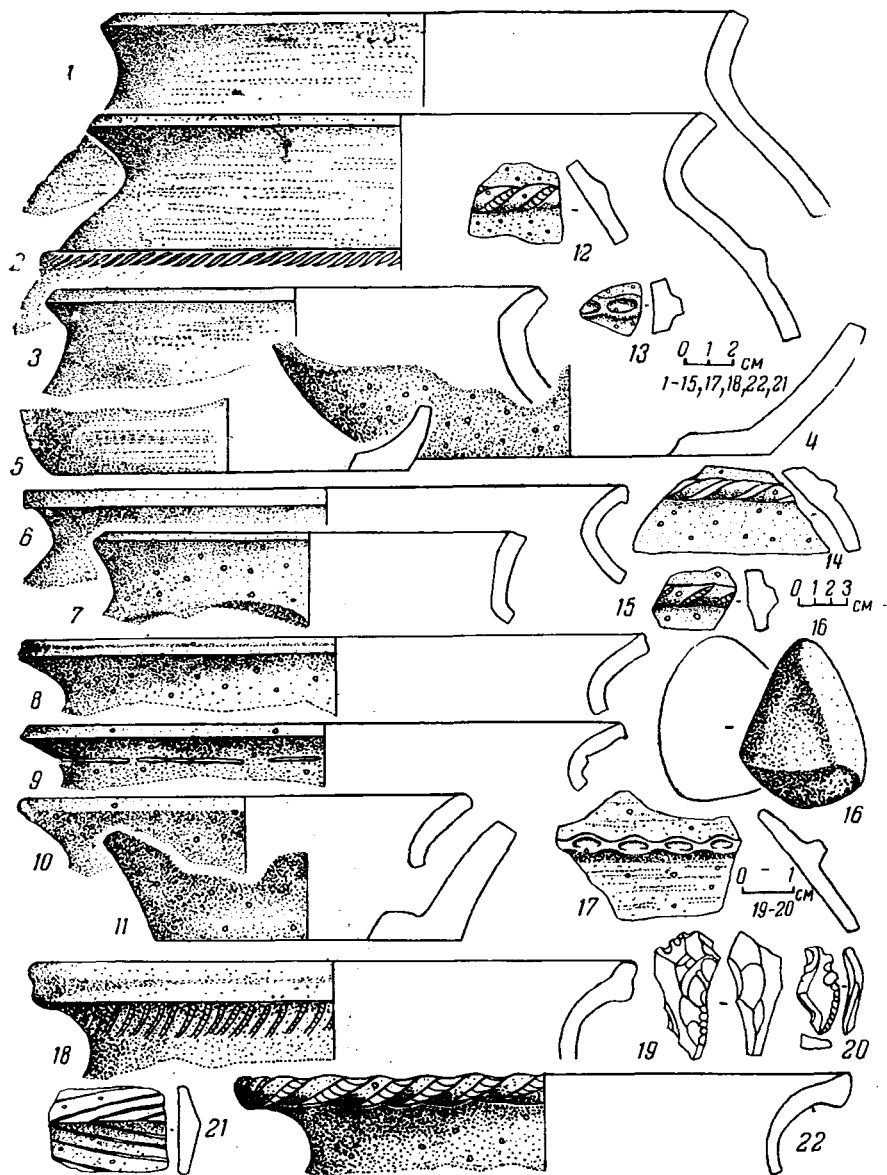


Рис. 5

гласно бытующему у современных абхазов преданию, отразился древний этноним «саниги», зафиксированный в этом районе еще и в VI в. н. э.²⁸

В XI—XII вв. в силу определенных социально-экономических сдвигов (перемещение центра государственности на восток и др.), а также,

²⁸ Procopii, *Bella Goth*, VIII, 4, 4. При сопоставлении основы этнонима «сан-и-ги» с основой «а-цан-ы» следует иметь в виду возможность их расшифровки с помощью абхазского «а-цан-аа» — «люди подножия (гор)», и «люди предгорий», что по смыслу вполне сопоставимо со строителями и пользователями ацангуар. Специальный экскурс посвятил рассматриваемой проблеме С. Н. Джанашиа, предполагавший, что в ацанах (ценах) абхазской легенды следует видеть «доабхазское население» мегрело-чанского корня (С. Н. Джанашиа, *Тубал — Табал — Тибарен, Ибер, Труды*, т. III, Тбилиси, 1959, стр. 14—19). Однако такой вывод явно не согласуется со справедливо допускаемой тем же исследователем (там же, стр. 16) связью ацанов с санигами, которые, согласно имеющимся данным, относятся к древнеабхазским племенам (З. В. Анчабадзе, *История и культура древней Абхазии*, М., 1964, стр. 176).

возможно, в результате изменения климата альпийская зона Абхазии опустела. Во всяком случае, в ацангуарах до сих пор не обнаружены следы жизнедеятельности пастухов ни в этот, ни в более поздний периоды. Материалы, выявленные во многих ацангуарах нагорной Абхазии, свидетельствуют о том, что уже в XII—XV вв. в народе представление об ацангуарах как о жилищах пастухов было почти полностью изжито. В это время некоторые ацангуары, расположенные у перевалов и вершин, превратились в места для жертвоприношений горным духам. Сюда приносились железные наконечники стрел, кресты, монеты и другие изделия²⁹. Анализ этих находок показывает, что все они относятся к развитому средневековью и более позднему периоду³⁰. Именно к этому времени, по-видимому, должно быть отнесено и формирование той части мифа об ацанах, где последним приписано строительство ацангуар и других памятников средневековья.

Таким образом, археологические исследования в альпийской зоне северо-западной Абхазии позволили здесь выявить и обследовать серию характерных древних пастушеских сооружений — ацангуар. Керамический материал, полученный при шурфовке, позволил, наконец, получить достаточно твердую основу для необходимых хронологических и этнокультурных сопоставлений.

ON THE PROBLEM OF DATING OF THE ABKHAZIAN ATSANGUARS

In the zone of Alpine meadows in the Abkhaz Autonomous Soviet Socialist Republic a large number of ancient pastoral buildings *atsanguar* have been discovered; they are usually associated with a mythical tribe of dwarfs, the *Atsans*. Neither the period of construction of these edifices, nor the ethnic affiliation of the builders have as yet been determined.

The author has examined a series of *atsanguars* in the mountains of North-Western Abkhazia; considerable and sufficiently significant ceramic material has been obtained for the first time. Analysis of the *atsanguar* finds warrants the conclusion that all the pastoral buildings investigated date from the VIth—Xth centuries and that their builders are ethnically akin to the *Abazgs*.

²⁹ Ш. Д. Инал-ипа, Указ. раб., рис. на стр. 102.

³⁰ Ю. Н. Воронов, Разведки в Абхазской АССР, стр. 378; Ш. Д. Инал-ипа, Абхазы (историко-этнографические очерки), Сухуми, 1965, стр. 526, 527.

А. М. Хазанов

СКИФСКОЕ ЖРЕЧЕСТВО *

*Памяти моего учителя
профессора Бориса Николаевича Гракова*

Данные о скифском жречестве, содержащиеся в произведениях греческих авторов, крайне немногочисленны. Видимо, поэтому одни исследователи допускают наличие в скифском обществе влиятельной жреческой прослойки¹, а другие это отрицают², на наш взгляд, без достаточных оснований.

По Геродоту (IV, 67, 68)³ в Скифии существовала особая, иерархически организованная корпорация гадателей. «У скифов есть много гадателей, которые гадают при помощи множества ивовых прутьев следующим образом: принесши большие связки прутьев и положив их на землю, они раскладывают их порознь и затем, перекладывая прутья по одному, гадают; произнося предсказания, они вместе с тем снова собирают прутья и раскладывают их поодиночке. Таков у них исконный способ гадания» (Нег., IV, 67).

Скифские гадатели, по-видимому, имели черты сходства со жречеством других иранских народов. На золотой пластинке из Амударьинского клада изображен жрец, который держит в руке прутья или палочки⁴. Можно напомнить также про магов Мидии и Персии, «поющих молитвы и держащих в руках пучок тонких тамарисковых ветвей» (Strabo, XV, 3, 14). Маги, по тому же Страбону (XV, 3, 15), произносят заклинания, «держа перед огнем связку прутьев».

Черты, роднящие скифских гадателей с магами, не остались незамеченными и в древности. В «Поэме о зверях» Никандра (613) отмечается, что «маги и скифы гадают по мириковому дереву. Дион в первой книге третьей части говорит, что и мидийские предсказатели гадают по палочкам». О высоких социальных позициях иранского жречества нет надобности напоминать особо.

* Термин «жречество» употребляется в статье в широком смысле: не только для обозначения особой общественной группы, сосредоточившей в своих руках монопольное отправление культа, но и всех профессиональных или полупрофессиональных специалистов «по сверхъестественному» — колдунов, шаманов, гадателей и т. п.

¹ И. В. Яценко, Скифия VII—V вв. до нашей эры, М., 1959, стр. 113; Э. А. Грантовский, Индо-иранские касты у скифов, «XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР», М., 1960, стр. 5 и сл.; А. И. Тереножкин, Об общественном строе скифов, «Сов. археология», 1966, № 2, стр. 39—40.

² А. С. Лаппо-Данилевский, Скифские древности, «Записки отделения русской и славянской археологии Археологического общества», т. IV, СПб., 1887, стр. 533; Д. П. Каллистов, Северное Причерноморье в античную эпоху, Л., 1952, стр. 27; М. И. Артамонов, Антропоморфные божества в религии скифов, «Археологический сборник Государственного Эрмитажа», вып. 2, Л., 1961, стр. 85; G. Dumézil, La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles? «Indo-Iranian Journal», vol. V, № 3, 1962, p. 199; его же, Mythe et Épopée, vol. I, Paris, 1968, p. 445—446.

³ Здесь и далее ссылки на античных авторов даются в тексте.

⁴ M. O. Dalton, The treasure of the Oxus, 3th ed., London, 1964, p. XXVI, 19, tabl. XIV.

Помимо гадателей, в Скифии существовали и другие категории жречества. В частности, жрецами, вероятно, были стражи важнейшей скифской реликвии — священных золотых даров, якобы упавших с неба⁵. Именно они, очевидно, должны были бодрствовать во время празднества в честь этих даров, и, по свидетельству Геродота (IV, 7), тот, кто засыпал первым, не проживал и года⁶.

Наконец, в отправлении культа непосредственное участие принимали, по-видимому, цари и представители светской аристократии⁷.

Приведенные материалы говорят о том, что сомнения в существовании у скифов довольно влиятельной духовной прослойки едва ли оправданы. Отсутствие, по словам Геродота (IV, 59), в Скифии храмов и алтарей не является решающим аргументом, как и, по-видимому, слабая дифференциация между собственно жреческими и гадательскими функциями. Надо помнить, что Геродот смотрел на скифскую религию глазами эллина. В древней Индии в эпоху Ригведы тоже не было ни идолов, ни изображения богов, но жрецы, и притом очень влиятельные, уже были. Наличие или отсутствие храмов может являться лишь показателем сравнительной развитости той или иной религии, еще больше — ее типологической принадлежности, но само по себе отнюдь не свидетельствует об отсутствии профессионалов по отправлению религиозных функций.

К тому же слова Геродота нельзя понимать буквально. Действительно, у скифов не было храмов и алтарей, подобных греческим. Однако сам же Геродот отмечает (IV, 62), что в каждом номе имелось святилище Ареса. Лукиан (Тох., 2—8) свидетельствует, что в Скифии имелся храм в честь божеств, отождествлявшихся греками с Орестом и Пиладом. Наконец, известно, что некоторые греческие святилища в Северном Причерноморье были воздвигнуты на месте более древних местных (Strabo, XI, 2, 10). Кстати, про персов, в наличии у которых профессионального жречества никто никогда не сомневался, Геродот (I, 131) также сообщает, что «ставить кумиры, сооружать храмы и алтари у них не дозволяется».

Сравнительный материал также говорит о том, что выделение жречества как особого сословия или корпорации происходит в эпоху разложения первобытнообщинных отношений⁸. В качестве примера можно указать на сибирских шаманов, «хранителей веры» у ирокезов⁹, специалистов по сверхъестественному у меланезийцев¹⁰ и других. Жреческая корпорация была у древних германцев (Тас., Germ., 7, 11, 43) и у кельтов с их знаменитыми друидами (Caes., de bel. Gal., VI, 13—14).

Наконец, надо отметить, что, как показали труды Ж. Дюмезиля и его последователей, обособление жречества относится еще ко временам индоиранской и даже индоевропейской общности¹¹.

В то же время едва ли случайно, что сведения античной традиции о скифском жречестве посвящены почти исключительно энареям¹² (ана-

⁵ Б. Н. Граков, Скифы, М., 1971, стр. 45.

⁶ О значении этого ритуального сна см.: G. Dumézil, Jupiter, Mars, Quirinus, Paris, 1941, p. 221; М. И. Артамонов, О земледелии и земледельческом празднике у скифов, «Ученые записки ЛГУ», № 95 (серия ист. наук), вып. 15, 1948, стр. 8.

⁷ Б. Н. Граков, Скифы, Київ, 1947, стр. 88; G. Dumézil, La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles? p. 198.

⁸ С. А. Токарев, Ранние формы религии, М., 1964, стр. 35.

⁹ Л. Г. Морган, Древнее общество, Л., 1934, стр. 49.

¹⁰ «Народы Австралии и Океании» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), М., 1956, стр. 460—462; С. А. Токарев, Религия в истории народов мира, М., 1964, стр. 52—53.

¹¹ Э. А. Грантовский, Ранняя история иранских племен Передней Азии, М., 1970, стр. 348; G. Dumézil, Jupiter, Mars, Quirinus, p. 27, 70 и сл.; его же, L'idéologie tripartite des Indo-Européens, Bruxelles, 1958, p. 11; М. Вольф, Zoroaster the Priest, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London», vol. XXXIII, part 1, 1970, p. 22.

¹² От иранского а-паг, апагуа — «не мужчины», «не мужественные», см.: Э. А. Грантовский, Ранняя история иранских племен Передней Азии, стр. 304; W. W. How and J. Wells, A commentary of Herodotus, vol. I, Oxford, 1912, p. 327.

реям). Энареи — женоподобные гадатели, носившие женское платье, усвоившие женские привычки и даже говорившие «по-женски» (см.: Нег., I, 105; IV, 67; Ps.-Hipp., de æge 29—30), были, с точки зрения греков, самой экзотической группой среди скифского жречества и, естественно, привлекали к себе наибольшее внимание.

При рассмотрении данных, относящихся к энареям, сразу же возникают три вопроса: о сущности энарейского комплекса, то есть об отличающих их своеобразных чертах и особенностях, об их происхождении и о роли, которую играли энареи в скифском обществе.

Греческие авторы, с присущим многим из них стремлением к рационализму, пытались объяснить «женоподобные» особенности энареев, как болезнь (Ps.-Hipp., 29—30; Нег., I, 105). Однако, как уже отмечалось в литературе¹³, во внешности и манере поведения энареев отчетливо проглядывают черты травестизма. И действительно, сходство энареев с «превращенными», то есть наружно изменившими свой пол и принявшими одежду, привычки и даже произношение противоположного пола, шаманами у чукчей, коряков и других насельников северо-восточной Азии¹⁴ несомненно, и список аналогий этим не ограничивается. Можно указать на сходные обычаи, зафиксированные у многих племен североамериканских индейцев, в частности у хайда, в Южной Америке, у даяков и т. д.¹⁵ Некоторые исследователи включают в этот список даже жрецов, связанных с культом Великой богини-матери, в различных ее ипостасях и под различными именами очень популярной в древности на Переднем Востоке¹⁶.

Опираясь на некоторые из приведенных аналогий, а также на данные Авесты и другие материалы, К. Меيلي пришел к выводу, что энареи являлись профессиональными шаманами¹⁷. Этот вывод находит существенную поддержку в недавних исследованиях, обнаруживших, что многие черты шаманства были присущи древним верованиям ираноязычных народов¹⁸.

Существует также предположение, что у Геродота (I, 105) содержится намек на практиковавшийся энареями обычай кувады¹⁹. Имеется в виду его рассказ о скифах, разграбивших во время своего набега на Сирию святилище Небесной Афродиты в городе Аскалоне: «На тех скифов, которые ограбили Аскалонский храм, и на все потомство их божество ниспослало женскую болезнь, так что скифы говорят, что они болеют вследствие этого поступка и что посещающие скифскую землю иностранцы видят, в каком положении находятся у них больные, которых называют энареями».

На «женскую болезнь», якобы распространенную среди скифов, намекают также Аристотель (Eth. Nic., VII, 7, 6) и Климент Александрийский (Protreph., II, 24).

¹³ А. Максимов, Превращение пола, «Русский Антропологический журнал», кн. XXIX, № 1, М., 1912; С. П. Толстов, Древний Хорезм, М., 1948, стр. 324; W. R. Halliday, A note on the *ἑλέα νοσος* of the Scythians, «The Annual of the British School at Athens», № XVII, Session 1910—1911, London, p. 95—102.

¹⁴ В. Г. Богораз, Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, ч. I, СПб., 1900, стр. 240—241; его же, Чукчи, т. II, Л., 1939, стр. 130—135; Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, стр. 158 и др.

¹⁵ А. Максимов, Указ. раб.; G. Frazer, The golden bough, pt. IV, vol. II, London, 1922, p. 253 и сл.; E. Crawley, The Mystic Rose, Revised and enlarged by T. Besterman, London, 1965, p. 249—251.

¹⁶ J. G. Frazer, Указ. раб., стр. 257 и сл.; Л. Я. Штернберг, Указ. раб., стр. 160.

¹⁷ K. Meuli, Scythica, «Hermes», Bd. 70, H. 2, 1935, S. 130—132.

¹⁸ В. Н. Басилов, Среднеазиатское шаманство, «IX Международный Конгресс антропологических и этнографических наук. Доклады советской делегации», М., 1973, стр. 10—11.

¹⁹ С. А. Семенов-Зусер, Родовая организация у скифов Геродота, «Изв. Гос. академии истории материальной культуры», т. XII, вып. I, Л., 1934, стр. 26; W. R. Dawson, The custom of Couvade, Manchester, 1929, p. 6; M. Vendryes, La Couvade chez les Scythes, «Comptes-rendus de l'Academie des Inscriptions», 1934.

Несмотря на то, что все источники позволяют судить о скифском обществе как о сугубо патриархальном и патрилинейном, полностью исключать возможность наличия у скифов каких-то элементов кувады или ее пережитков нельзя. Страбон (III, 4, 17) про кельтов, фракийцев и скифов замечает, что у них «женщины обрабатывают землю, а после родов укладывают своих мужей вместо себя и ухаживают за ними; нередко они рожают во время полевых работ и тогда отходят в сторону к какому-нибудь источнику и сами моют и пеленают ребенка». Ж. Дюмезиль проводит параллели между «женской болезнью» у скифов и обстоятельствами рождения Батрадза — одного из героев нартского эпоса²⁰. И все же для окончательного суждения материала слишком мало.

Относительно происхождения энареев и присущих им особенностей сразу же напрашиваются два возможных решения: практика энарейства могла быть или заимствованной или же являлась продуктом органического развития скифского общества и его религиозно-культовых воззрений.

В пользу первого предположения можно привести довольно много доводов. Прежде всего, обращает на себя внимание широкое распространение отдельных черт энарейского комплекса на Переднем Востоке: в культах Великой богини-матери (Иштар, Кибелы, Реи, Анахиты, Изиды и др.), олицетворяющей производящие силы природы, и ее мужских паредров (Таммуза, Аттиса, Адониса, Осириса и др.). Среди этих черт — самооскопление жрецов, ношение ими женской одежды, усвоение женских привычек и т. д.²¹

Для нашей темы особенно важно отметить, что почитание Великой богини и связанная с ним культовая практика распространились далеко за пределы Переднего Востока. Они были, в частности, весьма популярны в западных областях Римской империи, и бессмертная поэма Катулла «Аттис» доказывает хорошее знакомство поэта с ритуалом, практиковавшимся галльскими жрецами этого божества. Скифы во время своего пребывания на Переднем Востоке также вполне могли заимствовать некоторые особенности, присущие местному жречеству.

Такое предположение подтверждают прежде всего уже цитированные слова Геродота о «женской болезни» энареев как наказании за разграбление святилища Небесной Афродиты. Под Небесной Афродитой (Афродитой Уранией) Геродот, конечно, имеет в виду одну из ипостасей Великой богини, выступавшую в Аскалоне под именем Деркетто (Diod., II, 4) и изображавшуюся в виде полуженщины-полурыбы. Но в другом месте своего труда Геродот (IV, 67) сообщает, что энареи были связаны с культом скифской богини Аргимпасы, которую он отождествляет опять-таки с Афродитой.

Таким образом, довольно прочно устанавливается не только связь между некоторыми скифскими и передневносточными религиозными представлениями (Афродита — Деркетто — Аргимпаса), но и между их культовой практикой. Эта связь подтверждается еще и тем, что некоторые, происходящие из Скифии изображения богини, не без оснований отождествляемой иногда с Аргимпасой, в то же время демонстрируют определенную близость местной религиозной традиции к передневносточной²². Среди них — изображения змееногой богини, которая к тому же нередко

²⁰ G. Dumézil, Les «enarées» scythiques et la grossesse du Narte Hamyc, «Latomus», t. V, fasc. 3—4, Bruxelles, 1946, p. 253—254.

²¹ J. G. Frazer, Указ. раб. ч. IV, т. I—II; E. Dhorme, Les religions de Babylonie et d'Assyrie, Paris, 1949, p. 211; Б. А. Тураев, История древнего Востока, т. I, Л., 1936, стр. 311.

²² Публикацию этих изображений и их анализ см.: И. Толстой, Н. Кондаков, Русские древности в памятниках искусства, вып. 2, СПб., 1889; М. И. Ростовцев, Представление о монархической власти в Скифии и на Боспоре, «Изв. археологической Комиссии», вып. 49, СПб., 1913; М. И. Артамонов, Антропоморфные божества в религии скифов.

предстает как богиня — владычица животного мира и в этой своей роли выступает как явный аналог малоазийской Кибелы²³.

Все, казалось бы, указывает на возможность заимствования скифами отдельных элементов своих религиозных представлений и культовой практики, в том числе энарейства, на Переднем Востоке. Но при ближайшем знакомстве с религиозными воззрениями древнеиранских племен выясняется, что дело обстоит не так-то просто. У иранских народов издревле были известны парные божества, представляющие тесное объединение мужского и женского начал, а также андрогинные (обоеполые) божества²⁴. И, видимо, не случайно, все тот же Геродот (I, 131) отождествляет Митру, который предстает у него как женское божество, с Афродитой Уранией, Милиттой и Алилат, то есть опять-таки с Великой богиней. Учитывая все эти обстоятельства, в настоящее время, по-видимому, предположительно можно считать, что энарейский комплекс и связанные с ним религиозные представления развились у скифов в результате синтеза местных, собственно-иранских культов с передневносточными. Религиозные воздействия, испытываемые переселявшимися в разное время на Передний Восток индоевропейскими племенами, например, хеттами, — хорошо установленный факт²⁵. В то же время известно, что передневносточные божества получали распространение именно там, где их можно было отождествить с какими-либо местными аналогами. У кельтов Галлии культ Кибелы потому только приобрел широкую популярность, что с ним слились местные культы Матери-Земли²⁶.

Основные сведения о положении энареев в скифском обществе содержатся в двух самостоятельных и не зависящих друг от друга литературных традициях, связанных с именами Геродота и Псевдо-Гиппократа²⁷. Отдельные намеки содержатся и у других авторов. Из сопоставления данных явствует, что:

1) Энареи были профессиональной жреческой корпорацией, связанной с культом богини Афродиты-Аргимпасы.

2) Энареи были гадалеями. «Искусство гадания даровано им Афродитой; они гадают при помощи липовой коры: гадалец разрезает ее на три полоски, затем, переплетая их между пальцами и расплетая, произносит предсказание» (Нер., IV, 67). Наряду с энареями в Скифии имелись и другие гадалы — на прутьях. Среди скифских гадалей существовала определенная иерархия — трое из них считались главными (Нер., IV, 67—68).

3) Корпорация энареев имела наследственный характер. «Женоподобные» особенности энареев, явно связанные с требованиями религиозного культа, воспринимались также их потомством (Нер., I, 105; IV, 69).

4) Энареи вербовались из аристократических слоев общества, может быть, даже близких к царскому дому. Псевдо-Гиппократ писал, что энареи — «скифские богачи, — не люди самого низкого происхождения, а напротив, самые благородные и пользующиеся наибольшим могуществом». (Ps.-Hipp., de æge, 30; см. также: Aristot., Eth. Nic., VII, 7, 6; Clem. Alex., Protreph., II, 24).

5) Энареи пользовались значительным влиянием и престижем в скифском обществе. Псевдо-Гиппократ (de æge, 29) объясняет это тем, что «причину такого явления (то есть «женоподобия» энареев — А. Х.)

²³ R. Dissand, Les religions des Hittites et des Hourites, des Phœniciens et des Syriens. Paris, 1949, p. 341.

²⁴ В. В. Струве, Религия персов и надпись Ксеркса о «дэвах», в кн.: «Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии», Л., 1968, стр. 124; Э. А. Грантовский, Ранняя история иранских племен..., стр. 303 и сл.

²⁵ В. В. Иванов, Очерк истории и культуры хеттов, в кн.: К. Керам, Узкое ущелье и Черная гора, М., 1962, стр. 200—202 и др.; С. А. Токарев, Религия в истории народов мира, стр. 316—317.

²⁶ F. Stahelin, Die Schweiz in römischer Zeit, Basel, 1948, стр. 557.

²⁷ М. И. Ростовцев, Скифия и Боспор, Пг., 1925, стр. 18—23.

туземцы приписывают божеству и поэтому чтут таких людей и поклоняются им, каждый боясь за себя». Однако из сообщения Геродота (IV, 68), которое мы приведем ниже, следует, что боязнь энареев и гадателей вообще имела под собой и более реальные основания, потому что от их гадания иногда зависела человеческая жизнь.

Существует также мнение, что энареи являлись не только социальной категорией — одной из групп скифского жречества, но и самостоятельной этнографической группой — одним из скифских племен²⁸. Теоретически это возможно. Часто считается, что таковыми, например, первоначально были мидийские маги (Нер., I, 101)²⁹ или колено Левита в древнем Израиле³⁰. Правильнее, конечно, говорить о том, что эти племена монополизировали отправление культа, а не что все их члены поголовно были жрецами.

Однако применительно к скифам у нас практически нет никаких доказательств этому, если не считать предлагаемых Л. А. Ельницким разновременных фонетических сопоставлений (энареи Геродота — анариаки Страбона, живущие у Каспия, — санареи Птолемея, живущие «за Албанией», — анареи Птолемея, живущие где-то в глубине Азии), которые не слишком убедительны и во всяком случае противоречат сведениям Геродота и Псевдо-Гиппократу.

Но при всех обстоятельствах несомненным остается один факт — энареи у скифов представляли привилегированную жреческую корпорацию.

Наиболее подробный рассказ о деятельности скифских жрецов-гадателей содержится у Геродота (IV, 68—69). Речь идет о гадалах, с помощью которых царь обнаруживает и уничтожает злоумышленников против своей персоны. «В случае болезни царь скифский приглашает к себе трех самых главных гадателей... по большей части они говорят при этом, что такой-то и такой-то из жителей, которого они называют по имени, ложно поклялся божествами царского очага; а клясться божествами царского очага у скифов в обычае преимущественно тогда, когда они желают дать величайшую клятву. Человека, на которого укажут как на клятвoprеступника, тотчас хватают и приводят; когда он явится, гадалы уличают его в том, что он, по свидетельству гадания, оказывается клятвoprеступником перед божествами царского очага и что вследствие этого болеет царь; обвиняемый отрицает это и с божбою уверяет, что он не преступил клятвы. Ввиду упорства обвиняемого цари приглашают других гадателей в двойном числе; если и эти на основании своих гаданий обвинят его в клятвoprеступлении, то ему немедленно отрубают голову, а первые гадалы по жребью делят между собой имущество. Если же вторые гадалы оправдывают его, то вызываются новые и новые гадалы, и если большинство их оправдывает подсудимого, то первые гадалы сами присуждаются к смерти».

Далее Геродот с подробностями описывает процедуру казни обвиняемых в лживом гадании, которых сжигали заживо, и продолжает: «Описанным способом сжигают гадателей и за другие провинности, называя их лжепророками. Царь не оставляет в покое и детей тех гадателей, которых он казнит; всех сыновей их он также убивает, но дочерей не трогает». Создается впечатление, что отношения между царем и жрецами-гадалами отнюдь не всегда бывали идиллическими.

Сообщение Геродота представляет наибольшую ценность для выяснения социальной роли скифского жречества, но одновременно наибольшие трудности для интерпретации. Выбор темы, видимо, объясняется двумя причинами: 1) общей тенденцией скифского рассказа Геродота — желая познакомить своих читателей со скифами как с одним из факторов тог-

²⁸ Л. А. Ельницкий, Из истории древнескифских культов, «Сов. археология», 1960, № 4, стр. 48; его же, Знания древних о северных странах, М., 1961, стр. 151.

²⁹ См. также: И. М. Дьяконов, История Мидии, М.—Л., 1956, стр. 378.

³⁰ Исх., 28—29.

дашней мировой истории³¹, Геродот одновременно не проходил мимо и всего того, что могло поразить и удивить греков³², 2) характером источников Геродота—сведения о скифских жрецах-гадателях он явно получил из вторых или третьих рук—от эллинизированных скифов или ольвийских греков—и в таком случае они, конечно, не могли быть полными.

Например, Геродот знает, что царь преследует гадателей за ряд провинностей, но сам называет только одну—ложное обвинение. Очевидно, остальные ему попросту не были известны.

Правильно понять и истолковать сведения Геродота о скифском жречестве, исходя только из его рассказа, невозможно. Для этого содержащейся в нем информации явно недостаточно, и к тому же нет уверенности в ее адекватной передаче. Не вполне понятны сложные и запутанные взаимоотношения царя и гадателей, пользовавшихся, как мы помним, большим престижем и влиянием в обществе. Сведения Геродота нуждаются в интерпретации, и единственный путь здесь—привлечение сравнительного материала.

Сущность явления, отраженного в сообщении Геродота о гадателях, с помощью которых царь уничтожает злоумышленников против своей персоны, видимо, позволяет понять обширный этнографический и исторический материал, относящийся к обществам, находившимся на различных этапах разложения первобытнообщинных отношений, а иногда и на раннеклассовой ступени развития. В таких обществах принудительная власть царей и всякого рода предводителей окончательно еще не сложилась, всегда ограничена традиционными нормами и правилами, общественным мнением, все еще действенными в обществе кровнородственными связями, родоплеменными структурами, отсутствием развитого аппарата принуждения и т. д. Поэтому цари и вожди в них нередко прибегают к услугам жречества как выразителя «божественной воли» не только для укрепления своего авторитета, но и для простого устранения неугодных и опасных для них лиц. Приведем несколько примеров, намеренно взятых из территориально и хронологически весьма удаленных друг от друга обществ, для того, чтобы подчеркнуть, если не универсальность, то широкую распространенность этого явления.

Уже в Меланезии появились профессиональные специалисты в области культа, и они повсюду были тесно связаны со светскими вождями. На Тробрианских островах единственный способ, которым вождь мог наказать смертью рядовых общинников,—был вызов сверхъестественных сил с помощью специалистов по магии, своеобразных колдунов-палачей. Угрозы этого обычно бывало достаточно, чтобы удерживать людей в повиновении³³. На Фиджи были известны наследственные колдуны-жрецы «мбете», состоявшие при вождях и сообщавшие населению волю богов. Свой огромный авторитет мбете использовали для подчинения населения вождям³⁴.

В более развитой в целом Полинезии жрецы составляли нечто вроде особой касты и при этом выступали обычно как исполнители воли вождей, с которыми они иногда к тому же были связаны узами кровного родства. Они ведали выбором лиц для человеческих жертвоприношений, и это в известной мере служило орудием террора, потому что выбор нередко падал на лиц, совершивших проступки против вождей или жрецов, или чем-либо опасных в их глазах³⁵. Однако известны и конфликты

³¹ М. И. Ростовцев, *Скифия и Боспор*, стр. 85.

³² С. Я. Лурье, *Геродот*, М.—Л., 1947, стр. 130; А. И. Доватур, *Повествовательный и научный стиль Геродота*, Л., 1957, стр. 82.

³³ B. Malinowsky, *Argonauts of the Western Pacific*, London, 1922, стр. 62—65.

³⁴ «Народы Австралии и Океании», стр. 461—462.

³⁵ Там же, стр. 624, 632; W. Y. Thomson, *Te Pito Te Henua, or Easter Island*. «United States National Museum, Annual Report», 1889, p. 473; A. Métraux, *Ethnology of Easter Island*, «B. P. Bishop Museum, Bulletin», № 160, Honolulu, 1940, p. 329; M. D. Sahlins, *Social stratification in Polynesia*, Seattle, 1958, p. 20, 40, 53, 58.

между вождями и жреческим сословием, и некоторые жрецы оспаривали у вождей власть.

У германцев времен Тацита авторитет жрецов, которые помимо управления культа сосредоточили в своих руках судебные функции, был даже выше, чем авторитет вождей и военных предводителей³⁶, и опять же мы видим их действующими в согласии друг с другом. Тацит (Герм., 7) прямо пишет, что «ни карать смертью, ни налагать оковы, ни даже подвергать бичеванию не дозволено никому, кроме жрецов, да и они делают это как бы не в наказание и не по распоряжению вождя, а якобы по повелению бога». Примечательно, что сам Тацит, со свойственной ему пронизательностью, убежден в обратном, а именно, что жрецы у германцев на самом деле выносили смертный приговор именно по распоряжению вождей.

У кельтов власть жречества — друидов, в основном выходцев из аристократической среды, была особенно велика и в некоторых отношениях превосходила власть светской аристократии. И здесь в руках жречества находился суд и выбор лиц для принесения в жертву богам, причем Цезарь сообщал (*de bel. Gall.*, VI, 16), что друиды «прибегают к принесению в жертву даже невиновных».

У древних хунну были влиятельные шаманы, подобно скифским гадателям, использовавшие свое влияние для расправы с неудобными личностями³⁷.

У баганда в Африке жрецы, действовавшие по прямым указаниям царя, выбирали жертвы для приношения богам таким образом, что выбор падал на лиц, опасных для трона. Внешне все прикрывалось волей богов, сообщаемой через жрецов и оракулов, иногда на специальных ордалиях, организованных для расследования трудного дела³⁸.

На наш взгляд, ближайшей аналогией к рассказу Геродота о скифских гадателях является описание роли жречества у южноафриканских скотоводов — банту. У них обычная судебная процедура не распространялась на людей, обвиненных в колдовстве. «Вынюханные» жрецами в присутствии вождя и народа, они подвергались немедленному наказанию. Если богатство или влияние человека вызывали опасение у вождя, он при удобном поводе, например, болезни или смерти кого-нибудь из членов своей семьи, заставлял жрецов «вынюхать» этого человека, то есть обвинить его в колдовстве против царского дома. После этого судьба несчастного была решена³⁹.

Это «вынюхивание» у нгуни и других южных банту чрезвычайно похоже на рассказ Геродота даже в отдельных деталях с той лишь разницей, что Геродот излагал, так сказать, официальную скифскую версию, не вскрывая внутренних побудительных мотивов действий скифского царя и жрецов-гадателей, да и не понимая их.

Однако он все же отмечал (IV, 68) тот примечательный факт, что за успешное обвинение гадатели получали в награду имущество казенного. Принцип материальной заинтересованности здесь был, таким образом, налицо. Поэтому в свете тех этнографических аналогий, которые мы уже приводили и число которых при желании можно легко умножить, едва ли будет слишком неправдоподобным предположение, что и скифские цари также использовали жречество не только для идеологического освящения своей власти, но и для ее укрепления.

³⁶ Более чем два с половиной века спустя Аммиан Марцеллин (XXVIII, 14) сообщал про германское племя бургунов, что верховный жрец у них несменяемый и не несет ответственности за свои поступки, в то время как король за военные и хозяйственные неудачи может быть смещен.

³⁷ В. С. Таскин, Материалы по истории сюнну, вып. 2, М., 1973, стр. 120.

³⁸ Б. И. Шаревская, Старые и новые религии Тропической и Южной Африки, М., 1964, стр. 125—126.

³⁹ J. Schapera, Government and politics in tribal societies, London, 1956, p. 103, 111.

В рассказе Геродота имеется также намек на какой-то конфликт между царем и жрецами-гадателями, однако повествование его в этом месте слишком туманно, чтобы можно было пытаться истолковать его каким-либо однозначным образом. Можно только делать догадки.

В этой связи особый интерес приобретает фигура скифского царевича Анахарсиса, на протяжении многих веков занимавшая воображение греков. Наиболее подробный рассказ о нем содержится опять-таки у Геродота (IV, 76). Анахарсис, возвращаясь на родину после своего путешествия в Элладу, обещал устроить празднество в честь почитавшейся в городе Кизике богини Кибелы, что он и сделал в Гилее, неподалеку от Ольвии. «Кто-то из скифов, подметив действия Анахарсиса, донес об этом царю Савлию; последний, прибыв туда лично и увидев, что Анахарсис совершает это празднество, убил его стрелой из лука. И теперь, если спросить об Анахарсисе, скифы говорят, что не знают его, и это потому, что он путешествовал в Элладу и принял чужеземные обычаи».

В более поздней греческой литературе биография Анахарсиса обросла явно вымышленными подробностями⁴⁰. Идеализированный образ Анахарсиса, продукта свободных и естественных условий варварской жизни, стали противопоставлять греческой утонченности и испорченности, превосходящая тем самым Руссо и его единомышленников в XVIII в., когда, кстати, образ скифского царевича вновь приобрел популярность. Греки объявили Анахарсиса одним из Семи мудрецов, изобретателем трута, гончарного круга и якоря. Все же нет оснований вслед за А. И. Доватуром⁴¹ считать, что эти предания возникли на греческой почве.

Во-первых, рассказ Геродота позволяет довольно точно установить время жизни и смерти царевича. Анахарсис был родным братом своего убийцы — царя Савлия и дядей его сына и будущего царя Иданфирса — героя войны против Дария. Поскольку поход Дария против скифов датируется примерно 514 г. до н. э., убийство Анахарсиса надо относить ко второй половине VI в. до н. э. Во-вторых, данное место из труда Геродота является одним из немногих, в котором названо имя информатора. Это — Тимн, доверенное лицо (*ἐπίτροπος*) скифского царя в Ольвии, лицо, которое по своему положению и связям не могло не располагать надежными сведениями о скифах и их царском доме.

Но если Анахарсис — лицо не вымышленное, а реально существовавшее, то позволительно обратить внимание на иную традицию, восходящую не к Геродоту, а, возможно, непосредственно к ионийским логографам. Аристотель (*Eth. Nic.*, VII, 7, 6,) свидетельствует, что «женская болезнь», в которой мы видим одно из проявлений энарейского комплекса, была распространена среди представителей скифского царского дома. Но наиболее интересно сообщение Климента Александрийского (*Protreph.*, II, 24), который утверждает, что скифский царь застрелил Анахарсиса «как человека, который сам сделался женоподобным в Элладе и стал учителем женской болезни для прочих скифов».

Климент Александрийский, конечно, автор очень поздний. От предполагаемого времени смерти Анахарсиса этого христианского писателя отделяло не менее 700 лет. Но, по-видимому, он был знаком с ионийской традицией — непосредственно, или, скорее, из вторых рук — через Аполлодора⁴².

Итак, тесная связь Анахарсиса со скифским жречеством, особенно энареями, очень вероятна. Это заставляет задуматься о причинах конфликта между Анахарсисом и его братом — скифским царем.

Л. А. Ельницкий, впервые обративший внимание на связь Анахарсиса со скифским жречеством, полагает, что его смерть, а также казнь

⁴⁰ М. И. Ростовцев, *Скифия и Боспор*, стр. 90, 95—96; И. В. Кукулина, *Анахарсис*, «Вестник древней истории», 1971, № 3.

⁴¹ А. И. Доватур, *Указ. раб.*, стр. 80.

⁴² L. Pearson, *Apollonius of Rhodes and the old geographers*, «American Journal of Philology», vol. LIX, 1938, p. 443—459; его же, *Early Ionian historians*, Oxford, 1939, p. 9—11.

осужденных на смерть гадателей, является ничем иным, как культовым актом, своего рода ритуальным убийством⁴³. Такое предположение кажется нам слишком произвольным и не находящим подтверждения в источниках. По мнению Б. Н. Гракова, рассказ об Анахарсисе отражает борьбу между различными группировками скифской знати: противниками греческой культуры, и теми, кто в какой-то мере успел подвергнуться греческому влиянию и стоял за сближение с греками⁴⁴.

Вполне можно согласиться с тем, что рассказ Геродота содержит зашифрованный намек на какие-то противоречия среди господствующего слоя скифского общества. Ведь в сущности поклонение Кибеле, за которое пострадал Анахарсис, не было чисто греческим культом. Греки заимствовали его на Переднем Востоке. Но, как мы стремились показать, он отнюдь не был чужд и самим скифам. Возникает противоречие. Анахарсис, по Геродоту, был убит за принятие чужеземных обычаев, в то время как на самом деле эти обычаи были хорошо знакомы и имели глубокие корни на скифской почве. А по Клименту Александрийскому, он был убит за пропаганду энарейства, которое уж никак нельзя назвать чуждым скифам. Не скрывается ли за туманными и путанными известиями греческих авторов какой-то конфликт между жречеством и носителями светской власти в скифском обществе?

Конфликты между жречеством и носителями светской власти на заключительных этапах классообразования и в раннеклассовых обществах зафиксированы и этнографией и историей. Мы уже упоминали о полинезийцах. В Иране маги на время захватили власть после смерти Ксеркса⁴⁵. В древней Индии также происходила борьба между брахманами и кшатриями за руководящее положение в обществе⁴⁶. Знаменитый шаман Кокочу посмел бросить вызов самому Чингиз-хану и был за это убит⁴⁷.

В основе конфликта лежит обычно борьба за власть и влияние между различными группировками внутри господствующего слоя. Может быть, нечто подобное имело место и у скифов. Геродот же излагал официальную точку зрения, которую предложил ему Тимн — доверенное лицо скифского царя. В основу официальной мотивировки убийства Анахарсиса, естественно, должны были быть положены те поступки царевича, действительные или мнимые, которые вызвали бы наибольшее осуждение в скифском обществе, — а именно, его якобы имевшее место отступничество от родных богов и обычаев.

Итак, первый засвидетельствованный в источниках конфликт между царской властью и жречеством у скифов относится к началу второй половины VI в. до н. э. Около ста лет спустя, ко времени Геродота, он еще не был изжит полностью. Но перевес укрепляющейся царской власти над жречеством был уже бесспорным. Цари еще не могли полностью отказаться от помощи жрецов-гадателей при отправлении карательной функции, но не намерены были терпеть их своеволие⁴⁸ и тем более делить с ними власть.

SCYTHIAN PRIESTHOOD

The author comes to the conclusion that in Scythian society at the time of Herodotus existed a segregate ecclesiastical stratum which may, in his opinion, be regarded as a priesthood. Despite some possible conflict, the Scythian priesthood, in the person of the fortune-tellers, helped to consolidate the power of the kings.

Problems concerning the origin of the «Enarean complex» and its concrete features are also dealt with in the article.

⁴³ Л. А. Ельницкий, Некоторые проблемы истории скифской культуры (О книге Б. Н. Гракова, «Скифы», Київ, 1947), «Вестник древней истории», 1948, № 2, стр. 98.

⁴⁴ Б. Н. Граков, Скифы, стр. 30.

⁴⁵ М. М. Дьяконов, Очерки истории древнего Ирана, М., 1961, стр. 80—91.

⁴⁶ Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, М., 1969, стр. 169; G. Dumézil, Jupiter, Mars, Quirinus, p. 43.

⁴⁷ С. А. Козин, Сокровенное сказание, М.—Л., 1941, стр. 176—179; Рашид-ад-Дин, Сборник летописей, т. I, кн. I, М.—Л., 1952, стр. 167—168.

⁴⁸ Ср. Нег., IV, 67 о том, что гадатели иногда оправдывали обвиняемых в клятвопреступлении.

П. И. Пучков

О СООТНОШЕНИИ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ И ЭТНИЧЕСКОЙ ОБЩНОСТЕЙ

Совокупность живущих в мире людей группируется в социальные объединения разного характера. Одни из этих объединений скреплены государственно-политическими связями, другие — классовыми, третьи — этническими, четвертые — религиозными и т. д. Образующие под действием этих связей общности людей (государственные, классовые, этнические, религиозные и др.), хотя и существуют одновременно, в большинстве случаев взаимно не совместимы, и их границы пересекаются.

Различные типы социальных общностей изучаются разными общественными науками: историей, социологией, этнографией, религиоведением и т. д. Вместе с тем при некоторых исследованиях возникает вопрос о том, как эти типы социальных общностей соотносятся между собой.

В настоящей статье мы остановимся на проблеме соотношения лишь одной пары социальных общностей людей — общности этнической и общности религиозной. Выяснение этого вопроса важно, в частности, в связи с тем, что в различных официальных публикациях (материалов переписей и др.) и в ряде научных работ, которыми пользуются этнографы, этническая общность нередко смешивается с религиозной общностью, а подчас и подменяется ею. На деле же это два самостоятельных вида социальной общности со своей качественной определенностью, своей спецификой. Правда, таксономически два этих вида социальной общности людей неравноценны. Ниже мы увидим, что этническая общность — явление очень сложное, которое можно определить лишь по совокупности признаков. Конфессиональная же общность имеет менее сложную внутреннюю структуру и вполне определяется по одному признаку.

Вопрос о соотношении религиозной и этнической общности пока еще очень мало разработан. Хотя мнение о недопустимости смешения этнической и религиозной принадлежности высказывалось в нашей литературе неоднократно, на научную основу эта проблема была фактически впервые поставлена лишь в книге В. И. Козлова «Динамика численности народов», вышедшей в 1969 г.¹ Определенное внимание некоторым аспектам указанной проблемы уделяется и в недавно вышедшей книге Ю. В. Бромлей «Этнос и этнография»². За рубежом к теме соотношения этноса и религии этнографы и религиоведы почти не обращались. Одно из немногих исключений составляет работа Рихарда Вайса, в которой он пытается выяснить соотношение языковых, конфессиональных и культурных границ в Швейцарии³.

¹ В. И. Козлов, Динамика численности народов, М., 1969, стр. 50, 53—56.

² Ю. В. Бромлей, Этнос и этнография, М., 1973, стр. 31, 59, 62—63, 66, 75, 106, 108 и др.

³ R. Weiss, Sprachgrenzen und Konfessionsgrenzen als Kulturgrenzen, «Laos», t. I, 1951, p. 96—110.

Естественно, что прежде чем приступить к рассмотрению этой проблемы, нужно выяснить, что вкладывается в понятия этническая и религиозная общности. В последние годы в нашей литературе появилось немало работ, в которых даются определения терминов «этническая общность», «этнос»⁴. В этих работах было высказано несколько существенно различающихся между собой точек зрения. Однако выявился и ряд моментов, с которыми согласились большинство или значительная часть участников дискуссии. Так как в этой статье нам придется весьма часто оперировать термином «этническая общность», а ученые все еще не пришли к единому мнению относительно сущности этого феномена, мы постараемся здесь охарактеризовать его, учитывая наиболее интересные, на наш взгляд, соображения, высказывавшиеся в процессе упомянутой выше дискуссии. Итак, этническая общность — это особый вид социальной общности людей. Она складывается на определенной территории в процессе более или менее стабильных социально-экономических, культурных и языковых контактов. Ее существование поддерживается сочетанием таких факторов, как государственные и хозяйственно-территориальные связи, близость языка и ряда культурно-бытовых особенностей (в отдельных случаях — и единство религии), представление о якобы существующем общем происхождении, преобладающая практика внутригрупповых браков, общее этническое самосознание и общее самоназвание. Здесь же необходимо отметить, что для этнических общностей весьма характерна иерархичность. Наряду с основными этническими подразделениями (народами или этносами) существуют микроэтнические образования (этнографические или, по другой терминологии, этнические группы) и макроэтнические образования (этнолингвистические общности)⁵.

В отличие от понятия «этническая общность» содержание термина «религиозная общность» намного проще. Хотя, насколько нам известно, попыток дать какое-то определение этого термина пока не делалось, никто, наверно, не будет возражать против того, что под религиозной (или конфессиональной) общностью следует понимать особый тип социальной общности людей, либо исповедующих какую-нибудь одну религию, либо придерживающихся какого-нибудь одного ее направления, течения, секты. Предлагаемое определение ясно свидетельствует о том, что религиозная общность, как и общность этническая, иерархична. Приведем конкретный пример: если мы возьмем христианскую религию, то здесь определенную религиозную общность образуют прежде всего последователи этой религии во всей своей совокупности. Во-вторых, отдельными религиозными общностями можно считать сторонников различных направлений христианства: православных, католиков, протестантов, членов нехалкидонских групп. В-третьих, религиозными общностями более низкого таксономического порядка будут приверженцы различных течений внутри протестантизма: англикане, лютеране, кальвинисты и др. В-четвертых, на еще более низком таксономическом уровне стоят, например, религиозные общности, образуемые адептами разных вариантов кальвинизма: реформатства, пресвитерианства, конгрегационализма и т. д. Следует особо подчеркнуть, что общности всех этих таксономических порядков существуют не только в уме исследователя. Они реально осознаются конституирующими их членами.

⁴ В частности, немало статей, где в той или иной мере затрагивался вопрос о сущности этнической общности и ее разных типах, было опубликовано в «Советской этнографии», «Вопросах истории», «Вопросах философии». Эта же тема подробно исследовалась в упомянутых книгах Ю. В. Бромлей и В. И. Козлова, а также в книге Н. Н. Чебоксарова и И. А. Чебоксаровой «Народы, расы, культуры», М., 1971.

⁵ Ю. В. Бромлей, Указ. раб., стр. 125—126; Н. Н. Чебоксаров, Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых, «Сов. этнография», 1967, № 4, стр. 95—96.

Религиозная общность в этом отношении, как и во многих других, заметно отличается от общности этнической. Правда, иерархичность, как отмечалось выше, свойственна и этнической общности, однако характер ее проявления несколько иной. Для верующих характерна в большинстве случаев многоступенчатость религиозного самосознания. Любой конгрегационалист прекрасно осознает, что он является одновременно и кальвинистом, и протестантом, и христианином. Причем нередко ему трудно даже ответить, кто же он в первую очередь — христианин, протестант, кальвинист или конгрегационалист⁶. Исмаилит обычно знает, что он, кроме того, является шиитом и мусульманином. Каждый вишнуит отождествляет себя и с индуистской религиозной общностью в целом. Что же касается иерархичности этнической, то она осознаваема в гораздо меньшей степени. Особенно это относится к макроэтническим образованиям. Далеко не все лица, принадлежащие к макроэтнической общности, например к славянам, четко осознают свою связь с соответствующим образованием. Да если они и знают о своей макроэтнической принадлежности, то прежде всего все-таки считают себя членами основного этнического подразделения: русскими, поляками, болгарами и т. д. Что же касается микроэтнических образований, то там, где они имеются, двойственность этнического самосознания выражена более четко⁷. Но, во-первых, микроэтнические единицы встречаются далеко не повсеместно, во-вторых, там, где наряду с основным этническим подразделением существуют микроэтнические единицы, конкретный индивид признает себя в первую очередь принадлежащим либо к основному этносу, либо к микроэтнической единице (при сильном ее обособлении от основного этноса). Кстати, в последнем случае среди исследователей обычно возникают споры, считать ли эту этническую общность микроэтническим образованием или этносом. Двойственное этническое самосознание в ярко выраженном виде встречается не так часто.

Имеется и ряд других черт, свойственных и этнической, и конфессиональной общности. Но опять-таки проявляются эти черты в каждой из них несколько по-разному. При определении этнической общности мы отмечали, что для нее характерно преимущественное заключение браков внутри себя. Смешанные браки заключаются, как правило, значительно реже. Наблюдающееся же в определенных ситуациях учащенное заключение смешанных браков обычно ведет к прорыву границ этнической общности, которая начинает постепенно терять свою качественную определенность⁸.

В конфессиональных общностях в еще большей степени, чем в этнических, заключаются преимущественно внутригрупповые браки. Стремление к заключению браков внутри своей общности наблюдается во всех конфессиях, хотя и в разной степени. Ряд религий резко отрицательно относится к брачным связям с инаковерующими. В частности, не одобряет браков с иноверцами католицизм, порицает их и иудаизм. Индуизм же не допускает браков не только с последователями других религий, но и

⁶ В связи с объединительными тенденциями, наметившимися в последнее время в христианском мире, верующий, придерживающийся какой-либо формы христианства, на поставленный таким образом вопрос ответит скорее всего, что он в первую очередь христианин. Однако так было далеко не всегда. Да и сейчас многие из сектантов, возможно, поставят на первое место принадлежность к своей секте.

⁷ Двойственным этническим самосознанием мы здесь условно обозначаем сознание принадлежности к двум этническим общностям разного таксономического порядка, одна из которых является частью другой. Более же принято употребление этого термина в несколько другом значении: двойственное этническое самосознание чаще всего понимается как сознание этнической принадлежности к двум этническим общностям одного таксономического порядка. (например, к народу отца и народу матери при смешанном браке, к ассимилирующему и ассимилируемому этносам при незавершенном процессе ассимиляции).

⁸ См. Ю. В. Бромлей, *Этнос и эндогамия*, «Сов. этнография», 1969, № 6, стр. 86—87.

с членами других каст внутри своей религии. Православие формально разрешает браки с представителями других христианских исповеданий, однако относится к ним не очень одобрительно. Ислам дозволяет мужчинам-мусульманам брать в жены представительниц других монотеистических религий, хотя с одобрением относится опять-таки лишь к внутриконфессиональным бракам. Либеральнее относятся к межконфессиональным бракам основные течения протестантизма, а также буддизм и другие восточные религии. Все же и эти конфессии считают предпочтительными брачные связи между единоверцами.

Выше мы отмечали, что межэтнические браки означают в какой-то мере отход от своего этноса. В религиозной же сфере смешанные браки часто приводят к еще более радикальным последствиям. Так как многие конфессии отрицательно или во всяком случае неодобрительно относятся к брачным связям с инаковерующими, то нередко вступающий в такой брак бывает вынужден порвать со своей старой верой и перейти в веру супруга. Налицо интересный случай смены религиозной принадлежности и соответственно религиозного самосознания, на котором мы остановимся подробнее.

Прежде всего отметим, что возможность произвольной смены самосознания резко отличает религиозную общность от общности этнической. Как известно, в этнической сфере случаи перехода в новое этническое качество весьма редки. Кроме того, этот переход совершается всегда медленно, постепенно. Но и после того как такой переход произойдет, самосознание сменившего свою этническую принадлежность будет на протяжении всей жизни нечетким, расплывчатым. Бывают, конечно, случаи, когда человек по политическим или каким-то другим соображениям начинает выдавать себя за представителя не своего, а иного этноса. Однако понятно, что такая лжетрансформация этнической принадлежности является чисто декларативной, камуфляжной и не вносит каких-либо изменений в истинное, внутреннее этническое самосознание. Изменения в политической обстановке в таких случаях нередко приводят к быстрому «возвращению» старого этнического самосознания⁹. В религиозной же сфере подобные процессы происходят совсем по-иному. Правда, и здесь истинное обращение в новую веру должно занять какое-то время, но уже сам факт смены религии, освящаемый специальным ритуалом, становится важной психологической вехой в жизни верующего. Даже когда смена религиозной принадлежности вызвана какими-то конъюнктурными соображениями (а такое иногда бывает), этот вынужденный, а то и принудительный переход в новую конфессию часто сопровождается и фактическим разрывом со старой верой. Это обусловливается, на наш взгляд, тем, что даже чисто формальная измена своей вере считается почти во всех конфессиях самым тяжким, неискупимым грехом и верующему волей-неволей приходится уповать лишь на милость своего нового бога (или богов). Иногда бывают исключения из этого правила, но они в общем весьма редки. Это случаи, когда верующие под давлением обстоятельств формально меняют исповедание и выполняют для вида все предписания новой религии, но в действительности остаются преданными своей старой вере и тайно выполняют все требуемые ею обряды, стараясь замолить свой «грех». Естественно, что при первой же возможности они возвращаются в лоно старой конфессии. Интересно отметить, что имеются вероисповедания, которые предусматривают допустимость выдачи себя за представителя иной (разумеется, господствующей) конфессии. Шиитам, например, согласно установлению «такыйя», разрешается, если того потребуют обстоятельства, скрывать свою веру и не выпол-

⁹ В качестве примера можно привести канадских меннонитов, которые в зависимости от политической ситуации называли себя то немцами, то голландцами.

нять предписаний культа¹⁰. Хлыстам в условиях царской России дозволялось посещать православные церкви¹¹. Для подобных вероисповеданий основное значение имеет лишь глубина внутренней религиозной убежденности человека.

При сравнении этнической и религиозной общностей интересно проследить также, характерна ли для конфессий общность языка и культуры — черта, столь свойственная этносам. Вначале рассмотрим, как обстоит дело с языком. Факты свидетельствуют, что у большинства крупных конфессиональных общностей, особенно общностей, объединяемых вокруг мировых религий и их основных направлений, никакого единого языка нет. Например, христиане говорят на сотнях разных языков; многоязычны и православные, католики, протестанты (а также последователи всех крупнейших протестантских течений). Такое же положение наблюдается у мусульман (а также у приверженцев отдельных направлений ислама: суннизма, шиизма, хариджизма), у иудеев, индуистов, буддистов (а также у представителей отдельных направлений буддизма: хинаяны, махаяны, ламаизма) и т. д. Одноязычны лишь последователи племенных культов и приверженцы небольшого числа так называемых национальных религий (например, синтоизма). Правда, в некоторых конфессиях (например, в католицизме) имеется единый ритуальный язык, однако ясно, что язык ритуала (часто, кстати, непонятный для большинства верующих) — это совсем не то, что живой язык внутри конкретной религиозной общности.

В отличие от языка какими-то общими чертами культуры почти любая конфессиональная общность обладает. Это связано с тем, что религия оказывает заметное влияние на ряд сторон культуры и быта, и у людей, придерживающихся одной веры, возникают некоторые общие культурно-бытовые особенности. Однако это лишь отдельные черты, а не культура в целом. Нередко важнейшие элементы материальной и даже духовной культуры (кроме, конечно, религии) у этносов, исповедующих одну и ту же религию, совершенно различны. Возьмем для примера католиков из Италии, Ливана и с Филиппин. Что общего в их культуре? Очень мало. А культурно-бытовые особенности иудеиста из США резко отличаются от особенностей так называемого «черного еврея» из Индии. Мало сходств и в культуре мусульманина с Аравийского полуострова и приверженца ислама с Явы. В целом общих особенностей культуры и быта у большинства более или менее крупных конфессиональных общностей (а именно к ним относится подавляющая часть верующего населения Земли) несравненно меньше, чем у этнических общностей. По-иному обстоит дело в тех сравнительно редких случаях, когда религия распространена лишь среди одного народа. Здесь конфессиональная общность будет обладать теми же общими культурно-бытовыми особенностями, что и соответствующая ей этническая общность. Еще большим культурным единством обладают некоторые сравнительно узкие конфессиональные группы. Например, специфика культурно-бытового уклада характерна для отдельных старообрядческих групп нашей страны, для ряда сравнительно малочисленных сект (например, для некоторых групп меннонитов США¹²), для сикхов и т. д.

Из характеристики особенностей этнической общности (стр. 52) явствует, что как для формирования, так и для поддержания этноса немалое значение имеют территориальная общность, территориальные связи. Характерна ли подобная особенность также и для конфессионального

¹⁰ А. Массэ, Ислам, М., 1963, стр. 141—142; Л. И. Климович, Ислам, М., 1965, стр. 117.

¹¹ И. Малахова, Духовные христиане, М., 1970, стр. 12; Ф. Федоренко, Секты, их вера и дела, М., 1965, стр. 49.

¹² Культурная специфика меннонитов в США ярко описана в романе Харпера Ли «Убить пересмешника», М., 1964, стр. 202—203.

объединения? Судя по всему, это свойство приложимо к религиозным общностям лишь отчасти. Естественно, что каждая новая конфессиональная общность возникает на первых порах на какой-то ограниченной территории. Однако затем возникшая религия нередко пересекает границы этой территории и распространяется далеко за ее пределы, причем распространение это нередко носит дисперсный характер. Здесь следует, очевидно, обратить внимание на тот факт, что механизм роста религиозной общности коренным образом отличается от механизма расширения рамок этноса. Религию можно проповедовать¹³, этнические же свойства проповедовать нельзя!¹⁴ Иногда бывает достаточно одного талантливого миссионера, чтобы обратить тысячи людей в новую веру (конечно, при наличии благоприятных политических и общественных условий). Единичный же представитель какого-нибудь народа никогда не сможет «обратить» в свой этнос большую группу людей. Расширение границ этноса идет либо путем освоения им новых земель, либо путем ассимиляции каких-то других этнических общностей. При этом в первой ситуации стойкое сохранение новой территории за этносом возможно лишь в том случае, когда осваиваемый регион смежен со старой этнической территорией, что позволяет поддерживать регулярные связи между разными частями этноса. Если же новый район расселения находится в отрыве от старого, то обосновавшаяся в нем часть народа будет иметь тенденцию к обособлению от основного этнического массива и постепенному превращению в новый этнос или же (если она невелика) к растворению в окружающей более крупной этнической общности. Второй же путь расширения этнической территории — ассимиляция каких-то инородных этнических общностей — наблюдается обычно лишь в тех случаях, когда ассимилирующая группа значительно больше ассимилируемой. Истории известны, правда, случаи ассимиляции менее крупными группами более крупных, но такие случаи, во-первых, относительно редки, во-вторых, все же предполагают наличие сравнительно крупной по численности ассимилирующей общности. В этой же связи нужно сказать о большей устойчивости к ассимиляции религиозной общности по сравнению с общностью этнической. Религия представляет собой одну из самых консервативных форм общественного сознания. Малая религиозная группа порой сохраняется в течение столетий и даже тысячелетий в инородном конфессиональном массиве, который может превосходить ее в десятки раз по численности. Напомним о длительном существовании среди мусульманского большинства зороастрийцев-гебров в Иране (причем и зороастрийцы, и окружающие их мусульмане считают себя персами) и мандейцев в Ираке (при этом как мандейцы, так и мусульмане, среди которых они живут, по языку и культуре арабы). В течение многих столетий живет в окружении католического большинства маленькая группа вальденсов в Италии (и те, и другие итальянцы). При желании можно было бы привести еще много других примеров.

Таким образом, мы могли убедиться, что большинство важнейших признаков и свойств этноса неприменимо или применимо лишь частично к конфессиональной общности. У последней же в свою очередь имеется ряд специфических свойств, которые не характерны или мало характерны для этнической общности. Из этого следует, что всякие попытки сближать, а тем более подменять эти два вида социальных общностей людей совершенно беспочвенны.

¹³ Прозелизм характерен прежде всего для мировых религий (христианства, ислама, буддизма). Однако миссионерская работа проводится (в ограниченных масштабах) и некоторыми, так называемыми национальными религиями (например, синтоизм в свое время насаждался в Корее и ряде других стран).

¹⁴ Правда, отдельные компоненты этноса (различные элементы материальной и духовной культуры) можно распространить и за пределы своего народа, но это, конечно, не означает еще привития всего комплекса этнических свойств.

С целью дополнительного подтверждения этого положения сопоставим некоторые из конкретных этносов и религиозных общностей. Из приводимого сопоставления можно будет увидеть, что очень многие этносы поликонфессиональны, а большинство более или менее крупных религиозных общностей в свою очередь «полиэтничны», т. е. включают в свой состав представителей различных народов.

Начнем с Европы. Прежде всего отметим, что поликонфессионально большинство крупных европейских народов. Верующие немцы ФРГ делятся примерно пополам на протестантов и католиков, причем среди протестантов преобладают лютеране, но немало и реформатов. Среди голландцев примерно половина — реформаты, другая половина — католики. В Швейцарии этнические и конфессиональные границы совершенно не совпадают. Среди крупнейшей этно-языковой общности — германо-швейцарцев — много как реформатов, так и католиков. То же можно сказать и о франко-швейцарцах. Большая часть англичан — англикане. Однако многие англичане — католики или методисты, имеются среди них и адепты различных протестантских сект. Более половины шотландцев — протестанты-пресвитериане, но много в Шотландии и католиков. Основная часть верующих венгров — католики, одна четверть — протестанты (главным образом реформаты). Большинство верующих албанцев — мусульмане, но немало также албанцев — православных и католиков. Неоднородны по конфессиональной структуре также верующие австрийцы (преимущественно католики, но есть и лютеране), чехи (большая часть — католики, меньшая — последователи Чехословацкой гуситской церкви и протестанты различного толка), словаки (преобладают католики, но немало и лютеран), болгары (основная масса — православные, однако имеются и мусульмане), французы (большинство — католики, меньшинство — реформаты) и ряд других европейских народов. В общем строго моноконфессиональных народов в Европе почти нет.

Близкую картину мы наблюдаем и в других частях света. В Азии среди курдов имеются и сунниты, и шииты, и йезиды. В числе арабов Ливана можно встретить мусульман — суннитов, шиитов и друзов, христиан — маронитов, православных, греко-католиков и т. д. Поликонфессиональны многие народы Южной Азии. Пенджабцы, в частности, распадается на три конфессиональные группы — мусульман, индустов и сикхов, бенгальцы подразделяются на мусульман и индуистов, малаяли — на индуистов, мусульман и несколько групп христиан (халдо-католиков, якобитов, сиро-католиков, несториан). В Индокитае, наряду с основной массой бирманцев-буддистов, можно встретить заметную группу бирманцев-мусульман. Поликонфессиональными являются также многие другие народы Азии, в том числе и такие крупные, как вьетнамцы (буддизм, конфуцианство и др.), китайцы (конфуцианство, буддизм, даосизм), корейцы (корейские традиционные верования, буддизм и др.), японцы (синтоизм, буддизм)¹⁵.

В Африке относительной религиозной целостностью отличаются только народы северной части континента. Однако и здесь крупнейший североафриканский народ, египтяне, подразделяется на две основные конфессиональные группы: мусульмане-сунниты и христиане-монофизиты (копты). Что же касается населения Африки к югу от Сахары, то здесь моноконфессиональность можно проследить (да и то теперь, в связи с христианизацией, не всегда) только на племенном уровне. Но в современной Африке во многих случаях уже не племена являются основными этническими подразделениями, а сравнительно крупные этнические

¹⁵ П. И. Пучков, Религия в современном мире, в кн. «Настольная книга атеиста», под общей ред. акад. С. Д. Сказкина, изд. 2-е, М., 1971, стр. 74—78, 81—83, 100—101, 103—106, 108—109, 111—113.

общности¹⁶. Однако религиозное сознание, как правило, несколько запаздывает в своей динамике по сравнению с этническим сознанием, и поэтому на Африканском континенте нередко можно видеть, что отдельные компоненты формирующейся крупной этнической общности продолжают исповедовать различные племенные религии. Лишь в тех случаях, когда процесс классообразования начался сравнительно давно и привел к образованию раннеклассовых государств, мы наблюдаем у соответствующих этносов более или менее широкие по охвату верующих государственные религии¹⁷.

Религиозная структура Африки еще более усложнилась в связи с активной миссионерской деятельностью, приведшей к обращению значительной части африканского населения в христианство. Особенно высок процент христиан в таких странах, как Экваториальная Гвинея (81%), Южно-Африканская Республика (73%), Лесото (73%), Уганда (67%), Эфиопия (66%)¹⁸, Бурунди (65%), Габон (65%), Свазиленд (62%), Ангола (58%), Кения (58%), Намибия (54%), Заир (51%), Конго (50%), Малави (50%)¹⁹. Однако само христианство появилось в Африке отнюдь не в единой форме. На континенте развернули бурную прозелитическую работу многие христианские церкви и секты, зачастую сильно различающиеся между собой по догматике и культу. Вследствие этого очень многие африканские этносы довольно сложны в конфессиональном отношении.

Чрезвычайная пестрота религиозной структуры характерна и для многих этносов Нового и Новейшего Света. Так, американцы США, бесспорно, являясь самым сложным в конфессиональном отношении народом мира. Большая часть американцев исповедует десятки разновидностей протестантизма (баптизм, методизм, лютеранство, пресвитерианство, англиканство, пятидесятничество и т. п., причем некоторые из перечисленных конфессий — в их иногда сильно различающихся вариантах). Около четверти американцев США придерживаются католицизма, есть американцы-православные и т. д. Англо-канадцы также поликонфессиональны. Среди них много католиков, членов Объединенной церкви Канады, англикан и последователей ряда других конфессий. Что касается латиноамериканских этносов, то, хотя для них характерен в первую очередь католицизм, каждый из них включает в себя и различные протестантские группы (в некоторых случаях довольно значительные). Кроме того, среди отдельных латиноамериканских этносов, содержащих значительный компонент африканского происхождения, распространены также синкретические культы. Неоднородны в конфессиональном отношении англо-австралийская и англо-новозеландская нации. Обе они включают такие конфессиональные группы, как англикане, католики, пресвитериане, методисты и др.²⁰

Теперь попытаемся выяснить, какую этническую структуру имеют различные конфессиональные общности. Ведь то, что конкретный этнос поликонфессионален, еще не позволяет нам с полным правом говорить о том, что религия не сопряжена с этнической общностью. Если бы каж-

¹⁶ Б. В. Андрианов, Народы Африки, в кн. «Численность и расселение народов мира», М., 1962, стр. 216—217.

¹⁷ Об этих религиях см.: Б. И. Шаревская, Характеристика религий Африки, история их распространения. Вводная статья в кн.: Г. А. Шпажников, Религии стран Африки, М., 1967, стр. 14—18.

¹⁸ В Эфиопию в отличие от других перечисленных стран христианство (в форме монофизитства) проникло еще в первые века нашей эры.

¹⁹ Приводимые данные взяты из следующих источников (или исчислены автором на основании приводимого в этих источниках цифрового материала): Г. А. Шпажников, Религии стран Африки, М., 1967, «Afrique 1972», Paris, 1972; «The Statesman's Year-Book 1972—1973», London, 1972; «The Europa Year Book 1973», vol. II, London, 1972; «Demographic Yearbook 1963», N. Y., 1964, «Demographic Yearbook 1971», N. Y., 1972, и др.

²⁰ П. И. Пучков, Указ. раб., стр. 115—127, 131—132.

дому этносу были присущи две, три или более религий, но ни одна из них не выходила за его границы, можно было бы утверждать, что эти религии несут с собой определенные этнические свойства, они характерны только для определенного этноса. Однако данные о конфессиональном составе населения мира свидетельствуют о том, что этнически определенных религий, религий, которые бы не выходили за рамки какого-нибудь этноса, придерживается лишь сравнительно небольшая часть населения земного шара. Большая же часть жителей Земли исповедует мировые или региональные религии, каждая из которых распространена среди многих этносов. Христианство, например, имеет приверженцев среди нескольких сотен народов. Поликонфессиональны и все его основные направления и течения. Так, православия придерживаются верующие нескольких народов Восточной и Юго-Восточной Европы, ему следует часть верующих среди арабских народов Ближнего Востока²¹. Католицизм распространен среди многих народов Западной, Центральной и Южной Европы, Латинской Америки, Филиппин, его исповедует также часть арабов, малайцев и других азиатских народов, франко-канадцы, большое число англо-канадцев, англо-американцев, англо-австралийцев и англо-новозеландцев, некоторые группы в составе многих африканских народов, народов Океании, Индонезии и т. д.²² Англиканства кроме половины англичан придерживается часть англо-американцев, англо-канадцев, англо-австралийцев и англо-новозеландцев, заметные группы в составе ряда африканских и азиатских народов и т. д.²³ Лютеранство помимо народов Северной Европы исповедует больше половины немцев, группы в составе американцев США, некоторых народов Африки, Индонезии, Океании и т. д.²⁴ Реформатами являются часть голландцев, германо- и франко-швейцарцев, некоторое число немцев, венгров, французов, американцев США, группы в составе африканских и океанийских народов и т. д. Пресвитерианства кроме большинства шотландцев придерживается заметный процент американцев США, англо-австралийцев, англо-новозеландцев, его исповедуют некоторые группы среди отдельных африканских народов и др. Конгрегационализм распространен среди небольшой части англичан, американцев, некоторых океанийских народов и т. д.²⁵ Последователями баптизма помимо значительной части американцев США являются также небольшие группы верующих почти во всех странах мира²⁶. Методизм исповедуют часть американцев, англичан, англо-австралийцев, англо-новозеландцев, группы в составе народов Африки и т. д.²⁷ Аналогичную «распыленность» по многим этносам обнаруживает и подавляющее большинство других, более или менее заметных христианских конфессий.

Перейдем теперь к другой мировой религии — исламу. Он распространен среди основной массы верующих большинства арабских народов, а также среди ряда других народов Ближнего и Среднего Востока, всех основных этносов Пакистана, большей части бенгальцев Бангладеш, некоторых групп ряда этносов Индии, крупнейших народов Индонезии, отдельных народов Филиппин, многих народов Африки к югу от Сахары и т. д.²⁸ Большинство из перечисленных этносов исповедует ислам в фор-

²¹ В. Е. Титов, Православие, М., 1967, стр. 119.

²² М. П. Мечдлов, Католицизм, М., 1970, стр. 5—6; П. И. Пучков, Религиозный состав населения, в кн.: «Население мира», М., 1965, стр. 289—293.

²³ А. Н. Чанышев, Протестантизм, М., 1969, стр. 125—126.

²⁴ В. И. Гараджа, Протестантизм, М., 1971, стр. 193—194; П. И. Пучков, Религия в современном мире, стр. 110; П. И. Пучков, Религии, в кн.: «Океания», М., 1971, стр. 78.

²⁵ А. Н. Чанышев, Указ. раб., стр. 121—122; П. И. Пучков, Религии, стр. 78—79.

²⁶ Л. Н. Митрохин, Баптизм, М., 1966, стр. 6, 32.

²⁷ А. Н. Чанышев, Указ. раб., стр. 130.

²⁸ X. de Planhol, Le monde islamique. Essai de géographie religieuse, Paris, 1957, p. 108—123; A. Pellegrin, L'Islam dans le monde, Paris, 1950, p. 223—226.

ме суннизма. Что же касается другой формы мусульманской религии — шиизма, то ее исповедует также несколько разных народов и этнических групп: персы, арабы южной части Ирака, большинство верующих азербайджанцев и др.²⁹ Шиитская секта исмаилитов имеет сторонников среди небольших групп в составе этносов самых различных стран³⁰. Не сопряжены с какими-либо конкретными народами и другие шиитские секты, а также ибадиты.

Ту же картину являет нам и буддизм. К буддизму хинаянистского направления относятся большая часть сингалов, многие народы Индокитая, группы в составе некоторых этносов Индии. Махаянизм распространен среди части китайцев, японцев, корейцев, некоторых народов Непала, ламаизм (разновидность махаянизма) — среди верующих монголов, бурят, калмыков, тувинцев и тибетцев, а также среди народов Бутана, Сиккима и Непала³¹.

Выше мы рассматривали распространение среди разных этнических общностей мировых религий и их отдельных направлений и течений. Однако если мы возьмем и наиболее крупные из религий, обычно называемых национальными, то картина и здесь будет сходной. Индуизм, например, исповедуют самые значительные по численности народы Индии, часть населения Бангладеш, крупные народы Непала, тамилы Шри-Ланка³². Даосизм и конфуцианство распространились не только среди китайцев, но и у ряда других народов на востоке Азии³³. Возникшая в Индии религия джайнизм нашла приверженцев среди нескольких индийских этносов³⁴. В общем, мы можем здесь констатировать, что лишь две более или менее значительные религии могут быть с достаточным основанием названы национальными: синтоизм, исповедуемый значительной частью японцев, и сикхизм, к которому относится большая группа пенджабцев. Кстати, полного соответствия между этнической и религиозной общностями и здесь нет: многие японцы исповедуют буддизм³⁵, а большая часть пенджабцев, как уже отмечалось, — мусульмане и индуисты.

До сих пор в поле нашего зрения были современные народы, правда, нередко различающиеся уровнем социально-экономического и культурного развития. Мы увидели, что в наше время этнические и религиозные рубежи очень часто не совпадают. Однако может возникнуть законный вопрос: всегда ли было так? И для того чтобы с достаточным основанием ответить на него, придется, очевидно, проследить, как обстояло дело в этой области на протяжении главных этапов человеческой истории.

Начнем с эпохи родового общества, так как для анализа религиозной ситуации в дородовую эпоху у нас нет надежного фактического материала, и поэтому мы можем лишь строить более или менее вероятные предположения. Главным этническим подразделением родовой эпохи, по мнению большинства ученых, было племя. Ф. Энгельс в своей классической работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» указывал, что одним из признаков племени были общие религиозные представления (мифология) и культовые обряды³⁶. Известно также, что в родовую эпоху религиозные представления и обряды обычно не выхо-

²⁹ Е. А. Беляев, Мусульманское сектанство (Исторические очерки), М., 1957, стр. 23—24.

³⁰ Там же, стр. 52.

³¹ П. И. Пучков, Религия в современном мире, стр. 106—108, 111—113.

³² Там же, стр. 105—107, 110.

³³ «Народы Восточной Азии» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), М.—Л., 1965, стр. 313, 831; «Народы Юго-Восточной Азии» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), М., 1966, стр. 117—118.

³⁴ Н. Р. Гусева, Джайнизм, М., 1968, стр. 107—109.

³⁵ Мы оставляем здесь без освещения как не имеющий прямого отношения к нашей теме вопрос о поликонфессиональности (многоверии) отдельных индивидуумов, т. е. случаи, когда один и тот же человек исповедует сразу две или более религии. Такое положение весьма характерно для Китая, Японии и некоторых других восточных стран.

³⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 93.

дили за пределы племени. Из этого следует вывод, что на соответствующей стадии этническая и религиозная общность совпадали. Однако совпадение границ этих общностей, безусловно, не свидетельствует еще о тождестве той и другой. Религиозная общность была как бы лишь одной из сфер, сторон этнической общности. Религия представляла собой один из специфических общественных элементов.

Н. Н. Чебоксаров высказал сравнительно недавно мнение о том, что основным этническим подразделением эпохи первобытности были в большинстве случаев не отдельные племена, а «группы родственных племен, живущих на смежных территориях, говорящих на диалектах одного языка и обладающих многими общими особенностями культуры»³⁷. Позже такие группы племен были названы Н. Н. Чебоксаровым «соплеменностями»³⁸. Впрочем, принятие или непринятие этой точки зрения в общем не меняет характера соотношения этнической и религиозной общности в родовую эпоху, так как у «соплеменностей» обычно отмечается единство или по крайней мере близость религиозных представлений.

На первой стадии образования классового общества этническая и религиозная общности по-прежнему совпадали. Государственно-политические образования того времени (города-государства и т. д.) и соответствовавшие им этносы (народности или, по предложенной С. А. Токаревым терминологии, демосы³⁹), как правило, имели свои особые религии, являвшиеся важным элементом их культурной специфики. Но подобное совпадение этнической и религиозной общности через какое-то время нарушил процесс некоторой унификации религий родственных этносов, связанный с усилившимся между ними контактами и появлением у них общих жреческих центров (такой процесс можно было наблюдать, например, у этносов Древней Эллады). У родственных этносов в связи с этим появляются общие божества, почитаемые наряду с сохраняющимися местными божествами⁴⁰. Кроме того, создание в эту же эпоху могущественных государственных образований привело к появлению в этих государствах божеств, почитаемых всем их разноплеменным населением. Естественно, что на такую роль в первую очередь выдвигались боги, которые были объектами поклонения у народов, занимавших господствующее положение. В итоге в эпоху раннеклассового общества часто как бы параллельно существовали религиозные общности разного масштаба. С одной стороны, имелись «узкие» религиозные общности, складывавшиеся на основе почитания местных божеств и в большинстве случаев совпадавшие с этносами. С другой стороны, уже сформировались и «широкие» религиозные общности, в основе которых было общее поклонение выдвинувшимся на первый план «главным» божествам; эта «широкая» религиозная общность включала несколько народов, причем этносы могли быть как родственными (например, в Древней Греции), так и неродственными (например, в Римской империи). На данном же этапе некоторые народы стали поликонфессиональными: разные группы внутри одного и того же этноса исповедовали различные религии. Так, в последние столетия Римского государства одна часть римского этноса придерживалась специфического для него политеистического культа, другая же часть перешла в христианство. Вместе с тем некоторые религии приобретают черты прозелитизма и превращаются в межэтнические.

Выход на мировую арену нескольких широко распространившихся религий (мировых) стал особенно характерен для классической феодальной эпохи. В большинстве случаев в эту эпоху религиозная общность

³⁷ Н. Н. Чебоксаров, Вступительное слово на симпозиуме «Проблема этногенеза древних и современных народов», «Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук», т. V. М., 1970, стр. 749.

³⁸ Н. Н. Чебоксаров, И. А. Чебоксарова, Указ. раб., стр. 70.

³⁹ С. А. Токарев, Проблема типов этнических общностей (к методологическим проблемам этнографии), «Вопросы философии», 1964, № 11, стр. 52.

⁴⁰ С. А. Токарев, Религия в истории народов мира, М., 1965, стр. 439—441.

имела значительно более широкий характер, чем общность этническая. Христианская религия, например, получает распространение почти по всей Европе. В Юго-Западной Азии и Северной Африке после арабского завоевания утверждается ислам. Вместе с тем в эпоху раннего средневековья каждый отдельный этнос был в большинстве случаев одноконфессиональным. Это обуславливалось строгой регламентацией духовной жизни в те времена: вера феодала должна была быть и верой его подданных.

Для позднего средневековья характерны заметные перемены в религиозной ситуации. Внутри господствующих религий появляется значительное число ересей (последние возникали раньше, однако не получали столь широкого распространения), что со временем превращает многие этносы в поликонфессиональные образования. Весьма специфичной чертой средневековой эпохи было также превалирование во многих случаях конфессионального самосознания над самосознанием этническим. По этой причине каждый поликонфессиональный этнос представлял собой довольно рыхлую, неустойчивую общность.

Буржуазные революции заметно поколебали позиции религии. Со времен Французской революции национальный фактор начинает резко преобладать над фактором конфессиональным. В связи с провозглашением свободы совести (даже если это провозглашение носило в ряде случаев лишь формальный характер) поликонфессиональность многих этносов еще более усиливается. Постепенно слабеет сопряженность отдельных этнических и религиозных общностей (там, где она еще сохранялась). Для этой же эпохи характерно появление в наиболее развитых в социальном и культурном отношении странах значительного (впервые в истории классового общества!) контингента атеистов.

Победа социалистической революции в России, а затем и в ряде других стран привела к осуществлению подлинной свободы совести. Глубокие общественные и политические преобразования в этих странах подрывали социальные корни религии. Все это способствовало сравнительно быстрому процессу отхода значительной части населения от религии. Во всех социалистических странах появились большие группы людей, не верящих в бога (или богов) и не входящих ни в какую конфессиональную общность. Сопряженность между этнической и религиозной общностями становится еще более слабой.

Таким образом, в нашу эпоху этническое самосознание в подавляющем большинстве случаев проявляет себя с гораздо большей силой, чем самосознание конфессиональное. В то же время было бы, конечно, преждевременным утверждать, что для религиозного самосознания почти не осталось места. Следует помнить, что большая часть населения мира до сих пор связывает себя с той или иной конфессиональной общностью, причем эта связь порой характерна и для людей, которые практически отошли от религии, не посещают церквей, не выполняют религиозных предписаний, а иногда и вообще не верят в бога. Они считают себя католиками, англиканами, лютеранами по традиции, хотя по своим внутренним убеждениям они фактически атеисты. Их «традиционная» религия является на деле религией их общественной и семейной среды, религией их матерей и отцов.

Правда, имеются и исключения из общего правила преобладания на современном этапе этнического самосознания над самосознанием религиозным. В некоторых случаях сознание конфессиональной принадлежности проявляет себя с достаточной силой, а порой даже затмевает этническое самосознание. Например, в период провозглашения независимости Индии и Пакистана религиозное самосознание на Южноазиатском субконтиненте, вероятно, было более сильно выражено, чем этническое самосознание. Как известно, в ряде районов бывшей Британской Индии был проведен плебисцит, который призван был решить вопрос о том, к како-

му из новообразующихся государств должна отойти та или иная территория. Результаты этого плебисцита засвидетельствовали, что большая часть опрашиваемых отдавала предпочтение связям по религии, а не этническим или экономическим связям. Сходная картина наблюдалась и при формировании штатов в молодой Индийской Республике. Так, пенджабцы-индуисты не захотели выделяться в штат, образованный по чисто лингвистическому принципу (т. е. в штат, где почти все население говорило бы на языке пенджаби), потому что не желали оказаться в меньшинстве по сравнению с пенджабцами-сикхами. Ввиду этого был создан «двуязычный» штат, население которого говорило на пенджаби и хинди и где преобладали индуисты. Но такое решение проблемы не удовлетворило сикхов, которые стали бороться за создание отдельного сикхского штата. Их борьба завершилась в конце концов успехом, и прежний штат Пенджаб был разделен на два новых штата, построенных уже по чисто конфессиональному принципу: Пенджаб, в котором большинство составляют сикхи, и Хариана, где преобладают индуисты.

Иногда случается, что в одних сферах жизни (например, политической, государственной) религиозное самосознание явно уступает этническому, в других же областях (например, семейно-бытовых), наоборот, преобладает над ним. Так, немцы-католики, считая себя прежде всего немцами, а уже затем католиками, в то же время предпочитают брак с австрийками или фламандками (католичками) браку с немками-протестантками. Австралийцы шотландского происхождения, исповедующие пресвитерианство, скорее женятся на девушках нешотландского происхождения, но протестантках, чем на девушках, предки которых вышли из Шотландии, но которые придерживаются католической веры.

Возможен и такой случай, когда религия, не превалируя над этническими чувствами, все же занимает весьма существенное место в сознании человека, влияя на его позиции в социальной и политической жизни. Хорошо известно, что многие политические партии в некоторых странах Европы и других частей света построены по религиозному принципу. Это так называемые христианско-демократические, христианско-социальные и тому подобные партии. Немало также мусульманских и буддийских политических организаций. Строятся по конфессиональному принципу и некоторые профсоюзы (они объединяют чаще всего рабочих католического вероисповедания). Конфессиональная принадлежность нередко сказывается и на симпатиях избирателей во время выборов: единоверие с основной массой избирателей — веский козырь для баллотирующихся кандидатов в депутаты, президенты и т. д. Например, в США, где большинство жителей протестанты, а последователи католицизма составляют только четверть населения, католику очень трудно соперничать с протестантом на президентских выборах. Из 37 американских президентов лишь один (Дж. Ф. Кеннеди) был католиком.

Хотя религия обычно не играет особенно большой роли в процессе формирования этнического самосознания, в некоторых ситуациях она может выступить в качестве важного, а то и решающего фактора этнообразования. Весьма заметна, например, этнообразующая роль религии в формировании таких народов, как сербы, хорваты, боснийцы. Все они имеют общее происхождение и пользуются одним сербско-хорватским языком, причем диалектные подразделения этого языка (штокавский, кайкавский и чакавский диалекты) не соответствуют членению сербско-хорватской лингвистической общности на сербский, хорватский и боснийский этносы⁴¹. Обособление этих народов было связано с длительным нахождением их в составе разных государств, с появившимися у них религиозными различиями (верующие сербы исповедуют православие, хор-

⁴¹ «Народы Зарубежной Европы», I (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), М., 1964, стр. 401—402, 430—431, 480, 495.

ваты — католицизм, боснийцы — ислам) и обусловленными религией отличиями в культурно-бытовом укладе.

Религия сыграла определенную роль (наряду с другими факторами) и в этническом размежевании финнов и карел (верующие финны — лютеране, верующие карелы — православные).

Однако оба приведенных примера в то же время свидетельствуют, что религия и в данном случае является скорее не признаком, свойством этноса, а модусом этнообразования. В настоящее время с религией порвали большинство карел, многие финны, сербы, хорваты, боснийцы. Имеются среди перечисленных народов и представители иных конфессий (например, среди финнов — православные⁴², среди сербов — католики, протестанты и мусульмане⁴³, среди хорватов — православные и протестанты⁴⁴). И тем не менее отход на задний план религиозных различий не привел к стиранию граней между одноязычными этносами. Это связано прежде всего с тем, что соответствующие общности сейчас в первую очередь разграничивают не религиозные различия, а различия уже этнического порядка.

Действие религии как модуса этнообразования можно наблюдать (хотя и редко) и в настоящее время. Например, большую роль в обособлении пенджабцев Пакистана от пенджабцев Индии играют различия в религии (наряду с государственным размежеванием). Скорее всего пенджабцы Пакистана стоят на пути выделения в отдельный этнос. Что же касается пенджабского населения Индии, то хотя оно и живет в одном государстве, однако также распадается на две заметно различающиеся между собой по культурно-бытовому укладу группы пенджабцев-индуистов и пенджабцев-сикхов. Есть признаки, свидетельствующие об известном этническом обособлении и этих групп.

Довольно быстро идет процесс этнического обособления бенгальцев-индуистов Индии от бенгальцев-мусульман Бангладеш, так как здесь фактор размежевания по религии дополняется фактором различия государственной принадлежности.

Весьма существенные различия (и не только в религиозной, но и в культурно-бытовой сфере) наблюдаются и между разными конфессиональными группами другого народа Южной Азии — малайлей: индуистами, мусульманами, христианами.

Довольно значительное число групп, обособившихся вследствие своей религиозной принадлежности, имеется и в Юго-Западной Азии. Это ливанские христиане-марониты, заметно выделяющиеся среди прочего арабоязычного населения Ливана, друзы Сирии и Ливана и алавиты (нусаириты) Сирии, существенно отличающиеся по культурно-бытовому укладу от остальных ливанских и сирийских арабов, йезиды, резко отграниченные от остального курдского мусульманского населения, гебры, не смешивающиеся с персами-мусульманами, и т. д.

Можно привести примеры существования таких групп и в иных регионах Азии, а также в других частях света. Так, в Бирме бирманцы-мусульмане довольно сильно отличаются от бирманцев-буддистов⁴⁵; в Египте определенная культурная специфика характерна для египтян-христиан (коптов), в Италии из основной массы итальянцев-католиков выделяется замкнутая вальденская община, в Болгарии несколько обособленную группу населения образуют так называемые болгаро-магометане (прежнее название — помаки) и т. д. Все эти группы обнаруживают определенные, лишь им присущие этнические (а не только конфессио-

⁴² «Народы Зарубежной Европы», II (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), М., 1965, стр. 147.

⁴³ «Народы Зарубежной Европы», I, стр. 423.

⁴⁴ Там же, стр. 447.

⁴⁵ «Народы Юго-Восточной Азии» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), М., 1966, стр. 307.

нальные!) свойства. Поэтому в нашей литературе совершенно правильно было предложено именовать такого рода общности этноконфессиональными группами⁴⁶.

Судьба этноконфессиональных групп, судя по всему, будет различной. Одни из них (скорее всего большинство) по мере падения роли религии в странах, где они проживают, будут постепенно терять свою обособленность и полностью интегрироваться с основной массой одноязычного населения. Другие же при наличии дополнительных условий, содействующих этническому обособлению (например, при разделении государственными границами), могут со временем превратиться в самостоятельные этносы.

* * *

Рассмотренный нами материал вновь подтверждает не раз высказывавшееся соображение, что религиозную общность ни в коем случае нельзя смешивать с этнической общностью. Факты свидетельствуют, что большинство из сравнительно крупных (по численности последователей) религий (в том числе и так называемых национальных), а также их направлений и течений в настоящее время объединяют представителей разных народов. В свою очередь очень многие этнические общности (особенно крупные) поликонфессиональны. В то же время, как мы убедились, в отдельных (в настоящее время сравнительно редких) случаях религия в силу определенных причин бывает тесно связана с этносом. Именно это явление и порождает иной раз неправильное представление о тождественности этнической и религиозной сфер.

Мы увидели также, что историческая перспектива ведет ко все большему отрыву этнической общности от общности религиозной.

TO THE PROBLEM OF CORRELATION BETWEEN THE RELIGIOUS AND THE ETHNIC COMMUNITY

An attempt is made in the paper to establish clear-cut boundaries between two kinds of human social community — the denominational and the ethnic. First the author examines the problem of how far the features most characteristic of the ethnos (common language and common major cultural peculiarities, predominantly endogamous marriages, etc.) are manifested in denominational communities. It is shown, among other things, that while language and major cultural traits held in common belong to the most important criteria of the ethnos, they are not, on the whole, characteristic of the denominational community. The denominational community also differs from the ethnic by the mode of its diffusion, by greater resistance to assimilation, and by many other features. The absence at present of any marked correspondence between ethnoses and denominational communities receives further confirmation from the fact that a great many ethnic communities are now «polydenominational», while most great religious denominations are «polyethnic».

The evolution of the interrelation between denominational and ethnic communities is traced through different historical periods. While in tribal society ethnic and denominational boundaries completely coincided, the further progress of mankind was accompanied by an increasing divergence between them.

All this does not rule out a close relation between religion and ethnos for certain (now fairly rare) cases under the influence of specific factors.

⁴⁶ С. И. Брук, Н. Н. Чебоксаров, Я. В. Чеснов, Проблемы этнического развития стран зарубежной Азии, «Вопросы истории», 1969, № 1, стр. 98—99.

Х. Ф. Акрамова

МИХАИЛ СТЕПАНОВИЧ АНДРЕЕВ

(К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)

В 1973 г. исполнилось сто лет со дня рождения выдающегося исследователя — востоковеда, этнографа и лингвиста Михаила Степановича Андреева¹.

М. С. Андреев большую часть жизни посвятил изучению истории и этнографии таджикского народа². Определяя свой долг перед отечественной наукой, он подчеркнул, что изучение этнографии таджикского народа является его «священной обязанностью»³.

«М. С. Андреев принадлежит к числу тех весьма немногих у нас этнографов, — говорил А. А. Семенов, — которые специализировались на изучении быта и отчасти языка таджикского населения Средней Азии»⁴. По словам С. Ф. Ольденбурга⁵, С. П. Толстова⁶ и А. А. Фреймана⁷, М. С. Андреев был выдающимся исследователем этнографии таджиков.

Б. Г. Гафуров в одном из своих писем М. С. Андрееву подчеркивал: «Вы всю свою жизнь посвятили изучению истории культуры и этнографии таджиков, и в этом отношении Ваши заслуги перед ними исключительно велики. Мы знаем, что Вы располагаете такими результатами своей научной работы, которые будут оценены не только нами, но и будущими поколениями научных работников Таджикистана и, конечно, не только Таджикистана»⁸.

Оценивая собранные и опубликованные М. С. Андреевым научные материалы, наши крупнейшие востоковеды В. В. Бартольд, С. Ф. Ольденбург, И. Ю. Крачковский и Ф. И. Щербатский подчеркивали, что

¹ См.: А. К. Писарчик, Михаил Степанович Андреев (1873—1948), «Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН ТаджССР», т. СХХ, 1960; В. В. Струве, Советское востоковедение за сорок лет, «Уч. зап. Ин-та востоковедения АН СССР», т. 25, М., 1960, стр. 3; З. Ш. Раджабов, Развитие науки в Таджикской ССР, М., 1964, стр. 8; его же, Наука Советского Таджикистана, Душанбе, 1968, стр. 5—6; его же, Навеки вместе с великим русским народом, Душанбе, 1968, стр. 37 и сл.

² Архив Ин-та истории им. А. Дониша АН ТаджССР. Личный фонд М. С. Андреева, д. 107, л. 8 (далее — Архив, фонд М. С. Андреева).

³ Архив, фонд М. С. Андреева, д. 107, л. 89.

⁴ А. А. Семенов. Отзыв о научной деятельности М. С. Андреева, Архив Ташкентского госуниверситета (далее ТашГУ) им. В. И. Ленина, ф. 22, оп. 4, связка, л. 1, л. 69.

⁵ Архив АН СССР (Ленинград), ф. 138, оп. 1, д. 301, л. 5; см. также: Отзыв С. Ф. Ольденбурга, Архив, фонд М. С. Андреева, д. 169, л. 1.

⁶ С. П. Толстов, 40 лет советской этнографии, «Сов. этнография», 1957, № 5, стр. 36; см. также: С. П. Толстов, Т. А. Жданко, Пути развития и проблемы советской этнографии. «Вопросы истории», 1964, № 7, стр. 7; прим. 10; С. А. Токарев, История русской этнографии, М., 1966, стр. 386.

⁷ См. Письмо А. А. Фреймана М. С. Андрееву от 14 марта 1925 г., Архив, фонд М. С. Андреева, д. 104.

⁸ Письмо Б. Г. Гафурова М. С. Андрееву от 4 апр. 1944 г., Архив, фонд М. С. Андреева, д. 107, л. 97.

М. С. Андреев был одним из тончайших и глубоких знатоков этнографии народов Средней Азии⁹.

М. С. Андреев родился в Ташкенте 11 (23) сентября 1873 г. В течение 6 лет он учился в Ташкентской мужской гимназии¹⁰, а в 1889 г. перешел в Туркестанскую учительскую семинарию, которая тогда была единственным в Ташкенте учебным заведением, где преподавались персидский, узбекский и арабский языки. Вспоминая годы учебы, М. С. Андреев впоследствии писал: «Я почувствовал некоторый интерес к местным языкам, которые я не знал, и начал стремиться к их изучению. Это тогда было для не имеющего руководства и пособий мальчишки очень трудно, вернее, даже невозможно. Я оставил поэтому гимназию и перешел в местную учительскую семинарию, где не только тогда преподавались местные языки (персидский и узбекский, отчасти одно время арабский), но где был такой прекрасный преподаватель, как известный знаток языков и быта Средней Азии покойный В. П. Наливкин»¹¹. Нам представляется, что роль В. П. Наливкина, по словам академика В. В. Бартольда — лучшего знатока языка и быта местных жителей, в становлении М. С. Андреева как ученого-этнографа, преимущественно таджиковеда, была, по-видимому, велика. В период педагогической деятельности В. П. Наливкина семинария превратилась в научный центр по изучению таджикского и узбекского языков. В. П. Наливкин, не ограничиваясь преподаванием языка, попутно знакомил семинаристов с хорошо ему знакомым бытом узбеков и таджиков, с историей Средней Азии¹². По его инициативе практиковалась отправка воспитанников на летние каникулы в кишлаки с целью собирания этнографических материалов и т. д.¹³

Учась в семинарии, Михаил Степанович посещал также занятия в медресе Ишан-Кули-Додхо¹⁴, для чего приходилось надевать узбекский национальный костюм¹⁵.

«Учение в медресе мне было очень интересно,— говорил М. С. Андреев.— Оно давало мне возможность знакомиться не только с языками, но открывало мне реальную жизнь, строй мышления, верования, обычаи, а в области языка дало мне возможность быстро и свободно говорить и (что казалось мне важным) приучило меня к хорошему ташкентскому произношению. В общем, это как-то хорошо открыло и мое сердце и приучило уважать и хорошо относиться к людям и видеть в них доброе и хорошее и там, где язык и уклад жизни не походили на те, в окружении которых я вырос в детстве»¹⁶.

Как известно, М. С. Андреев не учился в высшем учебном заведении. Он говорил: «Главным моим университетом были самостоятельные

⁹ См.: «Записки об ученых трудах членов-корреспондентов Академии наук СССР по Отделению гуманитарных наук, избранных 31 января 1929 г.», Л., 1930, стр. 1—3; см. также: С. Ф. Ольденбург, Востоковедение, «Общественные науки», 1929, стр. 333—335.

¹⁰ Центральный государственный исторический архив (далее — ЦГИА) УзССР, ф. 50, оп. 1, д. 146, лл. 24, 29, 43, 46, 55, 61, 66, 71.

¹¹ Архив, фонд М. С. Андреева, д. 168; см. также: А. К. Писарчик, Указ. раб., стр. 3—4.

¹² К. Е. Бендриков, Очерки по истории народного образования в Туркестане (1865—1924 гг.), М., 1960, стр. 151—152.

¹³ «Отчет Туркестанской учительской семинарии за 25 лет ее существования» (30 августа 1879 г.—30 августа 1904 г.), Ташкент, 1904, стр. 128; см. также: ЦГИА УзССР, ф. 47, оп. 1, д. 399, л. 158; там же, д. 4989; Архив, фонд М. С. Андреева, д. 168, л. 2 и др.

¹⁴ Ишан-Кули-Додхо, сын Беклярбеги, построил медресе около 1840 г. близ Шейхантаурского кладбища, см.: В. В. Бартольд, История культурной жизни Туркестана, соч., т. 2, ч. 1, М., 1963, стр. 303, прим. 16; О системе преподавания и состоянии указанного медресе в годы учебы М. С. Андреева см.: Н. П. Остроумов, Медресы в Туркестанском крае, «Журнал Министерства народного просвещения», ч. 7, 1907, № 1, отд. 3, стр. 9.

¹⁵ Архив АН СССР, ф. 68, оп. 1, д. 443, л. 16.

¹⁶ Архив, фонд М. С. Андреева, д. 168, лл. 1—2, а также д. 64, л. 1.

поездки по Средней Азии». Путешествия молодого М. Андреева начались с того, что после первого же учебного года семинарский врач направил его для укрепления здоровья на кумысолечение в горы¹⁷. Он пристрастился к одиноким летним поездкам. «Я так привык к этим самостоятельным одиноким поездкам верхом за годы учения,— вспоминал он,— что даже потом, когда прекратилась надобность в этом «курорте», т. е. кумысолечении, я с наступлением весны продолжал предпринимать при каждом удобном случае свои одинокие поездки. Круг моих поездок при этом все более и более расширялся, так как мне хотелось побывать все в новых местах и видеть дальше и больше. Так, я побывал в верховьях Ангрена, ездил несколько раз из Ташкента в Ходжент и далее в Кызыл-Кумы, в Фергану и Матчу вплоть до Зеравшанского ледника, перевалив на обратном пути через малопосещаемый перевал Янги-Сабах, позднее проехал, а отчасти прошел пешком через горы из Шахрисябза через Гиссарскую долину в верховья р. Хингоу, а затем в Ягноб и вернулся в Ташкент через Ура-Тюбе»¹⁸.

Работая после окончания семинарии (1893 г.) в должности заведующего вечерними курсами при Ходжентском приходском училище, М. С. Андреев совершил в 1893—1894 гг. поездки по горной части Ходжентского и Самаркандского уездов¹⁹. По сообщению В. В. Бартольда, во время этих поездок М. С. Андреев побывал в Варухском ущелье, где открыл неизвестную арабскую надпись²⁰, посетил он также пещеру Кони-Гут и установил, что она является старым, оставленным рудником. О результатах своих поездок 1893—1894 гг. М. С. Андреев впоследствии, в феврале и декабре 1896 г., делает сообщение на общем собрании членов Туркестанского кружка любителей археологии²¹.

В 1895 г., работая преподавателем восточных языков в Ташкентской учительской семинарии и в Ташкентском реальном училище, М. С. Андреев путешествует по Бухарскому ханству. Он побывал в Самарканде, Бухаре, Карши, Каратаге. Через Шахрисябз, Аман-Кутан и Самарканд вернулся в Ташкент.

«Как много мне дала эта поездка,— подчеркивал М. С. Андреев.— Я мог наблюдать жизнь Бухарского ханства, как она протекала в провинциях, видел многое из теперь давно уже ушедшего и знакомился с местными наречиями...»²².

В 1895 г. М. С. Андреев опубликовал статью под названием «Остатки языческих обычаев среди туземцев»²³, которая по праву считается первой работой ученого, посвященной чисто этнографической проблематике. В статье автор сообщает о следах былого почитания огня, деревьев, духов и т. д.²⁴ М. С. Андреев, по справедливому замечанию Н. Г. Маллицкого, в этой небольшой по объему работе привел такие сведения по различным пережиткам и суевериям таджиков и узбеков, каких ни прежде, ни после того в этнографической литературе не появлялось²⁵.

С 1896 по 1914 гг. М. С. Андреев совершил поездки в Петербург, Париж, побывал в Индии, Индокитае и т. д. В Петербурге М. С. Андре-

¹⁷ ЦГИА УзССР, ф. 47, оп. 1, д. 1732, л. 22.

¹⁸ Архив, фонд Андреева, д. 168, лл. 3—4.

¹⁹ Архив АН СССР, ф. 68, оп. 1, д. 443, л. 16.

²⁰ Там же, д. 75, л. 16; см. также: «Туркестанские ведомости» от 23 декабря 1901 г.
²¹ См.: «Протокол заседания Туркестанского кружка любителей археологии» (далее — ПТКЛА) от 26/II-1896 г., Ташкент, 1896, стр. 15—16; см. также: М. С. Андреев, О некоторых интересных в археологическом отношении местностях Кокандского, Ташкентского и Ходжентского уездов, «Туркестанские ведомости» от 3(15) марта 1896 г.; ПТКЛА от 1/IV-1896 г., Ташкент, 1896, стр. 19.

²² Архив, фонд М. С. Андреева, д. 168, л. 4.

²³ См.: «Окраина», 1895, № 27 (под псевдонимом «М. А.»).

²⁴ Там же.

²⁵ Архив АН СССР, ф. 68, оп. 1, д. 443, л. 17.

ев познакомился с крупнейшими русскими учеными В. В. Бартольд, С. Ф. Ольденбург, В. В. Радлов, К. Г. Залеманом. Под их руководством он в дальнейшем углубил свои теоретические знания в области лингвистики и этнографии народов Средней Азии.

В 1898 г. М. С. Андреев в качестве переводчика участвует в экспедиции Российской Академии наук в Восточный Туркестан, возглавляемой известным ученым Д. А. Клеменцем. По замечанию А. К. Писарчик, это путешествие «через Сибирь и Монголию на Урумчи, Турфан и Лючкун обогатило М. С. Андреева многими ценными наблюдениями»²⁶. Во время этой поездки Михаил Степанович составил в Урумчи небольшой словарь канджутского языка²⁷, сделал фольклорные записи на узбекском языке в Восточном Туркестане и собрал материалы для составления археологической карты²⁸.

Вспоминая об участии М. С. Андреева в Турфанской экспедиции, В. В. Бартольд, С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатский и И. Ю. Крачковский писали, что участие в экспедиции «...поставило М. С. Андреева очень рано лицом к лицу с важными и сложными вопросами археологии Средней Азии, особенно трудными вследствие многообразных сплетений самых различных культур. Богатые материалы Западного Туркестана позволили ему проявить интерес к археологии и впоследствии, причем он старался увязать археологическую работу с этнографической, систематически наблюдая пережитки старины и современность»²⁹. Не только во время поездок, но и в самом Ташкенте у горных таджиков, пришедших на заработки, М. С. Андреев собрал немаловажные материалы по этнографии этого народа. Полученные интересные данные легли в основу статьи «Вахие», опубликованной ученым в 1899 г.³⁰. Автор писал о двух наречиях горных таджиков — жителей Вахие — страны, лежащей между Каратегином и Дарвазом, сообщал о нравах и обычаях, связанных с рождением, обрезанием, браком, свадьбой и т. д.

В 1902 г. М. С. Андреев совершил поездки на Памир и в Припамирье. Тогда же он занялся изучением язгулемского языка, составил таблицу его глаголов и т. п.

В небольшой по объему статье, опубликованной в 1905 г., М. С. Андреев отметил, что «припамирские страны представляют собой тот же Кавказ с его множеством этнографических единиц. Здесь в каждой долине вы можете встретить своеобразное наречие, увидеть оригинальный обычай, не повторяющийся иной раз даже в соседнем селении»³¹.

Возвращаясь в 1907 г. из Индии³² в Восточный Туркестан, М. С. Андреев посетил Таш-Курган, оз. Зоркул, Вахан, Шугнан, Восточный Памир и Ферганскую долину. Столь длинный трудный путь возвращения на родину был предпринят ученым для того, чтобы иметь возможность собрать как можно больше этнографических и лингвистических материалов³³.

²⁶ А. К. Писарчик, Указ. раб., стр. 6.

²⁷ Архив Института востоковедения АН СССР, далее — Архив ИВАН СССР (Ленинград), ф. 3, оп. 1, д. 12.

²⁸ В. А. Крачковская, Эпиграфика Средней Азии, «Эпиграфика Востока», М.—Л., 1953, стр. 68.

²⁹ «Записки об ученых трудах членов-корреспондентов Академии наук СССР», стр. 3; см. также: С. Ф. Ольденбург, Характеристика научной деятельности М. С. Андреева, Архив АН СССР, ф. 208, оп. 1, д. 369, л. 4.

³⁰ «Туркестанские ведомости», 1899, № 93; см. также: Архив ИВАН, СССР, ф. 3, оп. 1, д. 23, лл. 1—6.

³¹ М. С. Андреев, Блины в Припамирье, «Туркестанские ведомости» от 11 декабря 1905 г.

³² С 1905 г. М. С. Андреев стал работать в Индии в качестве личного секретаря А. А. Половцева — русского генерального консула в Бомбее.

³³ М. С. Андреев, Поездка из Индии в Туркестан сухим путем 1907 г. (Дневник), Архив ИВАН СССР, ф. 3, оп. 1, д. 20, 114 стр.

По возвращении на родину в 1914 г. М. С. Андреев был назначен инспектором народных училищ в Ходжентском и Джизакском уездах Самаркандской области³⁴.

Инспекторская деятельность М. С. Андреева (1914—1918 гг.) была чрезвычайно разнообразна. Ему приходилось вникать не только в организацию системы образования указанных уездов и в учебно-воспитательный процесс школ, но и самому открывать специальные мастерские для изготовления различного школьного оборудования, организовывать библиотеки и т. д.³⁵

В 1915 г. (по некоторым данным в 1916 г.) в связи с поручением Российской Академии наук и Географического общества по составлению этнографической карты Туркестана М. С. Андреевым была совершена поездка в Нуратинские горы и прилегающую к ним часть пустыни Кызылкум. В том же 1915 г. ученый был командирован по учебному ведомству для изучения таджикских наречий в Бухару, а летом 1916 г. он совершил кратковременную поездку в Матчу, во время которой обнаружил в селении Оббурдон широкоизвестную теперь деревянную резную колонну. В 1917 г. с целью сбора этнографических материалов М. С. Андреев совершает поездки по городам и селам нынешнего Северного Таджикистана.

М. С. Андреев без колебаний признал Советскую власть и сразу же стал активно участвовать в становлении социалистической культуры в Средней Азии, в частности в перестройке народного образования. В 1918 г. он был назначен первым советским комиссаром народных училищ 2-го района Самаркандской области³⁶. М. С. Андреев был активным организатором и первым ректором (1918—1920 гг.) Туркестанского восточного института в Ташкенте, где читал курсы лекций по разнообразным предметам: этнографии таджиков, истории и географии Афганистана и Индии, таджикскому и персидскому языкам.

Преподавательская деятельность М. С. Андреева в различных высших учебных заведениях Средней Азии продолжалась почти до самой смерти ученого. М. С. Андреев придавал особое значение воспитанию местных кадров, ибо понимал, что самым главным препятствием в изучении быстро исчезающих этнографических традиций «является отсутствие кадров, подготовленных научных работников»³⁷. Говоря об изучении этнографии таджикского народа, он подчеркивал, что надеется «на подрастающую молодежь, начинающую работать, и ту, которой еще предстоит работать в будущем. От их здоровой любви и интереса к родной старине зависит многое»³⁸. «А хорошие научные работники так необходимы Таджикистану, в особенности в области гуманитарных дисциплин», — говорил М. С. Андреев³⁹.

Многие советские ученые-востоковеды, в частности Е. М. Пещерова, А. К. Писарчик и др., прошли научную школу М. С. Андреева.

В 1921—1922 гг. Михаил Степанович был членом и ученым секретарем «Научной комиссии по обследованию быта коренного населения Туркестана», созданной по указанию В. И. Ленина⁴⁰ при Совнарком Туркестанской республики. По поручению комиссии, в задачу которой входило в основном составление этнографической карты Туркестана⁴¹,

³⁴ Х. Ф. Акрамова, М. С. Андреев — как инспектор народных училищ, «Сборник аспирантских работ кафедры истории СССР Тадж. гос. университета им. В. И. Ленина», Душанбе, 1968, стр. 43—68.

³⁵ Х. Ф. Акрамова, Жизнь и научная деятельность члена-корреспондента АН СССР Михаила Степановича Андреева, Автореф. канд. дис., Душанбе, 1969, стр. 10—11.

³⁶ ЦГИА УзССР, ф. 47, оп. 1, д. 1733, л. 67.

³⁷ Архив, фонд М. С. Андреева, д. 118, л. 6.

³⁸ Архив ИВАН СССР, ф. 3, оп. 1, д. 25, л. 11.

³⁹ Архив, фонд М. С. Андреева, д. 107, лл. 83—88.

⁴⁰ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 41, стр. 436.

⁴¹ Б. И. Пак, Выполняя ленинское задание, «История СССР», 1969, № 2.

М. С. Андреев в 1921—1922 гг. ездил в Самаркандский, Катта-Курганский, Джизакский и Ходжентский уезды. В результате поездки был собран огромный этнографический и лингвистический материал для составления специальной этнографической карты⁴².

В последующие годы М. С. Андреев совершил поездку в верховья Чирчика (1923 г.), в Матчу, Каратегин, Гиссар и Ягноб (1924 г.), в Ура-Тюбе, долину Зерафшана, Ягноб, Душанбе, Каратегин, Дарваз, Припамирье, Памир и Ош (1925 г.), в Афганистан (1926 г.), в Ягноб (1927 г.), в большое таджикское селение Касан (1928 г.), в долину Хуф (1929 г.).

В 1925—1930 гг. деятельность ученого тесно связана с «Обществом для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами»⁴³. Он был избран заведующим историко-филологическим и этнографическим отделами общества. Участвовал почти во всех его заседаниях, часто выступал с научными докладами, редактировал и готовил к печати труды общества, написал работу «По этнографии таджиков», совершил несколько научных поездок по заданиям общества. Им были основаны филиалы общества в Душанбе и Хороге. М. С. Андреев был привлечен к обработке и анализу этнографических материалов Памирской экспедиции 1928 г., возглавляемой Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии, принимал участие в составлении грамматики таджикского языка⁴⁴.

В 1929 г. М. С. Андреев избирается членом-корреспондентом АН СССР.

В 1930—1931 гг. ученый принимает участие в организации и затем работе Объединенного государственного научно-исследовательского института Таджикской ССР. В 1934 г. ученый побывал в Ягнобе, в 1936 г. — в Бухаре и Хиве, в 1937 г. — в таджикском селении Нур-Ата и г. Маргелане, в 1940 г. М. С. Андреев совершает вторичную поездку в Бухару.

С 1941 г. М. С. Андреев работает в только что организованном Узбекском филиале АН СССР. В 1943 г. ему было присвоено звание профессора, заслуженного деятеля науки Узбекской и Таджикской ССР. Тогда же М. С. Андреев избирается действительным членом АН Узбекской ССР и приступает к организации Отдела этнографии при Институте истории и археологии АН Узбекской ССР, которым руководил с 1944 по 1947 г. С 1942 по 1944 г. ученый активно участвует в работе Института востоковедения АН СССР, эвакуированного в Ташкент. В 1943 г. он совершает свою последнюю поездку на Памир.

М. С. Андреев многое сделал для преобразования Таджикской базы Академии наук СССР в филиал АН Таджикской ССР и для организации Института истории, языка и литературы при Таджикском филиале АН СССР. С 1947 г. М. С. Андреев работал в этом институте.

Необходимо особо отметить еще одну сторону деятельности ученого в послереволюционный период. Ему принадлежат большие заслуги в возрождении музейного дела в нашей стране. М. С. Андреев неоднократно подчеркивал: «...нужно твердо помнить, что накопленные в Среднеазиатских музеях этнографические богатства — вещь священная, обычно неповторимая и невозстановимая. Нужно всячески стараться их увеличивать и этим расширять наши представления о прошлом нашей страны и поднимать честь нашей советской науки...»⁴⁵. Очень важным научным пособием для ясного понимания прошлого, — говорил он, — обоснованным на фактическом материале, являются правильно созданные исторические музеи. Если описания быта... являются своего рода научным протоколированием, то иллюстрацией к нему, фактиче-

⁴² Архив АН СССР, ф. 68, оп. 1, д. 218, л. 10.

⁴³ См.: ЦГА ТаджССР, ф. 1434, оп. 1, д. 1—30 и др.

⁴⁴ Там же, д. 2, лл. 99, 105—106; д. 27, лл. 14, 18, 23—24, 36—37; д. 30, л. 2 и др.

⁴⁵ Архив, фонд М. С. Андреева, д. 118, л. 6.

ским наглядным материалом, делающим сугубо ценными и полными эти записи, должны являться музеи быта народов с их соответствующими коллекциями»⁴⁶. «Музей — это реальная неистощимая ценность, своего рода справочник-указатель», — говорил М. С. Андреев⁴⁷.

К сожалению, М. С. Андреев, собравший огромное количество уникального этнографического материала, не успел подытожить свои многолетние труды.

М. С. Андреев скончался 10 ноября 1948 г. в Душанбе. После его смерти остались дневники, полевые записи, наброски, вчерне подготовленные варианты работ по этнографии, лингвистике, фольклору.

Благодаря многолетнему и необычайно кропотливому труду одной из учениц М. С. Андреева — видного этнографа Таджикистана А. К. Писарчик увидели свет многие незаконченные работы ученого и среди них классический труд, посвященный этнографии памирских таджиков, — двухтомная монография «Таджики долины Хуф»⁴⁸. В 1960 г. А. К. Писарчик опубликовала статью «М. С. Андреев» (1873—1948)⁴⁹. В ней наряду с данными научно-биографического характера приводится краткое описание научного архива. К статье приложен список опубликованных работ М. С. Андреева.

Научная деятельность М. С. Андреева была высоко оценена партией и правительством. Он был награжден двумя орденами Трудового Красного Знамени и орденом «Знак Почета».

MIKHAIL STEPANOVITCH ANDREYEV. TO THE HUNDREDTH ANNIVERSARY OF HIS BIRTH

The article is devoted to the hundredth anniversary of the birth of the outstanding orientalist, ethnographer and linguist, M. S. Andreyev. It describes the research carried out by M. S. Andreyev in the history and ethnography of the Tajiks.

⁴⁶ Архив ИВАН СССР, ф. 3, оп. 1, д. 25, лл. 8—9.

⁴⁷ Архив, фонд М. С. Андреева, д. 168, л. 17.

⁴⁸ См. Н. А. Кисляков, Рецензия на книгу М. С. Андреева «Таджики долины Хуф», вып. 1, «Сов. этнография», 1953, № 4; его же, Издания сектора этнографии Института истории, археологии и этнографии АН ТаджССР (1951—1956), «Сов. этнография», 1957, № 5; Л. Ф. Моногарова, Рецензия на кн. М. С. Андреева «Таджики долины Хуф (Верховья Амударьи)», вып. 1, «Вопросы истории», 1954, № 5, и др.

⁴⁹ «Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН СССР», т. 120, Душанбе, 1960; Х. Ф. Акрамова, Н. М. Акрамов, Востоковед М. С. Андреев, Душанбе, 1973.

С. Ш. Гаджиева

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА В ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

Этнография народов Дагестана привлекала внимание многих ученых еще до революции. Их труды содержат ценный этнографический материал, не потерявший своего значения и до настоящего времени. Особенно много для изучения народов Дагестана сделали М. М. Ковалевский и П. К. Услар.

Все же в целом большинство работ не выходило за рамки кратких, отрывочных описаний. Многие стороны культуры и быта вообще не получили в них освещения.

Великая Октябрьская социалистическая революция явилась началом нового этапа в изучении истории и этнографии Дагестана. В первые же годы Советской власти в связи с практическими потребностями социалистического строительства в республике, осуществлением культурной революции, а также с возросшим интересом к истории и культуре ее народов разворачивается работа по сбору и изучению этнографического материала.

В 20-е годы эта важная задача осуществлялась Институтом дагестанской культуры (создан в 1924 г.), переименованным впоследствии в Научно-исследовательский институт национальных культур, а затем, с 1945 г., преобразованный в Институт истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. С самого начала своей организации институт развертывает большую работу по изучению родного края.

Первое обстоятельное историко-этнографическое исследование Дагестана проводилось этнологическо-лингвистической экспедицией (1923--1925 гг.), изучавшей язык, культуру и быт народов Дагестана. В экспедиции принимали участие такие видные ученые, как языковед Н. Ф. Яковлев и Л. И. Жирков, архитектор Н. А. Бакланов, искусствовед А. С. Башкиров и другие, которые не только собрали ценный материал, но и способствовали активизации этнографических исследований в Дагестане. Экспедиция передала в Дагестанский краеведческий музей большую этнографическую коллекцию. На основе материалов экспедиции в течение 20-х и 30-х годов были опубликованы работы, посвященные преимущественно традиционной художественной культуре народов Дагестана¹.

В те же годы большую работу по изучению истории металлообработки в ауле Кубачи проводит И. А. Орбели, который впервые описал ку-

¹ См., например: Н. А. Бакланов, Художественная культура Дагестана, «Новый Восток», 1924, № 5; его же, Архитектурные памятники Дагестана, М.—Л., 1935; Н. Ф. Яковлев, Ювелирная промышленность в Кубачи (к вопросу о ее возрождении), «Дагестанский сборник», III, Махачкала, 1927; А. С. Башкиров, Резьба по камню и дереву в Дагестане, «Художественная культура Советского Востока», М.—Л., 1931.

бачинские бронзовые котлы и каменные рельефы². Собранные им образцы составляют ценную коллекцию кавказского отдела Государственного Эрмитажа в Ленинграде.

В 20-е годы появляется ряд работ, посвященных истории материальной и духовной культуры народов Дагестана, которые ввели в научный оборот новые этнографические данные.

Значительный вклад в этнографическое изучение Кавказа, в том числе и Дагестана, внес известный исследователь Г. Ф. Чурсин. Его перу принадлежит первый обстоятельный очерк по этнографии аварцев³. Основанный на полевых материалах, он содержит характеристику их общественного быта, обычаев, обрядов, доисламских религиозных представлений. Большой интерес для этнографии Дагестана представляют и другие труды Г. Ф. Чурсина⁴.

В конце 20-х — начале 30-х годов кавказовед, юрист и этнограф Б. К. Далгат собирает и обобщает материал по обычному праву и общественному строю народов Дагестана. Его труды являются серьезным вкладом в изучение традиционного гражданско-правового быта, семейных отношений, в том числе имущественных и права наследования, а также общественного быта⁵. Исследования Б. К. Далгата содержат оригинальные материалы и интересные выводы, не потерявшие научного значения и в наши дни.

Этнографическая наука и фольклористика Дагестана рассматриваемого периода во многом обязаны неумолимому исследователю ногойского фольклора А. Ш. Джанибекову. Собранные им уникальные материалы по различным жанрам ногойского фольклора⁶, к сожалению, полностью не изданы, хотя представляют огромный интерес и частично используются в исследованиях и публикациях. Ждет также издания его труд по истории ногойцев, содержащий оригинальный материал по ряду вопросов этнического развития, культуры и быта народа⁷.

В конце 30-х годов появляется серия статей о художественных промыслах Дагестана, написанная известным этнографом-кавказоведом Е. М. Шиллингом⁸. Автор, первым из советских этнографов, подвергает конкретному и тщательному изучению ряд таких отраслей дагестанских народных художественных промыслов, как ковроткачество, обработка металла, производство художественной керамики и т. д.

Говоря о развитии этнографической науки в Дагестане, необходимо назвать имена тех, кто вложил много усилий в подготовку специалистов-этнографов для республики, кто внес большой вклад в изучение этнографии и организацию этой науки в республике. Это крупнейшие ученые нашей страны: член-кор. АН СССР С. П. Толстов, профессора

² И. А. Орбели, Албанские рельефы и бронзовые котлы XII—XIII вв., в кн.: И. А. Орбели, Избр. труды, Ереван, 1963.

³ Г. Ф. Чурсин, Авары, Этнографический очерк (1928), Рук. фонд. Ин-та истории, языка и литературы, Дагестанского филиала АН СССР (в дальнейшем Рук. фонд ИИЯЛ), ф. 5, оп. 1, д. 63.

⁴ См. работы Г. Ф. Чурсина: «Праздник „выхода плуга“ у горских народов Дагестана», «Бюллетень Кавказского историко-архивного Института в Тифлисе», вып. IV, Тифлис, 1928; «Свадебные обычаи аварцев», Там же; «Взаимопомощь у кавказских народов», Там же, вып. VI, 1930 и др.

⁵ Б. К. Далгат, Материалы по обычному праву даргинцев, см. сб. «Из истории права народов Дагестана (материалы и документы)», Махачкала, 1968; его же, Обычное право и родовой строй народов Дагестана, 1934; Рук. фонд ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 28.

⁶ А. Джанибеков, Ногойские пословицы (1933 г.); «Ногойские сказки» (1935 г.); «Ногойский фольклор советского периода» (1937 г.), Рук. фонд. ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 34, 207, 212, 222 и др.

⁷ А. Ш. Джанибеков, Очерк истории ногойцев (1935 г.), Рук. фонд ИИЯЛ, ф. 2, оп. 1, д. 121.

⁸ См. Е. М. Шиллинг, Ювелирный орнамент кубачей, «Искусство», М.—Л., 1936, № 6; его же, Балхар. Женские художественные промыслы дагестанского аула Балхар, Пятигорск, 1936; его же, Ковроткачество Дагестана, «Сов. этнография» (далее СЭ), 1936, № 4—5.

М. О. Косвен, Г. Ф. Дебеч, Е. И. Крупнов, И. И. Потехин, П. И. Кушнер, М. Г. Левин и др.

Большая заслуга в дальнейшем изучении этнографии народов Дагестана, равно как и в подготовке высококвалифицированных специалистов-этнографов из числа коренных народностей Дагестана, принадлежит Институту этнографии АН СССР. В 40-е годы этнографическую экспедицию Института этнографии в Дагестане, поставившую своей целью сбор материала по культуре и быту его народностей и создание на этой основе специальных монографических описаний, возглавляет Е. М. Шиллинг. Работы Е. М. Шиллинга⁹ как бы открыли для этнографов Дагестан. Его фундаментальный труд «Кубачинцы и их культура»¹⁰ и в настоящее время является настольной книгой этнографов-кавказоведов.

Результаты работы этой экспедиции нашли свое отражение не только в уникальных по своему материалу трудах Е. М. Шиллинга, но и в работах других участников экспедиции (З. А. Никольской, Л. Б. Панек и др.)¹¹.

В 50-х годах роль Института этнографии АН СССР в этнографических исследованиях в Дагестане усиливается. Это был новый этап, когда исследования начали проводиться планомерно, систематически, в более широких масштабах и более углубленно, с участием большого числа ученых, в том числе молодых специалистов. В этот период в состав этнографических экспедиций Института этнографии включаются студенты и аспиранты из Дагестана, решившие специализироваться по этнографии народов Дагестана. Экспедиции проводятся во всех районах республики и охватывают как крупные народности, так и мелкие этнографические группы.

Важным результатом работы этих экспедиций явилось издание книги «Народы Дагестана»¹². Впоследствии этнографические очерки по отдельным народам Дагестана вошли в переработанном виде в сводную работу «Народы Кавказа»¹³. Оба эти издания включали характеристику хозяйства, материальной и духовной культуры, семейного и общественного быта народов Дагестана в их динамике. Авторам удалось выявить как общие черты культуры и быта народов Дагестана, так и их локальные особенности, проследить усилившиеся за годы Советской власти процессы национальной консолидации. Более того, большинство статей дает сравнительный анализ старой культуры и быта народов Дагестана и новой, сложившейся в годы Советской власти.

Дагестанская экспедиция Института этнографии АН СССР в составе Б. А. Гарданова (начальник экспедиции), Л. И. Лаврова, З. А. Никольской, Б. А. Калоева, Л. А. Добрускина и других продолжала научные исследования и в последующие годы с целью изучения процессов

⁹ «Литейное производство Дагестана», СЭ, 1947, № 1; «Пережитки мужских союзов в Дагестане», «Доклады истфака МГУ», вып. VI, М., 1947; «Дагестанская экспедиция 1946», «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР» (далее КСИЭ), вып. IV, 1948; «Изобразительное искусство народов горного Дагестана», «Доклады и сообщения истфака МГУ», вып. IX, 1950; «Народы андо-цезской группы» (1947), Рук. фонд ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 37; «Даргинцы» (1947), Там же, и др.

¹⁰ Е. М. Шиллинг, Кубачинцы и их культура, М.—Л., 1949.

¹¹ З. А. Никольская, Свадебные и родильные обряды аварцев, СЭ, 1946, № 2; ее же, Из истории аварского жилища, СЭ, 1947, № 2; ее же, Родовые формы и отношения у аварцев в XIX в., канд. дис., М., 1948; ее же, Из истории семейно-брачных отношений у аварцев XIX в., КСИЭ, вып. VIII, 1949; Л. Б. Панек, Работа южного отряда Дагестанской экспедиции, КСИЭ, вып. IV, 1948; ее же, Табасаранцы, 1947, Рук. фонд ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 37 и др.

¹² «Народы Дагестана», М., 1955. Авторский коллектив этого сборника состоял из научных сотрудников Института этнографии АН СССР (Л. И. Лавров, З. А. Никольская, Е. М. Шиллинг) и Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР (А. И. Алиев, С. Ш. Гаджиева, М. М. Ихилов).

¹³ «Народы Кавказа» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), т. I, М., 1960.

национальной консолидации и социалистического преобразования культуры и быта народов Дагестана. Первая проблема была очень сложной, так как дореволюционный Дагестан по своей этнической и языковой пестроте представлял собой исключительное явление даже на фоне мозаичного в национальном отношении Кавказа. Главное внимание экспедиции было сосредоточено на изучении аварской группы народностей. Были также обследованы и другие народы республики (даргинцы, лезгины, лакцы и т. д.).

В результате деятельности этой экспедиции издан ряд ценных исследований¹⁴. Особенно плодотворно работал в эти годы Л. И. Лавров. Помимо многочисленных исследований по этнографии¹⁵ его перу принадлежит также фундаментальный труд «Эпиграфические памятники Северного Кавказа»¹⁶, охватывающий большое число памятников мусульманской эпиграфики Дагестана.

В историко-этнографическое изучение Дагестана крупный вклад внес известный советский ученый М. О. Косвен, руководивший ряд лет (50—60-е годы) сектором Кавказа Института этнографии АН СССР и создавший ряд ценнейших теоретических работ по общей этнографии Кавказа и Дагестана, а также по истории этнографической науки, в том числе и кавказоведения¹⁷. На основе обобщения большого фактического материала М. О. Косвену удалось воспроизвести сложную и малоизученную структуру большой семьи и других родственных групп, показать значение для этой структуры так называемой патронимии, проследить ее трансформацию в период господства сельской общины. Изучение пережиточно сохраняющихся социальных институтов (аталычество, куначество), равно как обрядов и обычаев, позволило ученому конкретизировать и уточнить структуру родо-племенного строя и тем самым внести весомый вклад в изучение истории первобытного общества. М. О. Косвену принадлежит заслуга первой постановки и анализа на материалах народов Кавказа, в том числе и Дагестана, таких важнейших проблем, как дуальная организация, экзогамия и эндогамия, и многих других важнейших вопросов исторической этнографии. Большую ценность для кавказоведов представляет труд М. О. Косвена «Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке», в котором автор дает обстоятельный библиографический обзор дореволюционной литературы по этнографии народов Кавказа, в том числе и Дагестана¹⁸, а также составленный и изданный им сборник архивных документов «История, география и этнография Дагестана»¹⁹.

¹⁴ М. О. Косвен, Изучение социалистической культуры и быта народов Дагестана, «Материалы научной сессии по истории народов Дагестана», М., 1954; З. А. Никольская, Работа цахурского отряда Дагестанской экспедиции 1950—1952 гг., КСИЭ, вып. XIX, 1953; ее же, Исторические предпосылки национальной консолидации аварцев, СЭ, 1953; № 1; ее же, К вопросу о формировании аварской социалистической нации, «Материалы научной сессии по истории народов Дагестана», М., 1954; ее же, Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев, «Вопросы истории, религии и атеизма», вып. VII, 1960 и др.; Б. А. Калоев, Из истории земледельческих отношений у агулов в XIX — начале XX в., КСИЭ, вып. XX, 1954; его же, Поселения и жилища агулов, КСИЭ, вып. XXIII, 1955; его же, Агулы, Историко-этнографический очерк, «Кавказский этнографический сборник», III «Труды Ин-та этнографии АН СССР» (далее ТИЭ), LXXIX, М.—Л., 1962 и др.

¹⁵ Л. И. Лавров, О причинах многоязычия в Дагестане, СЭ, 1951, № 2; его же, Рутульцы в прошлом и настоящем «Кавказский этнографический сборник», III, ТИЭ, т. LXXIX, М., 1962.

¹⁶ Л. И. Лавров, Эпиграфические памятники Северного Кавказа, ч. I, М., 1966; ч. II, М., 1968.

¹⁷ М. О. Косвен, Этнография и история Кавказа, 1961; его же, Семейная община и патронимия, М., 1963.

¹⁸ М. О. Косвен, Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке, «Кавказский этнографический сборник», I—III, ТИЭ, т. XXVI, XLVI, LXXIX, М., 1955, 1958, 1962.

¹⁹ «История, география и этнография Дагестана. Архивные материалы», под ред. М. О. Косвена и Х. М. Хашаева, М., 1958.

Наряду с названными трудами ряд ученых Института этнографии АН СССР создает монографии, посвященные отдельным народностям, публикует статьи, освещающие те или иные проблемы этнографии Дагестана. В больших обобщающих работах появляются написанные на очень высоком научном уровне разделы о народах Дагестана. Например, в книге С. А. Токарева «Этнография народов СССР» дан историко-этнографический очерк народов Дагестана²⁰.

В разные годы этнография Дагестана изучают и другие ученые Института — Л. Б. Панек, Я. Р. Винников, Г. А. Сергеева, А. Г. Трофимова и др.²¹, собравшие и проанализировавшие большой историко-этнографический материал по важнейшим вопросам культуры, общественного и семейного быта отдельных народов, по этническому картографированию и написавшие на его основе ценные научные исследования.

Важное значение для дальнейшего развития этнографической науки в республике, проведения планомерных этнографических исследований по актуальным проблемам культуры и быта ее народов имела подготовка национальных кадров через аспирантуру, а позднее (1958 г.) организация в Институте ИЯЛ сектора археологии и этнографии.

На основе тщательного изучения разнохарактерных источников, среди которых особое место занимает полевой материал, сотрудниками сектора создан ряд интересных исследований по актуальным проблемам хозяйственной деятельности, материальной и духовной культуры, семейного и общественного быта народов Дагестана²².

В настоящее время коллектив этнографов занят разработкой важнейших проблем как исторической, так и современной этнографии Дагестана. Этнографическим изучением охвачены все без исключения народности и этнические группы. По одним народам подготовлены и изда-

²⁰ С. А. Токарев, *Этнография народов СССР*, М., 1958; см. также Б. А. Гарданов, *Работы Дагестанской экспедиции в 1950 г.*, КСИЭ, вып. XIV, 1952.

²¹ Л. Б. Панек, *Жилище лезгин*, «Материалы по этнографии Грузии», т. IX, Тбилиси, 1957; ее же, *Материалы по этнографии рутулов*, 1951, Рук. фонд ИИЯЛ, ф. 3, оп. 3, д. 2; ее же, *Национальная одежда лезгин*, 1951, Там же; ее же, *Ахты как экономический, политический и культурный центр лезгин Самурской долины* (1951), Там же; ее же, *Пища лезгин* (1952), Там же, д. 13; ее же, *Табасаранцы*, Там же, ф. 5, оп. 1, д. 37; Я. Р. Винников, *Этническая карта Дагестанской АССР*, в кн. «Народы Дагестана»; егo же, *Этнические карты*, в кн. «Народы Кавказа», т. I; Г. А. Сергеева, *Женщины Дагестана до Великой Октябрьской социалистической революции и в советский период*, Автореф. канд. дис., М., 1953; ее же, *Брак и свадьба у народов Дагестана в XIX в.*, КСИЭ, вып. XXXII, 1959; ее же, Арчинцы, М., 1967; А. Г. Трофимова, *Обряды и празднества лезгин, связанные с народным календарем*, СЭ, 1961, № 1; С. Ш. Гаджиева, А. Г. Трофимова, А. Р. Шихсаидов, *Земледельческий календарь народов Дагестана*, «Труды VII МКАЭН», т. X, М., 1970, стр. 154—160.

²² Х.-М. Хашаев, *Занятия населения Дагестана в XIX в.*, Махачкала, 1959; егo же, *Общественный строй Дагестана в XIX в.*, М., 1961; М. М. Ихилев, *Лезгинская группа народностей*, Махачкала, 1967; А. И. Алиев, *Брак и свадебные обряды даргинцев*, СЭ, 1953, № 4; С. Ш. Гаджиева, М. О. Османов, А. Г. Булатова, *Материальная культура даргинцев*, Махачкала, 1967; М. О. Османов, *Некоторые общие вопросы эволюции современного жилища народов Дагестана и всего Кавказа*, «Уч. зап. ИИЯЛ», т. XIX, ч. 2, Махачкала, 1969; егo же, *Поселения и жилище аварцев*, в кн. «Материальная культура аварцев», Махачкала, 1967; М. А. Агларов, *Техника сооружения террасных полей и вопросы эволюции форм собственности у аварцев (до XX в.)*, «Уч. зап. ИИЯЛ», т. XIII, Махачкала, 1964; егo же, *Поселение и жилище андийской группы народностей в XIX—начале XX в.*, Там же, т. XIV, 1966; С. Х. Асиятилов, *Историко-этнографические очерки хозяйства аварцев (XIX—первая половина XX в.)*, Махачкала, 1967; С. С. Агаширинова, *Очерки материальной культуры лезгин в конце XIX—начале XX в.* «Уч. зап. ИИЯЛ», т. IV, Махачкала, 1958; С. С. Агаширинова; Г. А. Сергеева, *К вопросу о формировании новых праздников и обрядов у народов Дагестана*, СЭ, 1966, № 4; А. Г. Булатова, *Лакцы (XIX—XX вв.)*, *Историко-этнографические очерки*, Махачкала, 1971; С. Ш. Гаджиева, *Кумыки. Историко-этнографическое исследование*, М., 1961; ее же, *Семья и семейный быт народов Дагестана*, Махачкала, 1967; ее же, *Межнациональные браки в Дагестане*, Доклад на VII Международном социологическом конгрессе в Варне, М., 1970; ее же, *Динамика изменения положения дагестанской женщины и семья*, Доклад на XII Международном семинаре по исследованию семьи, М., 1972 и др.

ны монографические исследования, по другим — очерки, посвященные отдельным важнейшим проблемам материальной культуры, семейного быта, этногенеза и различных этапов этнической истории.

Отрадным явлением надо признать выход в свет фундаментального труда коллектива ученых Института истории, языка и литературы «Современная культура и быт народов Дагестана»²³. В книге характеризуются глубокие изменения, которые произошли за годы Советской власти в хозяйственной деятельности, материальной и духовной культуре, общественной и семейной жизни, в межнациональных отношениях народов Дагестана, а также прослеживаются основные этапы социалистических преобразований, перестройки старого быта. Монография, построенная на сравнительном анализе культуры и быта прошлого и настоящего, впервые вводит в научный оборот большой фактический материал и содержит ряд интересных выводов о развитии различных сторон жизни народов Дагестана. Несколько ранее опубликованы монографические исследования по кумыкам, лезгинам, лакцам, арчинцам, по этногенезу народов Дагестана, по рабочему быту²⁴, браку и семье.

Подготовлен к изданию ряд исследований по важнейшим разделам этнографии: «Андийцы. Историко-этнографические очерки» (М. М. Агларов), «Современный быт и культура рабочих поселка „Дагестанские огни“» (К. Б. Омаров), «Материальная культура ногайцев», «Народная одежда Дагестана XIX — нач. XX в.» (С. Ш. Гаджиева) и др. В секторе в настоящее время разрабатываются также следующие темы: «Земельные отношения даргинцев XIX — нач. XX в.» (М. О. Османов), «Брак и семья у народов Дагестана в XIX и первой половине XX в.» (С. Ш. Гаджиева), «Ногайцы, Историко-этнографическое исследование» (последняя тема выполняется совместно с Институтом языка, литературы и истории Карачаево-Черкесской автономной области) и др.

Как свидетельствует приведенный выше перечень работ, этнографические исследования в Дагестане охватывают широкий круг проблем — от материальной культуры до духовной жизни, хронологически — от древнейшего периода истории дагестанских народов до современности.

В настоящее время основное внимание этнографов республики направлено на создание историко-этнографического атласа Дагестана. Дагестанский историко-этнографический атлас будет представлять собой свод данных по истории хозяйства и материальной культуры народов Дагестана. Он должен охватить вторую половину XIX — первую половину XX в. и содержать следующие разделы: «Земледелие и скотоводство», «Поселения и жилища», «Одежда и украшения». Впервые в практике этнографических исследований Дагестана широко применяется метод этнографического картографирования, который позволит более наглядно и четко проследить развитие хозяйства и материальной культуры народов республики в определенные исторические периоды, разнообразие, многогранность этой культуры; экономические и культурные связи народов Дагестана как между собой, так и с народами сопредельных стран. Атлас войдет как составная часть в Кавказский региональный историко-этнографический атлас и, кроме того, будет издан самостоятельно тремя выпусками, с большим числом карт, таблиц, текстового материала. Сложность этнического состава, малочисленность исторических источников, относящихся к середине XIX в., требует большой и кропотливой работы авторского коллектива как над всей проблемой, так и над

²³ «Современная культура и быт народов Дагестана» (Авторский коллектив: С. Ш. Гаджиева, М. О. Османов, А. И. Исламагомедов, М. А. Агларов, С. Х. Асиятилов, С. С. Агаширинова), М., 1972.

²⁴ К. Б. Омаров, Быт современной рабочей семьи (на примере рабочих поселка «Дагестанские огни», по материалам полевых этнографических исследований), Махачкала, 1969.

отдельными ее разделами. В этой связи большое значение приобретают исследования, посвященные отдельным проблемам атласа, публикуемые в различных изданиях.

Успешно ведутся научные исследования в области этнографии и в высших учебных заведениях Дагестана. Прежде всего хочется отметить плодотворную работу в этой области заведующего кафедрой истории СССР Дагестанского государственного университета им. В. И. Ленина Р. М. Магомедова²⁵. Над различными проблемами дагестанской этнографии трудятся также В. П. Дзагурова, С. С. Агаширинова, С. Х. Асиятилов, К. Б. Омаров, а народной архитектуры — А. Ф. Гольдштейн²⁶.

Проблемами этнографии Дагестана занимаются и в других вузах страны, например Я. А. Федоров²⁷ — старший преподаватель кафедры этнографии МГУ, А. В. Гадло — доцент кафедры этнографии ЛГУ.

Как уже говорилось выше, большое внимание при изучении Дагестана уделялось материальной культуре населяющих его народов. Проблемами народного зодчества Дагестана занимались, в частности, сотрудники Московского архитектурного института Г. Я. Мовчан²⁸, который более четверти века разрабатывал данную проблему, и С. О. Хан-Магомедов, обследовавший жилище почти всех народов южного Дагестана, а также архитектурные памятники и оборонительный комплекс древнего Дербента²⁹. В их работах, основанных на богатейшем материале и посвященных преимущественно зодчеству нагорного южного Дагестана, нашли отражение многие сложнейшие вопросы архитектурного наследия: архитектурные типы, эволюция и художественные особенности различных построек аварцев, лезгин, табасаранцев, агулов и др. Авторам удалось показать своеобразную картину развития различных типов сооружений, влияние на эти типы социально-экономических и природно-хозяйственных условий местности, а также проследить становление национальных особенностей, взаимодействие культуры народов Дагестана с культурой народов соседних областей (Азербайджан, Грузия и т. д.). Их данные о традиционном народном жилище и многовековой архитектурной практике проливают свет на историю семьи и общественных отношений, а также на этническую историю горцев Дагестана.

Большое внимание уделяется изучению художественных промыслов Дагестана. Значительным вкладом в разработку данной проблемы явились фундаментальные труды московских ученых А. С. Иванова и

²⁵ Р. М. Магомедов, Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII — начале XIX в., Махачкала, 1957; его же, Новое время и старые обычаи, Махачкала, 1966; Р. М. Магомедов, В. П. Дзагурова. К истории земледелия в Дагестане, Махачкала, 1969.

²⁶ В. П. Дзагурова, Р. М. Магомедов, Народы Советского Дагестана, Махачкала, 1966; А. Ф. Гольдштейн, С. Ш. Гаджиева, Из истории жилища дагестанских ногайцев XIX—XX вв.; Уч. зап. ИИЯЛ (серия общественных наук), т. XX, Махачкала, 1970. В настоящее время К. Б. Омаров и С. С. Агаширинова заняты разработкой отдельных разделов историко-этнографического атласа Дагестана.

²⁷ Я. А. Федоров, К вопросу об этногенезе кумыков, «Научные доклады высшей школы, Исторические науки», вып. 1, М., 1959; его же, Некоторые вопросы этногенеза народов Дагестана в свете данных археологии, «Сов. археология», 1960, № 3; Я. А. Федоров, Г. С. Федоров, Ранние булгары на Северном Кавказе, «Труды Карачаево-Черкесского НИИ», Ставрополь, 1970; А. В. Гадло, Современный быт лакцев-переселенцев, «Вестник ЛГУ», 1972, № 14.

²⁸ Г. Я. Мовчан, Из архитектурного наследия аварского народа, СЭ, 1947, № 4; его же, Предварительные заметки о типологии жилища народов нагорного Дагестана, КСИЭ, вып. IV, 1948; его же, Камень и дерево в старинном жилище Аварии, СЭ, 1969, № 3; его же, Социологическая характеристика старого аварского жилища, «Кавказский этнографический сборник», V, ТИЭ, т. 99, М., 1972.

²⁹ См.: С. О. Хан-Магомедов, Народное жилище южного Дагестана, СЭ, 1951, № 1; его же, Народная архитектура в Дагестане, «Архитектура СССР», 1954, № 4; С. О. Хан-Магомедов, Г. Н. Любимова, Народная архитектура южного Дагестана, М., 1956; С. О. Хан-Магомедов, Дербент, М., 1958; его же, Архитектура южного Дагестана V—XIX вв., Автореф. докт. дис., М., 1968.

Э. В. Кильчевской³⁰ по художественно-декоративному искусству Дагестана: производству художественной керамики, изделиям из серебра, ковроделию и другим отраслям народного искусства. Основой для написания этих исследований послужили материалы, скрупулезно собранные авторами в результате многолетней полевой работы в Дагестане.

В 50—60-х годах проблемы художественного наследия народов Дагестана привлекают внимание и ряда других исследователей, в частности Д.-М. С. Габиева, Н. М. Ильчука, Э. Н. Ташлицкой, И. Ш. Арбухановой, М. Магомедовой, Д. Ш. Михайловой и особенно П. М. Дебирова³¹.

В свете решений XXIV съезда КПСС этнографы Дагестана считают основной своей задачей разработку проблематики, связанной с современностью, — глубокое изучение культуры и быта колхозного крестьянства, рабочих, интеллигенции, изучение современных этнических процессов. На осуществление этой важной задачи будут направлены в дальнейшем усилия исследователей.

В частности, предполагается социолого-этнографическое исследование современного хозяйства, социальной структуры, культуры и быта одного из передовых хозяйств республики — совхоза им. Алиева. При этом специально будут изучаться процессы создания социально однородного общества, процессы урбанизации и преодоления существенных различий между городом и деревней.

В последние годы наметилась тенденция включения в этнографические работы материалов социологического характера. В связи с этим помимо традиционных этнографических сюжетов исследуются проблемы социальной структуры, межклассовых и внутриклассовых взаимоотношений, изменения общественного и семейно-бытового статуса трудящихся, семейно-бытовых связей и др.

Большое внимание уделяется также антропологическому изучению Дагестана. Заслуга Института этнографии АН СССР и в этой области значительна. Особое место занимают исследования видного советского антрополога Г. Ф. Дебеца, проведенные в 1952 г. и охватившие почти все народности Дагестана. В 30-х годах он вместе с Т. А. Трофимовой исследовал кумыков³².

В 40-х и 50-х годах в Дагестане проводили антропологические исследования М. С. Акимова, М. А. Булатова (по антропологии лезгин и аварцев), Н. Н. Миклашевская (по антропологии кумыков и даргинцев). Антропологии Дагестана уделяется внимание в отдельных трудах В. В. Бу-

³⁰ А. С. Иванов, Дагестанские ковры (1956), Рук. фонд НИИ Художественной промышленности (Москва); Э. В. Кильчевская, А. С. Иванов, Художественные промыслы Дагестана, М., 1959; Э. В. Кильчевская, От изобразительности к орнаменту, М., 1968, и др.

³¹ Д.-М. С. Габиев, Металлообработка у лаков (по этнографическим материалам), «Уч. зап. ИИЯЛ», т. IV, Махачкала, 1958; его же, О художественных особенностях ворсовых ковров народов Дагестана (XIX—XX вв.), «Кавказский этнографический сборник», т. V; Н. М. Ильчук, Художественная обработка металла в лакском селении Кумух в XIX — нач. XX вв., СЭ, 1958; № 3; Э. Н. Ташлицкая, Безворсовые ковры Дагестана, Махачкала, 1967; И. Ш. Арбуханова, Художественная обработка серебра у аварцев во второй половине XIX и XX вв. (1962), Рук. фонд ИИЯЛ, ф. 3, оп. 3, д. 157; М. Магомедов, Я — кубачинка, Махачкала, 1968; Д. Ш. Михайлова, Унцукульское искусство, «Декоративное искусство СССР», 1969, № 12; П. М. Дебиров, Архитектурная резьба Дагестана, М., 1966; его же, Резьба по камню в Дагестане, М., 1966; его же, О художественных образах в народно-декоративном искусстве аварцев, «Уч. зап. ИИЯЛ», т. VI, Махачкала, 1959; его же, Резьба по стуку в средневековом Дагестане, «Уч. зап. ИИЯЛ», т. X, Махачкала, 1962.

³² Г. Ф. Дебец, Антропологические исследования в Дагестане, ТИЭ, т. XXXI, М., 1956. Некоторые итоги антропологического изучения Г. Ф. Дебецом и Т. А. Трофимовой кумыков вошли в сводную работу: А. И. Ярхо, Краткий обзор антропологического изучения турецких народностей СССР за 10 лет (1924—1934), «Антропологический журнал», 1936, № 1; М. С. Акимов, Антропологический тип лезгин, КСИЭ, вып. XIV, 1952; М. С. Акимов, М. А. Булатов, К антропологии аварцев, КСИЭ, вып. II, 1947.

нака, В. П. Алексеева, М. Г. Абдушелишвили, Ю. Г. Рычкова³³. В настоящее время антропологией Дагестана успешно занимается сотрудник Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР А. Г. Гаджиев. Он издал ряд исследований, в которых собран и обобщен ценный материал по соматологии, краниологии, группам крови, дерматоглифике³⁴.

Благодаря этим исследованиям Дагестан стал одним из наиболее изученных в антропологическом плане районов нашей страны.

Важное значение для успеха этнографической работы в республике имеет дальнейшая координация научной деятельности Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР и Института этнографии АН СССР, тем более что существуют многолетние традиции совместной разработки многих проблем сотрудниками того и другого институтов, совместных плодотворных полевых работ, совместной подготовки ряда коллективных трудов, в частности историко-этнографического атласа Дагестана.

В заключение следует отметить, что этнографов Дагестана ожидает еще немало трудностей и нерешенных задач, требующих глубокой разработки (отдельные вопросы этнической истории, общественных институтов, в частности семьи, культуры и быта городского населения, быта малых групп, истории религиозных представлений, ремесла, домашнего промысла и др.). Нужна дальнейшая координация исследований с представителями других смежных дисциплин — историками, филологами, социологами, экономистами, фольклористами, лингвистами и др.

Задача ученых — приложить все усилия для того, чтобы расширить фронт этнографических исследований, обеспечить создание подлинно научных фундаментальных трудов, правильно и всесторонне освещающих глубокие социальные преобразования в республике и другие актуальные проблемы современности.

³³ Н. Н. Миклашевская, Некоторые материалы по антропологии народов Дагестана, КСИЭ, вып. XIX, 1953; е е же, Некоторые данные по палеоантропологии Дагестана, «Материалы по археологии Дагестана», т. I, Махачкала, 1962; е е же, Антропологический состав населения Дагестана в алаано-хазарское время, «Вопросы антропологии», вып. V, М., 1960; В. В. Бунак, Антропологический состав населения Кавказа, «Вестник гос. музея Грузии», т. XIII-A, Тбилиси, 1953; е го же, Черепа из склепов горного Кавказа, «Сб. МАЭ», т. XIV, М.—Л., 1953; В. П. Алексеев, Некоторые вопросы происхождения народов Дагестана в свете антропологии Северного Кавказа, «Уч. зап. ИИЯЛ», т. XIII (серия историческая), Махачкала, 1964; М. Г. Абдушелишвили, Об антропологическом составе современного населения Грузии, «Тр. Ин-та экспериментальной морфологии АН ГрузССР», т. VII, Тбилиси, 1959; Ю. Г. Рычков, Антропологические исследования процесса изоляции на Памире и Кавказе, Доклад на VII МКАЭН, М., 1964.

³⁴ А. Г. Гаджиев, Данные по палеоантропологии Дагестана, «Уч. зап. ИИЯЛ», Махачкала, т. X, 1962; е го же, К этнической антропологии Дагестана, «Вопросы антропологии», т. XII, 1962; е го же, Данные по дерматоглифике народов Дагестана, «Вопросы антропологии», т. IX, 1962; е го же, Этническая антропология Дагестана, Канд. дис., М., 1963; е го же, «Происхождение народов Дагестана по данным антропологии», Махачкала, 1965; е го же, В глубь веков, Махачкала, 1968; е го же, Антропология малых популяций Дагестана, Махачкала, 1971.

В. А. Никонов

ОБЫЧАЙ СВЯЗАННЫХ ИМЕН У ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ¹

У русских имена близнецов лишь в редком случае чем-либо связаны между собой, а у тюркоязычных народов такая связь обычна. Среди узбеков еще существует традиция, принесенная исламом, называть девочек-близнецов Фатыма и Зухра: Фатыма — имя дочери Магомета, Зухра — эпитет, означающий ее же «блестящая, лучезарная» (арабск.), это слово стало и названием планеты Венера. Мальчиков-близнецов — Хасан и Хусейн (имена близнецов — внуков Магомета). Близнецам разного пола, если сначала родилась девочка, дают имена Фатыма и Хусейн, а если сначала рожден мальчик, то Хасан и Зухра. В актах записи рождений по районам Узбекской ССР подобные примеры часты, однако есть и отклонения. Например, девочки-близнецы (рожд. 1965 г., Хотырчинский р-н Самаркандской обл.) названы Айша и Зухра.

У татар и башкир в наше время близнецы редко получают связанные имена в соответствии с мусульманской традицией. Зато в полной силе обычай давать им имена, связанные фонетически. Вот примеры по Актанышскому р-ну Татарской АССР из документов 1967 г.: мальчики-близнецы получили имена Глуc и Флус, другие — Дилшат и Дилфас, двойня девочек — Найля и Райля, близнецы мальчик Фарид и девочка Фарида, мальчик — Наиль и девочка Найля. Созвучие может быть анафорой (тождество начальной части имен) — близнецы мальчик Фаниль и девочка Фарида (Балтасинский р-н, рожд. 1967 г.), мальчики-близнецы Айрат и Айдар (Сармановский р-н, 1967 г. рожд.). Чаше встречается созвучие-эпифора (тождество конечной части имен). Так как в тюркских языках ударение закреплено на последнем слоге слова, то такое созвучие образует рифму: мальчики-близнецы Нияз и Ильяз (Аластовский р-н, рожд. 1967 г.), Нафис и Фанис (Сармановский р-н, рожд. 1967 г.), Айдар и Ильдар (Казань, 1967), Халим и Салим, Фиргат и Талгат (Кукморский р-н, тот же год), девочки-близнецы Нурсина и Гульсина (Сармановский р-н, рожд. 1967 г.). Очень часто имена близнецов у татар невозможно ограничить ни анафорой, ни эпифорой, настолько полно созвучие, охватывающее почти все имя: двойни мальчиков Ришат и Рифат (Кукморский р-н, рожд. 1967 г.), Марс и Марсель (Сармановский р-н, рожд. 1967 г.). У разнополых близнецов имена, как правило, парные: если мальчик Дамир, то девочка Дамира (Аксубаевский р-н, рожд. 1967 г.), девочка Венера и мальчик Венер (Сармановский р-н, рожд. 1967 г.), мальчик Фарид, девочка Фарида (Балтасинский р-н, рожд. 1967 г.), мальчик Ирек и девочка Иря (Старо-Кулаткинский р-н, Ульяновской обл., рожд. 1968 г.).

То же наблюдается у башкир Башкирской АССР. Вот лишь некоторые из огромного запаса примеров по записям рождений за 1968 г.: Рахматуллины мальчик Тагир, девочка Тагира, Янсарины мальчик Рим, де-

¹ Материал статьи основан главным образом на актах записи рождений. Автор подсчитал имена приблизительно 200 тыс. новорожденных по 8 тюркоязычным народам

вочка Рима, девочки Галима и Селима Баткуновы (все в Абзелиловском р-не), мальчики-близнецы Рим и Риф Арслановы (Давлекановский р-н), девочки Тансылу и Консылу Кускильдиновы (Зилаирский р-н), Разветдиновы, мальчик Рим, девочка Рима (Илишевский р-н), девочки Миннегул и Миннур Мухамедьяновы, мальчики Баймухаметовы Райзулла и Гайзулла, Малакаевы мальчик Вазир, девочка Вазира (три последние семьи из Бурзянского р-на).

Сопоставлены имена 100 близнецов (50 пар) у казахов рождения 1968 г. в гор. Чимкенте и 13 районах Южно-Казахстанской и Джамбульской областей Казахстана. Среди них не оказалось ни одной пары близнецов с несвязанными именами. 14 парам (28%) имена даны в мусульманской традиции: мальчики Асан и Усен (т. е. Хасан и Хусейн), девочка Фатима и мальчик Хусен, девочка Батнакуль (Батна — казахская форма имени Фатимы) и мальчик Усен. Остальные 72% имен связаны фонетически, часто это единство образовано тождеством компонента обоих имен (*бай* или *бек* у мальчиков, *гуль* у девочек). Две пары (4%) анафоричны: девочки Жанат и Жанар в Чимкенте, мальчики Алибай и Алибек в Алгабасском р-не. Чаше других — 22 пары (44%) встречаются рифмованные имена: девочки Панар и Жанар в Таласском р-не, мальчики Болат и Манат в Чуйском р-не; там же мальчики Абдулла и Сейдулла, дважды Берик и Серик в Ленгерском и Моинкумском р-нах, девочки Кулзира и Назира в Таласском р-не. И в тех случаях, где повторен служебный компонент, рифма не ограничена им, а захватывает и основу: мальчики Ергизбай и Сегибай (Чуйский р-н), дважды Ерлан и Нурлан (Сузакский и Ленгерский р-ны). В 12 парах (24%) связь не ограничивается анафорой или эпифорой: имена различаются только одним-двумя звуками: девочки Алия и Галия, мальчики Марат и Мурат в Чуйском р-не, две пары девочек Зауре и Сауле (в Ленинском и Қзылкумском р-нах), мальчики Алимжан и Галимжан в Чимкенте².

Узбеки, живущие на территории Казахстана, как правило, придерживаются обычая, принесенного исламом, называть детей именами Хасан и Хусейн, Фатима и Хусейн, Хасан и Зухра. Иногда близнецам дают не мусульманскую пару имен, а связанную фонетически: в 1969 г. в Южно-Казахстанской обл. мальчикам-близнецам даны имена Камил и Кабул (Ленинский р-н), Тулкинджан и Эркинджан (Сайрамский р-н) и т. д.

У киргизов (г. Фрунзе и семь районов Киргизской ССР) за тот же год сопоставлены имена также 100 близнецов. Из них мусульманской традицией продиктована треть имен: Асан — Усен, Патма (т. е. Фатима) — Зухра и т. п. Имена у 12% киргизских двоен анафоричны: мальчик Таалайбек и девочка Таалайгуль, мальчик Нурбек и девочка Нургуль и т. д.; 24% эпифоричны — девочки Айнура и Гюльнара, также Эльмира и Дамира, мальчик Аскар и девочка Жыпар; 26% пронизаны сквозной фонетической связью — девочки Динара и Дильбара или Тынар и Чынар, также Эльмира и Гюльмира, мальчики Арстанбек и Рустанбек. Две пары близнецов (4%) получили имена, не связанные ни по мусульманскому образцу, ни фонетически, ни словообразовательно: мальчики Болот и Замир, девочки Айнур и Чолпон, но в последней паре возможна связь имен по этимологическому значению (Айнур — «Лунный свет», Чолпон — «планета Венера»).

На тот же обычай у туркмен указала З. Б. Мухамедова³. В моих материалах по туркменам, родившимся в 1970 г., чаще других имен

² Любопытны пары Алия и Галия, а также Алимжан и Галижан: в каждой из этих пар не по два имени, а только варианты одного имени, ошибочно принятые за два разных имени (как если бы в русской семье назвали близнецов Иосиф и Осип).

³ З. Б. Мухамедова, К вопросу о туркменской ономастике, «Груды Ин-та языка и литературы АН Туркменской ССР», вып. 2, Ашхабад, 1957, стр. 45.

встречаются имена Ковус и Уыяс (для мальчиков-близнецов); немало пар близнецов названо по мусульманскому образцу: мальчики Хасанали и Хусаинали, девочки-близнецы Патма и Айша (Похтинской р-н), мальчик Хесенджемал и девочка Хусунджемал. Однако есть и примеры иной связи — повторения одного из компонентов имени. Например, девочки-близнецы Огульсеном и Бибисеном.

У азербайджанцев (Баку, рожд. 1968 г.) мальчиков-близнецов называли Натик и Намик, Эльман и Эльнур, Елчин и Елхорн, девочкам-близнецам в Агдамском р-не дали имена Насиба и Нагиба, Загида и Загира. У ногайцев (Ногайский р-н ДагАССР, рожд. 1967 г.): девочек-близнецов называли Сабират и Кабират, в другой семье — Сайда и Айда. У кумыков нередко встречаются имена Гасан и Гусен (это те же Хасан и Хусейн).

Этой теме посвящены работы и за рубежом. Связь имен близнецов отмечена на англоязычном материале в статье Р. Пленка «Имена близнецов»⁴. Там приведены результаты подсчета: 62% имен близнецов имеют одинаковый инициал, 17% связаны другими сходными чертами, например, рифмой, 21% имен близнецов ничем не связаны. Полученные Р. Пленком средние данные далее дифференцированы: отдельно по близнецам одного пола и по близнецам разного пола (в %).

	Одного пола	Разного пола
Одинаковый инициал	67	58
Другие сходства	21	15
Отсутствие сходств	12	27

(Преобладание анафорической связи может быть обусловлено тяготением ударения в английском языке к первому слогу, а преобладание элифорической связи у тюркоязычных народов — ударением на последнем слоге.)

Р. Пленк правильно назвал результаты предварительными. Расширение объема подсчетов может изменить итоги, если выборка случайна. Но эта беда поправима, а хуже ограниченность анализа: материал рассмотрен изолированно. Не привлекая данных по другим народам, напрасно ожидать не только выводов, но даже и постановки вопроса — почему так, а не иначе. Сопоставление с данными по тюркоязычным народам позволяет такие вопросы поставить. Обычай давать близнецам связанные между собой имена оказался общим для тюрко- и англоязычных народов (повсеместно или частично — еще неизвестно).

К сожалению, нет данных о выборе имен близнецам у различных народов. В актах записи рождений у лаков Дагестана за 1969 г. двойни получали имена по мусульманской традиции, но собранные автором данные слишком скудны. В научной литературе имеются также совершенно случайные и скудные данные по этому вопросу. Например, из этих материалов узнаем, что у лубу и кусу (бантуязычные народы Конго) «близнецы получают предписанные обычаем имена»⁵. Но связь этих имен осталась неизвестна наблюдателю, фонетически они между собой не связаны, а этимология их не выяснена. Обойдены и многочисленные мифы о близнецах со связанными именами. Литература о мифологических близнецах, особенно разнополых, обильна, но, к сожалению, исследователей привлекала преимущественно мистическая сторона сюжета о кровосмешении разнополых близнецов еще в чреве матери.

Общность обычая у столь отдаленных народов, как тюрко-, англо-, бантуязычные, невозможно объяснить заимствованием, и едва ли кто

⁴ R. Plank, Names of twins, «Names», 1964, № 1, p. 3.

⁵ E. Polomé, Personennamen bei einigen Stämmen in Belgisch-Kongo, «VI Internationaler Kongress für Namenkunde (1958)», III, München, 1961, S. 618—619.

осмелится предположить в ней след былой общности их предков. Очевидно, это параллель типологическая, т. е. сходное явление в разных местах возникло самостоятельно по одной и той же причине. Действительно, новорожденные близнецы всегда очень тесно связаны между собой.

У русских их связь не отразилась в именах, так как церковь привязала выбор имен к своему календарю, настаивая, чтобы давали имя того «святого», которого чествовали в день крещения ребенка или в один из ближайших дней (некоторые секты, например, строжайше требовали крестить на седьмой день и давать обязательно то имя, какое выпадало в «святцах» на этот день), поэтому имена близнецов были заданы «святцами».

Ограниченность цитированной статьи Р. Планка и в том, что она рассматривает связанность имен близнецов изолированно не только от того же явления у других народов, а и от близких явлений у этого народа. Данные тюркоязычных народов показывают, что связанность имен близнецов — только частный случай связанности имен в семье.

Часто имена детей созвучны именам родителей.

Вот данные об именах в казахских семьях в Южно-Казахстанской обл. Казахской ССР за 1969 г.: в Қзылқумском р-не — Абежан сын Жумажана, Абибулла сын Халимуллы, Керимбек сын Аскербек и внук Жумабека, Нарбек сын Агабека и внук Атабека, Бердалы сын Миралы и внук Нуралы и мн. др. Могут возразить, что компонент *бек* вообще част и совпадение случайно, но там же мальчик назван Алхожа, его отец Ерхожа, дед — Балхожа, компонент *хожа* у казахов не част, так что тройное совпадение — не случайность, а отражение внутрисемейной связи. В Ленинском р-не той же области зарегистрированы казахские мальчики Барзак сын Умурзака, Аллаберген сын Бекбергена, узбекский мальчик Саидиахрал Сайдикаримович Саидиасманов.

У татар Татарской АССР (примеры из актов записи рожд. 1967 г.): отец Шамсур, сын Ильсур (Кукморский р-н); отец Минзакир, сын Минтагир (Аксубаевский р-н), отец Ильгиз, сын Ильгизар (тот же район) и т. п.; преемственность переходит из поколения в поколение: в дер. Кожы (Кукморский р-н), у Минехарима Минемулловича Минемуллина родился сын, его называли Миннекай.

Имена дочерей перекликаются с именами матерей: у татарок — мать Галия, дочь Гулия (Сармановский р-н), мать Руфия, дочь Румия (тот же район), мать Суфия, дочь Альфия (Балтасинский р-н), или мать Гульфия, дочь Альфия (тот же район), мать Нурия, дочь Нурания (Ново-Малыклинский р-н Ульяновской обл., рожд. 1966 г.). Один из видов таких созвучий — зевгма: конец имени матери становится началом имени дочери: мать Айгюль, дочь Гюльнара, мать Минафа, дочь Нафиса (Кукморский р-н). Иногда переходы перекрестны — от имени отца к имени дочери, от имени матери к имени сына: отец Мингата, дочь Минзифа (Аксубаевский р-н), мать Мунира, сын Мунир (Старо-Кулаткинский р-н Ульяновской обл., рожд. 1966 г.).

Созвучие имен, выражающее семейную связь, часто и у башкир. В документах о рождениях 1968 г.: отец Фатхислам, сын Гайнислам (пос. Целинный Азбелиловского р-на), мать Гульсира, дочь Гульнара (Давлекановский р-н), мать Суфия, дочь Альфия (тот же район). В Буззянском районе (р. 1968 г.) — мужнины (в каждой паре первым приведено имя отца, вторым имя сына) — Радик — Рафик, Фарит — Фаиз, Салимьян — Салихан, Фарит — Фаргат, Абдрагим — Абдулрагим, Искандяр — Ишьяр, Анвар — Айдар, Ахат — Талгат, Фарит — Фанил, Гариф — Гарифьян, Мухаметгали — Мухамедьян, Гаяз — Газим; женщины (первым идет имя матери, вторым — имя дочери) — Марзия — Мархам, Факия — Фанира, Камиля — Назия, Галима — Салима. Случайность созвучий в таком обилии исключена.

Это явление у башкир описал З. Г. Ураксин: «Немаловажное значение при выборе имени имеет и созвучность начальных или конечных частей имени ребенка с именем отца, матери или старших братьев и сестер»⁶.

На общесемейную созвучность имен у азербайджанцев указал Ш. М. Саади́ев: «...братьям дают имена Мамед, Самед, Ахмед, а сестрам Хошаваз, Гюльаваз, Минаваз... Нередки также случаи созвучия имени сестры с именами братьев: мальчика зовут Чингиз, если у него появляется сестра, то ее называют Няргиз»⁷. Аналогичное явление раньше отмечено у узбеков: отец Маткарим, сын Мадраим⁸.

Так как в актах записи рождений нет данных об именах братьев, сестер и других родственников, то при работе с этим источником общесемейная связь имен остается, к сожалению, недоступной. Для ее изучения нужны или непосредственные обходы семей, или по крайней мере посемейные списки.

Антропонимия изучена так недостаточно, что границы распространения внутрисемейной связи имен не выяснены. Охватывает ли этот обычай все тюркоязычные народы и в какой мере? Но о его наличии у двух народов, соседних с тюркскими, мы теперь имеем определенные подтверждения: о семейных созвучиях имен у марийцев (по инициальному звуку) сообщил Ф. И. Гордеев⁹ и у таджиков — А. Г. Гафуров¹⁰. Так как оба эти народа непосредственно соседствуют с тюркоязычными народами, налицо единый территориальный массив. В обоих случаях можно предположить общий источник обычая.

Но и далеко от них, у древних скандинавов — Эдмунд сын Алкмунда, Эдгар сын Эдмунда, в античной Греции тоже не единичны такие примеры, как Филофей сын Филоклеса.

Обычай внутрисемейной связи имен исторически и географически очень широк. У монголов и корейцев отмечен общий слог в именах братьев. В многочисленных корейских семьях в Средней Азии дети в семье получают имена, одинаковые по инициалу: в Барданкульском сельсовете Нижне-Чирчикского р-на Ташкентской обл. сыновья корейца Юн Морбела — Адик (рожд. 1952 г.), Алик (рожд. 1954 г.), Арон (рожд. 1958 г.), Артур (рожд. 1963 г.); дочери Нам Тимофея — Лариса (рожд. 1950 г.), Люся (рожд. 1952 г.), Люда (рожд. 1954 г.), Люба (рожд. 1956 г.), дети Хван Василия и Ким Зон — Владик (рожд. 1947 г.), Валерий (рожд. 1949 г.), Виталий (рожд. 1953 г.), Варя (рожд. 1955), Виссарион (рожд. 1957 г.), Вера (рожд. 1959 г.); подобные примеры можно умножить¹¹.

У китайцев долгие тысячелетия держалась система *пай* — *хан* — «построение ряда»: сходство имен родственников по двум линиям — горизонтальной (в одном поколении) и вертикальной (связь между поколениями по прямой линии). Один из слогов или один из знаков личного имени один для всего поколения всех родственников семей, т. е. его имеют не только родные, но и все двоюродные, троюродные братья. Применяли и нумерацию по возрасту «Цю Восьмой», «Цю Двадцатый», так как

⁶ З. Г. Ураксин, Основные критерии выбора личных имен у башкир, Сб. «Личные имена в прошлом, настоящем и будущем», М., 1970, стр. 183.

⁷ Ш. М. Саади́ев, Основные правила выбора имен для новорожденных, Там же, стр. 188.

⁸ Н. Г. Маллицкий, Система наименования у коренного населения г. Ташкента, «Известия Среднеазиатского Комитета по делам музеев и охране памятников старины», вып. 3, Ташкент, 1928, стр. 244.

⁹ Ф. И. Гордеев, О личных именах марийцев, сб. «Личные имена в прошлом, настоящем, будущем. Проблемы антропонимики», М., 1970, стр. 259.

¹⁰ А. Г. Гафуров, Таджикская антропонимия, Там же, стр. 282.

¹¹ Р. Ш. Джарылгасинова, Антропонимические процессы у корейцев Средней Азии и Казахстана, Сб. «Личные имена в прошлом, настоящем и будущем», М., 1970, стр. 147.

все рожденные в этом поколении получали имя Цю¹². Это связывало все ветви даже дальнего родства и вместе с тем указывало на старшинство происхождения, различаемое от старшинства лет: племянник может оказаться годами старше дяди, не говоря уже о родстве в третьем-четвертом колене и в третьей-четвертой ветви родства. Другая линия связи — от предка к прямым потомкам. Преемственность поколений могла выражаться и не повторением одного и того же слога или знака, а своеобразным семантическим чередованием. Так, у китайцев и корейцев существовала идея «огонь порождает землю, земля порождает металл, металл порождает воду, вода порождает дерево, дерево порождает огонь, огонь — землю» и так бесконечно, соответственно одно поколение должно получать имена со значением огня, следующее — со значением земли и т. п.¹³ Вся сложная система служила тому, чтобы даже дальние родичи поддерживали друг друга и знали старших в своей разветвленной «организации».

И у русских в прошлом характерна одноименность в семье: в документах XVII—XIX вв. обычны семьи, в которых все мужчины Иваны, все женщины Авдотьи. В переписной книге Ярославля 1646 г. у Первушки Тихонова дети «Ивашко да Ивашко ж да Ивашко да Ивашко ж»¹⁴, в «ревизской сказке» (акт переписи) подмосковного села Щитниково (1816 г.) семья из пяти дочерей: «Авдотья большая 15 лет, Авдотья средняя 13 лет, Василиса большая 10 лет, Авдотья меньшая 8 лет, Василиса меньшая 1 год»¹⁵. Много таких же примеров приведено в моей статье «Личное имя — социальный знак»¹⁶. Из биографии каноника Яна Длугоша (Польша, позднее средневековье) известно, что в его семье все 11 братьев имели имя Ян, которое считалось счастливым. У русских в прошлом нередко семантическая (по этимологическим значениям) внутрисемейная перекличка нецерковных имен: князь Андрей Кобыла и его сын Семен Жеребец, в XV в. — ярославский князь Федор Голубой и его сын Владимир Темно-синий, в XVI в. среди помещиков «Чулок да Башмак Ивашевы дети», «Щавель да Трава Отавины дети», «Бархат да Аксамит княж Ивановы дети Мещерского»...

Факты отрывочны — ни один исследователь не занимался этим специально. Приведенные сообщения З. Г. Ураксина, Ш. М. Саадиева, Ф. И. Гордеева, А. Г. Гафурова сделаны на I Всесоюзном совещании по личным именам, организованном в 1968 г. Институтом этнографии АН СССР. Только с этого времени начинаются широкие и целенаправленные антропонимические исследования, которые сделают возможным сравнительно-историческое и сопоставительно-типологическое изучение антропонимии.

Рассматриваемый обычай служил антропонимическим выражением внутрисемейной общности, пока тюркоязычные народы не употребляли фамилий и в большинстве обходились без отчеств.

Внутрисемейная связанность личных имен едва ли выдержит конкуренцию таких сильных новых соперников, как фамилия и отчество, к которым перешли ее функции. (кроме одной — выражать связь по женской линии).

Материалы сплошного обследования регистрации рождений впервые позволили обнаружить внесемейную связь имен, ускользавшую от исследователей, ограниченных рамками семей. Этот обычай шире семьи, выходит за ее пределы.

¹² М. В. Крюков, Система родства китайцев, М., 1972, стр. 261—265.

¹³ W. Bauer, Der chinesische Personennamen, Wiesbaden, 1959, S. 259.

¹⁴ «Труды Ярославской ученой архивной комиссии», кн. 6, вып. 3—4, Ярославль, 1913, стр. 232, 233.

¹⁵ Центральный государственный архив г. Москвы, ф. 51, оп. 8, № 124, л. 215.

¹⁶ В. А. Никонов, Личное имя — социальный знак, «Сов. этнография», 1967, № 5, стр. 156.

Доказать это можно лишь обилием примеров, рискуя наскучить.

В Ленгерском р-не Южно-Казахстанской обл. за 1968 г. только две казахских семьи дали дочерям имя Оразкуль, и обе девочки зарегистрированы в один и тот же день. Совпадение? Можно проверить математически. Примем год за 250 рабочих дней, в каждый рабочий день вероятность дачи этого имени равняется 0,008, следовательно, по формуле теории вероятности, вероятность дачи того же имени двоим в один день выражается $0,008 \times 0,008 = 0,000064$, т. е. 64 случая на миллион рабочих дней, иными словами, одного такого случая надо ждать 4000 лет. В Монтайташском сельсовете Ленинского р-на той же области 1 февраля 1969 г. зарегистрированы два новорожденных казахских мальчика с именем Бахтияр, родители обоих из одного совхоза; в с. Актюбинское (Кзылкумский р-н) 10 июня записаны две новорожденные девочки, обе Гульжан. В Сарысукском р-не Джамбульской обл. 1 апреля 1969 г. два новорожденных мальчика получили имя Баkitжан, а за весь год во всем районе это имя дано только трижды (включая их), в Свердловском р-не той же области 2 сентября 1969 г. зарегистрированы новорожденные мальчики Канат Бейбитов и девочка Кинат Шаке-нова. Таких примеров немало. Безусловно, налицо не случайные совпадения, а намеренный выбор одинакового имени.

В свете таких примеров явно намеренны и многочисленные факты фонетической и словообразовательной связи имен у регистрируемых одновременно детей разных семей. Вот только некоторые из примеров по казахам Южно-Казахстанской обл. за 1969 г. В Ленгерском р-не: 23 июня Первомайский сельсовет зарегистрировал новорожденных мальчиков Бейбитхан и Бейбитжан, родители которых работают на одном и том же участке совхоза; 25 июня в Советском сельсовете записаны девочки Халима Онгарова и Халипа Давлетбаева, 3 апреля в Верхне-Аксудакском сельсовете — мальчики Бахберген Саржаев и Алдаберген Асанов. В Отрарском сельсовете Кзылкумского р-на 30 июня шофер совхоза «Арысь» назвал сына Нурлан, тракторист того же совхоза дал дочери имя Нурлаим; 9 апреля две семьи из того же совхоза назвали мальчика Бахыт, девочку — Бахыткуль; 10 февраля в с. Жана-Базар директор школы и заместитель директора совхоза дали дочерям имена Нуркена и Нуржана. В Алтабасском районном загсе 7 марта две семьи из с. Чаяне зарегистрировали сыновей Даулеткали и Даулеткази (кроме них в районе за весь год из 703 казахских мальчиков только один получил имя с компонентом Даулет) и т. д.

Так же внесемейная связь имен часта у киргизов (примеры за 1969 г.). В Таласском р-не 21 июня зарегистрированы два мальчика Мелисбек, матери обоих работают на одной фабрике; в Долонском сельсовете этого района 27 октября две семьи зарегистрировали сыновей с именем Мирлан (разница в днях их рождения — две недели); в с. Кырк-Казак 10 июля мальчик получил имя Бактыбег, девочка — Бактыкан, семьи обоих — члены колхоза им. Ленина. Тонский р-н: в Каджайском сельсовете девочки двух семей получили имя Айнура, там же 21 мая одна семья зарегистрировала сына Женишбек; другая — дочь Женишбюбю; в Актерекском сельсовете 19 мая две семьи из колхоза имени Маркса нарекли дочерей одинаково — Майрамкюль; 21 мая там же одни назвали сына Кенжегул, другие — Кенжебек; 21 декабря две семьи с участка Донг-Талаа того же колхоза дали дочерям имя Айым-кан, которое во всем районе за год не дано больше никому.

В Сайрамском р-не (близ Чимкента) за 1969 г. только два узбекских мальчика получили имя Бурхан, и оба 1 августа в с. Карабулак; 16 июня в этом районе две узбекских семьи избрали дочерям имя Мукаддам; 24 октября двум узбекским мальчикам дано имя Шухрат, родители обоих работают в совхозе им. Алишера Навои; 5 ноября две новорожденные в том же совхозе получили имя Зилола. В Турбатском

сельсовете Южно-Казахстанской обл. 9 июня две девочки из узбекских семей получили имя Дилара.

Аналогичное явление нередко и у туркмен. Вот данные о новорожденных 1970 г. В городском загсе Ашхабада 4 августа двух девочек называли редкими именем Бягуль; 1 сентября две девочки получили имя Акджагуль, которое за весь год кроме них дано только одной. В сельсовете Пешаналы Марыйского р-на 7 апреля мальчикам из семей Атаевых и Ашабаевых дано имя Бешгелди. В Сакар-Чагинском районе 5 февраля две семьи из колхоза им. Полторацкого назвали дочерей Алмагюзель; 26 мая в сельсовете Кесеят две девочки названы Айтэч; там же в этот день два мальчика получили имя Сапармырат. Девятого января в сельсовете Махтумкули зарегистрированы девочки с именем Набат (Набат — сорт сладостей) и Айнабат (ай — луна).

Подобных примеров можно привести множество. Несомненно, установлен обычай внесемейной связи имен. Если и замечали такой факт, ему не придавали никакого значения, видя в нем только отдельный случай, проявление индивидуальных эмоций. Собранный теперь обильный материал убеждает, что выявлен широко распространенный обычай. Семьи как бы рождаются через имена детей. Перекликающиеся имена у одновременно называемых детей разных семей словно завещают носителям этих имен дружбу, общие интересы, взаимную поддержку. Это своеобразное «побратимство» через имена. Недаром древнетюркское слово адаш (друг, товарищ) означает во многих тюркских языках «тезка», т. е. имеющий то же имя. Родство посредством имен знакомо и в обычае куначества, но там происходил обмен именами.

Итак, перед нами три ступени связи имен: узкая связь объединяет близнецов, более широкая — семью, еще шире — внесемейная. Еще предстоит выяснить распространение разных ступеней этого обычая у других народов.

Н. А. Лавонен

КАРЕЛЬСКАЯ ЗАГАДКА В СВЕТЕ ЭТНОГРАФИИ

Связи многих фольклорных жанров с этнографией органичны и многообразны. Это особенно относится к тем жанрам, генетические корни которых уходят в глубь истории. Специфичность таких связей обуславливается характером происхождения, особенностями исторического развития жанров, их художественной природой и бытовым назначением. Можно сказать, что у каждого жанра свои исторически сложившиеся взаимоотношения с народным бытом и что в каждом жанре по-своему преломляется и отражается этот быт. Изучение таких отражений полезно этнографам и особенно фольклористам, так как оно подчас проливает свет на многое в содержании, образах и поэтике фольклорных произведений¹.

С этой точки зрения определенный интерес представляет и загадка, которая как жанр специфична не только по своей поэтике, бытованию, но и по характеру отражения действительности. Ее содержание и образная система как бы погружены в мир бытовой повседневности, она постоянно обращается к деталям быта. То, что для других жанров представляется чем-то несущественным и второстепенным, составляет суть, основу загадки, в силу чего она особенно интересна для этнографии. Между тем как раз в этом плане загадки разных народов проанализированы недостаточно.

Тематически карельские загадки во многом совпадают с загадками других народов, но в ряде моментов они специфичны. Различия в экономических, географических и исторических условиях, получившие свое выражение в особенностях быта, ремесла, производственной деятельности, нашли отражение и в загадках. Большинство карельских загадок связано с бытом, хозяйственной деятельностью, историей материальной культуры народа, его представлениями.

В силу особых географических условий едва ли не самым распространенным средством передвижения в Карелии была лодка². С ней связана вся жизнь карела: лодка соединяла карельские деревни с внешним миром, служила основным средством передвижения, была кормилицей семьи — на ней рыбачили.

Поэтому и загадки о лодке в Карелии многочисленны и популярны.

Kandaju ei vǎžü, a kannettaw vǎžyw.

(Venehel ajai)

Кто несет — не устанет, а кого несут, тот устанет.

(Езда на лодке)³

¹ К. В. Чистов, Фольклор и этнография, в кн. «Фольклор и этнография», Л., 1970; В. К. Соколова, Фольклор как историко-этнографический источник, «Сов. этнография», 1960, № 4; Б. Н. Путилов, Об очередных задачах изучения истории русского фольклора, Там же.

² Р. Ф. Тароева, Средства и способы передвижения у карел в дореволюционное время (конец XIX — начало XX в.), «Труды Карельского филиала АН СССР», вып. XXII, 1959, стр. 39—51.

³ Г. Н. Макаров, В. Д. Рягоев, Образцы карельской речи, Л., 1969, стр. 127.

Mies veti, aisat notku, reki piti, tie hajoisi. Мужчина вез, оглобли сгибались, сани вы-
(Veneh) ⁴ держали, дорога развалилась. (Лодка)

В звучной красивой загадке со звуковой аллитерацией лодка уподоблена бегущему жеребцу, которого догоняют тысяча собак — волны, образующиеся при движении лодки:

Ori juosta orkotteli, järven jäätä järkötteli, Жеребец бежал, похрапывая, рассекая лед
tuhat koiraa perässä. озера, тысяча собак — следом.
(Vene) ⁵ (Лодка)

В Карелии из-за множества озер и болот дорог в настоящем понимании этого слова не было, поэтому и телеги здесь почти не использовались. «Колесные средства передвижения к началу XX в. имели некоторое распространение только в южной Карелии, а в северных волостях телег не знали очень долго» ⁶. В южной Карелии телеги были заимствованы у русских.

Загадки о телеге из южной Карелии, которые встречаются в одиночных записях, являются кальками русских, например:

Nelli vellesty d'oustah, toine toistu tabata Четыре брата бегут, друг друга догнать не
ei voida ⁷. могут.

(Сравни с русской загадкой о телеге: Четыре брата бегут, друг друга не нагонят) ⁸.

Сани, напротив, были древним, исконно карельским средством передвижения, ими пользовались даже летом. Отсюда и большая распространенность загадок о санях и их различных частях. Популярна в южной Карелии такая загадка:

Aijan ravos sündüw, a ikkunäs ei sünnü. Вмещается в щель изгороди, в окно не
(Sarju) влезет.
(Решетка из лущины к саням) ⁹

Загадки точны в описании саней:

Kuuzi d'algad, kaks d'älged. Шесть ног, два следа.
(Regi) ¹⁰ (Сани)
Kuusi ukkoa ulkona seisoo, yhtä tuumaa Шесть стариков на улице стоят, одну ду-
pitävät ja taivaalle katsovat. му думают и на небо глядят.
(Reen käplaat) ¹¹ (Копылья у саней)

У саней шесть копыльев, по три с обеих сторон («шесть ног», «шесть стариков») и двое полозьев («два следа»).

Воз сена в загадках всегда связывается с санями:

Mi on piässä kiirin kuarin, mi on kiärritty Что на голове вкривь-вкось, что перевязано
perässä, mi on kiiltäjä kiärrityssä? сзади, что блестит на перевязанном?
(Heponi, heinäreki, kirves) ¹² (Лошадь, воз сена на санях, топор)

⁴ «Фонотека Ин-та языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР», кассета № 1598 (далее — «Фонотека») записано в Калевальском р-не, 1971 г.

⁵ M. Naavio, J. Hautala, Suomen kansan arvoituskirja, Porvoo — Helsinki, 1950, s. 270.

⁶ Р. Ф. Тароева, Материальная культура карел, М. — Л., 1965, стр. 76.

⁷ «Архив Карельского филиала АН СССР», колл. 96, ед. хр. 2, место записи Пряжа, 1941 (Далее — Архив, первая цифра — № коллекции, вторая — единица хранения, в скобках место и время записи).

⁸ В. В. Митрофанова, Загадки, Л., 1968, № 4414.

⁹ Г. Н. Макаров, В. Д. Рягоев, Указ. раб., стр. 127—128.

¹⁰ Архив, 157/10 (Спасская губа, 1962).

¹¹ M. Naavio, J. Hautala, Указ. раб., стр. 291.

¹² Архив, 29/1 (Калевала, 1957).

Зимним средством передвижения наряду с санями в Карелии, особенно у охотников, были лыжи. Они также излюбленный предмет загадывания:

Миэш мәнбӯ меччәх какси оюа яллеллә.
(Шукшиэн лату)

Человек в лес идет, за ним два ручья бе-
гут.

(Следы от лыж) ¹³

Миэш меччәх мәнбӯ — ризэкасес яллеллә
йиәхәх.

Человек в лес идет — следом за ним пи-
рожки остаются.

(Шомман яллет)

(Следы на снегу от колец лыжных па-
лок) ¹⁴

Известны только две карельские загадки о дороге. Вот первая:

Kyykeröini, koukeroini umpäri kylän kiertäy,
kylän piäh kyykistäytyy.

Кривая, изогнутая всю деревню обойдет,
в конце деревни присядет.

(Tie) ¹⁵

(Дорога)

Загадка этнографически точна: дороги в Карелии, особенно на Се-
вере, действительно за деревней и кончались, т. е. по существу их не
было. Э. Леннрот, неоднократно бывавший в Карелии в 40-е годы прош-
лого столетия, писал, что по дороге между севернокарельскими дерев-
нями Вуоккиниemi и Аконлахти можно было проехать верхом, а в слу-
чае особой необходимости и на телеге. Считалось, что это одна из луч-
ших дорог.

Вторая загадка о дороге по своему смысловому содержанию как бы
противопоставлена предыдущей:

Pitempi pitkiä puita, metalampi muan
puoхоуо.

Длиннее высоких деревьев, ниже придо-
рожной травы.

(Муантиэ)

(Дорога) ¹⁶

Эта же загадка известна и на Русском Севере (в записи Н. П. Кол-
паковой из Архангельской области):

Долее долгого дерева, а ниже низкой тра-
вы ¹⁷.

* * *

В загадках о трудовых процессах и орудиях труда нашли отражение
многие древние занятия карел. Одним из основных занятий истари бы-
ло рыболовство. Местные жители придавали ему огромное значение.
С рыболовством связана целая система обрядов: заговоры от завистли-
вых людей, поиски удачного места лова, обращение к водяному царю с
просьбой дать хороший улов ¹⁸.

Своеобразное отражение рыбная ловля нашла и во множестве кар-
ельских загадок:

Puukello, kivikapie, läksi soita sotkemah,
meren vettä vellomah.

Деревянные колокола, каменные копыта,
пошли болота месить, моря бороздить.

(Nuotta) ¹⁹.

(Невод).

¹³ Г. Н. Макаров, Карельские пословицы, поговорки, загадки, Петрозаводск, 1959, стр. 209.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Архив, 164/7 (Калевальский р-н, 1970).

¹⁶ Г. Макаров, Указ. раб., стр. 203.

¹⁷ Н. Колпакова, Северная загадка, «Звезда Севера», 1935, № 6, стр. 64—70, № 22.

¹⁸ P. Virtaranta, Vienan kansa muistele, Porvoo — Helsinki, 1958, s. 257—307.

¹⁹ Архив, 164/7 (Калевальский р-н, 1970).

Поплавки действительно были деревянные. По форме и по звуку, который они издавали, когда невод выбирали из воды, их можно уподобить колокольчикам. Грузила же делали из камня — отсюда «каменные копыта»²⁰.

Сборы на рыбную ловлю загадываются так:

Silkit, vilkit selkääni, suven kengät jalkaani, satasilmäsen sisään pokkelaista, vikkelaistä varttomaan ²¹ .	Шелка на спину, летнюю обувь на ноги, во внутрь стоглазой шустрого, юркого ждять.
---	---

Возвращение с рыбной ловли также отражается в загадках:

Hiiri rannalla gäävää, väki hännässä, häntä solmussa.	Мышь на берегу бьется, люди в хвосте, а хвост в узле.
(Nuotta) ²²	(Невод)
Varas puuh hirtettiin, tie kumoon kaadettiin, kuolleet kotiin kannettiin.	Вора на дереве повесили, дороги опрокинули, мертвых домой вынесли.
(Verkot, vene, kalat) ²³	(Сети, лодка, рыба)

Близкая загадка бытовала и у русских:

Гроб опружили, смерть повесили, а мертвые тела домой понесли²⁴.

Не могла ли данная русская загадка возникнуть под влиянием карельской, так как все записи ее сделаны только в русских районах Карелии?

В приведенной русской загадке лодка уподоблена гробу. Трудно решить, что определило выбор метафоры, был ли он продиктован довольно отдаленным внешним сходством предметов или связан с древними способами захоронения. Известно, что лодка у многих народов была древней принадлежностью похоронного обряда²⁵.

Загадывается и зимний лов рыбы:

Pirtti piäsi ikkunasta, perehen sota tavotti.	Изба в окошко ушла, семью война застала.
(Nuotta ja avanti) ²⁶	
	(Невод и прорубь)

Сеть «избу» вытащили в прорубь «окошко». Вторую часть загадки объясняют следующим образом: когда вытаскивается невод, ударяют в воду особыми орудиями — торбаками, чтобы не дать рыбе возможности выйти из невода²⁷.

Широкое распространение получила в южной Карелии загадка о *valki*, представлявшем собой «особого рода шест, очень длинный, употребляющийся при закидывании невода зимою»²⁸.

²⁰ Описание устройства сетей см. Р. Ф. Тароева, Материальная культура карел, стр. 38.

²¹ Архив, 25/1 (Калевальский р-н, 1948).

²² М. Навио, J. Нанталя, Указ. раб., стр. 265.

²³ Архив, 68/106 (Калевальский р-н, 1961).

²⁴ В. В. Митрофанова, Загадки, № 584.

²⁵ Д. Н. Анучин, Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда, Археолого-этнографический этюд, М., 1890; V. Vagonen, Vainajainpalvelus, Helsinki, 1898.

²⁶ «Фонотека», 1864 (Калевальский р-н, 1973).

²⁷ Н. Камкин, Архангельские карелы, «Древняя и новая Россия», 1880, № 2, стр. 303.

²⁸ Н. Лесков, Загадки карел Олонецкой губернии, «Живая старина», 1893, вып. IV.

Pertti (kirikkö) of sündü, kobrah sündüv.
(Valki) ²⁹

В избу (в церковь) не вмещается, в ру-
ке уместилась.

В загадках отражается и кропотливый труд по починке сетей. Нередко во время этой работы старики пели руны:

Ečči, ečči, ei tahtois löytävän.

(Verkonpaikkaaja)

Emättäy ta revittäy, pajattau ta paikkuan.
(Verkonpaikkaaja) ³⁰

Ищет, ищет, но не хочет находить.

(Человек, который чинит сети)

Рвется — ругается, чинит — поет.
(Человек, который чинит сети)

Большое место в жизни карел занимали домашние ремесла. Если условно все трудовые процессы разделить на мужские и женские, то окажется, что женскому труду и связанным с ним орудиям посвящено больше загадок. Не объясняется ли это тем, что женские работы всегда выполнялись глубокой осенью и зимой, в период наиболее активного выполнения загадок.

Загадок о мужских занятиях и орудиях труда мало. Это загадки о топоре, получившие в Карелии широкое распространение, и загадки о пиле, которые встречаются редко. Загадки о топоре популярны потому, что топор в течение ряда веков был единственным инструментом при заготовке леса и строительстве жилищ; пила же, по утверждению этнографов ³¹ появилась в Карелии только во второй половине XIX в.

Как видим, знание истории материальной культуры помогает определить время возникновения конкретной загадки. Так как загадка не может появиться раньше предмета загадывания, то «для многих загадок можно определить границу, ранее которой загадка не могла появиться» ³².

Очень популярны загадки о женских ремеслах. В них отражается выработанная веками цикличность крестьянских работ. Так, например, лен и коноплю всегда обрабатывали осенью. Одна из загадок точно называет время обработки льна:

Kylän koira kolmijalka lokakuussa loukut-
taa.

(Loukku) ³³

Деревенская собака-трехножка лает
в октябре.

(Мялица)

Лен действительно обрабатывали в октябре. У русских был даже специальный день Параскевы-Ляняницы, 28 октября, когда женщины не работали в знак уважения к святой Параскеве. Характерно, что этот день отмечался именно в период уборки льна ³⁴. Приведенная загадка конкретна и в первой своей метафорической части: снаряд для обработки льна (мялица) был на трех ногах, и треск, издаваемый при трепании льна, вполне можно было уподобить лаю собаки.

Прядение — один из древнейших трудовых процессов — было распространено и у карел. Наиболее древний способ его — прядение с помощью ручных прялок (куожали). С конца XVIII — начала XIX в. в северной Карелии вместо куожали начали применять самопрядки —

²⁹ Н. Лесков, Указ. раб., № 63; в латинской транскрипции загадки перепечатаны: N. Ljeskov, Aunuksen läänin karjalaisten arvoituksia ja sananlaskuja, «Virittäjä», Helsinki, 1918, s. 83—90.

³⁰ Архив, 164/7 (Калевальский р-н, 1970).

³¹ Р. Ф. Тароева, Материальная культура карел, стр. 87.

³² В. В. Митрофанова, Историческая действительность в загадках, «Славянский фольклор и историческая действительность», М., 1965, стр. 209.

³³ М. Наавио, J. Hautala, Указ. раб., стр. 146.

³⁴ В. И. Чичеров, Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков, М., 1957, стр. 59.

своеобразный станок на трех ногах с колесом (gukki). Это орудие заимствовано из Финляндии, где оно было известно уже с 1700 г.³⁵

В южную Карелию gukki проникли позднее и не получили такого широкого распространения, как на Севере.

Бытование разного рода прялок в северной и южной Карелии нашло отражение в загадках. Южнокарельские загадки о прядении — это загадки о старом способе прядения. Здесь популярны загадки о веретене:

Roččiine püöriv — vaččaine täwdüw. (Tainu)	Поросенок вертится — животик у него толстеет. (Веретено)
Üksi silmü siidaril, segi seibähän piäs. (Kezrü, kečoi)	Сидор имеет один глаз, и тот на колу. (Прясло и веретено) ³⁶
Ligo lüüua, pino puudu, rago gaudua. (Kuožali) ³⁷	Пясть льна, поленица дров, железная щель. (Веретено)
Tikku (kukko, meččo, tedri) puus, suolet muas. (Kezriändy) ³⁸	Дятел (петух, глухарь, тетерев) на дереве, кишки на земле. (Прядение)

А в северной Карелии распространены многочисленные загадки о самопрялке (gukki),

Kontie korolla seisou, kolme jalkua peräs-sä. (Rukki) ³⁹	Медведь на горе стоит на трех ногах. (Самопрялка)
--	--

Очень звучны загадки, передающие динамику движения gukki:

Nipsaa — napcaa, käüvä napcaa, pikkü хенкселит шелäшшä. (Pukki) ⁴⁰	Вертится — щелкает, ходит — топает, тоненькие подтяжки на спине. (Самопрялка)
--	--

Многократное повторение звуков -пе, -к создает впечатление вращения колеса самопрялки.

Orih juoksi, ohjas lekku, reki gautani kro-časi. (Rukki) ⁴¹	Бежит жеребец, хлопают вожжи, железные сани скрипят. (Самопрялка) ⁴²
---	--

* * *

Связь с исторической действительностью, бытом и хозяйственной деятельностью народа обнаруживается не только в предметах загадывания, но и в образной системе загадки. Вот загадка об избе:

Multa alla, multa piällä, särät siämessä kutou. (Pirtti) ⁴²	Земля снизу, земля сверху, внутри плотва нерестится. (Изба)
---	--

«Земля сверху» оказывается конкретной бытовой деталью: потолки в домах утепляли слоем земли в 20—30 см⁴³.

³⁵ Veera Vallinheimo, Kehäamisestä naisten työnä, «Kalevalaseuran vuosikirja», 37, 1957, s. 235—243; Р. Ф. Тароева, Материальная культура карел, стр. 56.

³⁶ Г. Н. Макаров, В. Д. Рыгов, Указ. раб., стр. 127—128.

³⁷ Архив, 38/245 (Пряжа, 1940).

³⁸ Архив, 101/14 (Пряжа, 1940).

³⁹ Архив, 2/184 (Лоухский р-н, 1956).

⁴⁰ Г. Макаров, Указ. раб., стр. 201 (перевод наш).

⁴¹ Архив, 164/7 (Калевальский р-н, 1970).

⁴² Архив, 15/108 (Калевала, 1941).

⁴³ Р. Ф. Тароева, Материальная культура карел, стр. 90.

Загадка об окнах, записанная в северной Карелии, постоянно повторяет цифру шесть:

Kuuši teilä, kuuši meillä, kuuši kaikella kylällä.

(Akkunat talossa) ⁴⁴

Шесть у вас, шесть у нас, по шесть у всей деревни.

(Окна в избе)

Числительное здесь использовано не только в целях аллитерации (kuusi koko kylällä); загадка точна этнографически. Для карельской избы характерны именно шесть окон: в южной, лицевой стене — три окна, в западной — два окна, в восточной — одно маленькое окно в углу, а иногда вместо него дверь в «другую избу» ⁴⁵.

Данные этнографии позволяют не только объяснить загадки, но и приблизиться к пониманию их структуры. Загадка об углах строения загадывается так:

Lukku lukun piäl, lukku lukun piäl, guočin lukku piällimäizenny ⁴⁶.

Замок над замком, замок над замком, шведский замок верхний.

В Карелии было известно несколько способов рубки углов строений и среди них — рубка «в замок» (lukku salmo) и «финская рубка» (suomen salmo). Для «финской рубки» использовали не круглые бревна, а обтесанные с четырех сторон брусья ⁴⁷, из них же обычно делали матицы, которыми завершался сруб. Финнов в Карелии издавна называли «гуоцци» (швед); весьма вероятно, что отсюда происходит название «шведский замок верхний».

В приведенной загадке «замок» воспринимается как метафора, но в свете данных этнографии метафора оказывается конкретной деталью быта. Таким образом, не только отгадки, но и предметы уподобления соотносятся в загадках с реальной действительностью.

Порой в загадках связь с материальной культурой не столь прямолинейна, как в отгадках. Иногда она выражается через определенную функциональную общность, как, например, в загадках о водопаде.

Yöt huhuo, päivät huhuo, venehtä ei tuuva.

(Koski) ⁴⁸

Ночь кричит, день кричит, лодку не пригонят.

(Водопад)

Vöt huutau, päivät huutau — ehätystä ei sua.

(Koski) ⁴⁹

Ночь кричит, день кричит, переправу никак не получит.

(Водопад)

В Карелии при необходимости переправиться через реку вызывали лодку, причем лодочники никогда не брали денег за перевоз ⁵⁰. Этот способ переправы отражен в загадке о водопаде.

Долгое время у карел бытовали берестяные рукомойники, загадка о них сохранилась до наших дней:

Čiu, čau čolovannikka, tuohini kabakka.

(Käsiastia) ⁵¹

Чиу, чау цоловальник, берестяной кабак.

(Рукомойник)

⁴⁴ Архив, 3/34 (Лоухский р-н, 1957).

⁴⁵ Д. К. Зеленин, Описание рукописей ученого архива императорского русского географического общества, Пг., 1915, стр. 914. См. также таблицы в книге: «Kansanomaisia rakennustapoja ja koristemuotoja Karjalasta kahden puolen rajaa», Helsinki, 1929, s. 52, 54.

⁴⁶ Архив, 97/10 (Пряжинский р-н, 1945).

⁴⁷ P. Virta, Указ. раб., стр. 509.

⁴⁸ Архив, 164/7 (Калевальский р-н, 1970).

⁴⁹ «Фонотека», 1600 (Калевала, 1971).

⁵⁰ P. Virta, Указ. раб., стр. 488.

⁵¹ Архив, 26/82 (Вуоккинеми, 1948).

Когда берестяные рукомойки заменили медными, изменилась и загадка:

Suu, čoi čolovannikka, vaskini kabakka. Чуу, чой целовальник, медный кабак.
(Käzistîn) ⁵² (Рукомойник) ⁵³

Почему в загадке рукомойник уподоблен кабаку и целовальнику? Близкая загадка есть у русских:

Медный кабачок, воробушка целовальничек.

По мнению В. П. Аникина, это «одна из прекрасных народных загадок, говорящая о тонком чувстве поэзии у крестьянина». Медный кабачок, рукомойник из меди, назван целовальником, т. е. тем, кто поит. Воробы, живущие под стрехой у крестьянских изб, часто находят чистую воду для питья в открытых подвесных рукомоиках ⁵⁴. Если принять это объяснение, станут понятны звукоподражания «чуу-чау», которые в карельской загадке заменили словом «воробей».

Одежда сравнительно мало отражена в карельских загадках, за исключением пояса, рукавиц и лаптей — древнейших элементов одежды, загадки о которых широко известны. Поясу и рукавицам карелы приписывали магическую роль. Пояс носили и мужчины и женщины, начиная с детских лет ⁵⁵. Может быть, в этом причина особой популярности загадок о поясе:

Sie, čikkon'i, sikäli, mie, čikkon'i, tākäli, Ты, сестричка, оттуда, я, сестричка, отсюда,
yhteh yöksi. да, вместе ночевать будем.
(Vyö) ⁵⁶ (Пояс)

При исследовании отношения загадки к действительности нужно учитывать, в какой хронологический период появилась загадка. Хотя в карельских загадках в основном отражается относительно поздняя историческая действительность, следы древних мифологических связей и представлений в некоторых загадках все-таки сохранились, например в карельской загадке о помеле, которое делалось из сосновых ветвей:

Pörön jalka kiukuassa, pörön jalka karsinassa. Медвежья лапа в печке, медвежья лапа
passa. в подполье.
(Uuniluuta) (Помело)
Kontin kopra karšinassa. Медвежья лапа в подполье.
(Nävu) ⁵⁷ (Помело)

По древним верованиям карел, медведь и сосна были самым тесным образом взаимосвязаны ⁵⁸. Во время медвежьего праздника череп медведя (karhunkallo) уносили в лес и вешали на сосну, которую считали прародительницей медведя: «Hongikosta sinun sucusi, Hongotan» ⁵⁹, «sinun sucusi» ⁶⁰ («Из сосняка твой род, сосновица твоя родня»). Верили, что сосна не даст медведям наносить ущерб стаду. Если же медведи нападали на стадо, люди обращались к сосне со словами:

⁵² Архив, 138/8 (Олонецкий р-н, 1939).

⁵³ Об этих загадках см. В. Я. Евсеев, Карельский фольклор в историческом освещении, Л., 1968, стр. 55.

⁵⁴ Д. Н. Садовников, Загадки русского народа, 1959, № 262 и стр. 272.

⁵⁵ P. Virtaranta, Указ. раб., стр. 193—194.

⁵⁶ «Фонотека», 1600/12 (Калевала, 1971).

⁵⁷ M. Naavio, J. Nautila, Указ. раб., стр. 125; «Фонотека», 1699 (Лоухский р-н, 1972).

⁵⁸ M. Naavio, Suomalainen mytologia, Porvoo — Helsinki, 1967, s. 15—41; K. Krohn, Suomalaisen runojen uskonto. Suomensuvun uskonnot, Porvoo, 1915, s. 131.

⁵⁹ Hongotar — трудно переводимое слово; может быть, «хозяйка сосняка», «сосновица».

⁶⁰ M. Naavio, Указ. раб., стр. 22.

Hongas, Pohjolan emäntä,
Tapiotar vaimo tarkka,
Poikas on pahoilla töillä,
Lapseis tuiki turmioilla...⁶¹

Сосновица, хозяйка Севера,
Тапиотар, женщина умная,
Сыновья твои в набегах,
дети причиняют беды.

Помелу карелы приписывали магические свойства. Во время святок обметали печь, затем помело уносили в стойло к овцам. По поверью, это увеличивало окот⁶². Во время святочного гадания у проруби знахарь (tietäjä), закончив гадание, сметал свой следы помелом⁶³. Весной, чтобы обеспечить удачу в рыбной ловле, к неводу привязывали лягушку и зерна ячменя, а также ветки от помела, незаметно взятые в трех домах⁶⁴.

В народном сознании помело связано с медвежьей лапой не случайно; возможно, здесь отразились пережитки древних представлений о родстве сосны и медведя.

Одни предметы очень популярны в загадках, другие, наоборот, встречаются редко. Случайно ли они выбраны или здесь существует какая-нибудь закономерность? В большинстве карельских загадок отражаются характерные для данного народа условия быта, трудовые процессы, способы и средства передвижения, обусловленные историческими, географическими и экономическими особенностями края.

Загадки сохранили множество конкретных бытовых деталей. Из них можно получить представление о крестьянской избе, ее убранстве, с многих промыслах, орудиях труда, о средствах передвижения и т. д.

Это и позволяет использовать загадки в качестве материала для этнографии, однако в этом плане их не следует переоценивать. В. К. Соколова писала: «Конечно, в различных фольклорных произведениях встречаются описания жилища, одежды, домашней утвари, орудий труда, вооружения и пр. (в их числе встречаются и предметы, уже исчезнувшие из быта), но обо всем этом, как правило, известно более полно из археологических и этнографических материалов; фольклор может дать лишь дополнительные штрихи»⁶⁵.

Действительно, карельская загадка вряд ли обогатит этнографию какими-то принципиально новыми материалами, но она может в ряде случаев служить дополнительным источником.

Разгадывание загадок в свою очередь требует знания быта, материальной культуры, так как загадку можно разгадать только в том случае, если загадываются предметы близкие и хорошо знакомые. И как следствие этого, с исчезновением предмета из быта должна исчезнуть и загадка о нем. Однако это происходит не сразу. Случается, что какие-то забытые детали быта еще сохраняются в загадках. Загадка консервативнее, чем быт. Об этом свидетельствует множество карельских загадок. До сих пор известны загадки о горячей лучине и берестяном рукомойнике, хотя в домах их нет уже многие десятки лет. Давно никто не добавляет в хлеб муку из сосновой коры, а загадку об этом еще помнят. Загадываются загадки о жерновах, лаптях и многих других предметах, ушедших из быта⁶⁶.

Окружающая жизнь, особенно в последние десятилетия, быстро изменяется. Однако о предметах, вошедших в обиход карел в последние годы и даже в конце XIX—начале XX в. (таких, например, как овощи, лампа, пила, телега и т. д.), загадок сравнительно меньше, чем о тех,

⁶¹ М. Наавио, Указ. раб. стр. 23.

⁶² P. Virtaranta, Указ. раб., стр. 580—581.

⁶³ V. Jurinoja, Akonlahden arkea ja juhlaa, Turku, 1965, s. 125.

⁶⁴ P. Virtaranta, Указ. раб., стр. 262.

⁶⁵ В. К. Соколова, Указ. раб., стр. 12.

⁶⁶ Современные записи данных загадок см.: Архив, 164/7, 158/36, 79/174, 37/20; «Фонотека», кассета, 1040/1, 1412/9 и др.

которые известны исстари. Лишь очень немногие относительно поздние для Карелии вещи (часы, безмен, самовар) нашли отражение в загадках. В предвоенные годы были предприняты попытки создать новые загадки по современной тематике, но в силу ряда причин такие искусственно созданные загадки не получили распространения. Очевидно, в Карелии закончился период активного создания загадок. Это явление неизбежное. Традиционные фольклорные жанры не являются подходящей формой для отражения современных духовных запросов, на смену им приходят другие. К загадкам можно отнести слова Э. Тейлора, сказанные им о пословицах: «...Период их действительного роста, по-видимому, пришел уже к концу.... Мы можем собирать и пользоваться старыми пословицами, но составлять новые было бы слабым безжизненным подражанием....»⁶⁷.

⁶⁷ Э. Тейлор, Первобытная культура, М., 1938, стр. 52—53.

А. В. Шевченко

К АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ НАСЕЛЕНИЯ НИЖНЕГО ПОВОЛЖЬЯ ЭПОХИ БРОНЗЫ

(ПО МАТЕРИАЛАМ СТАРИЦКОГО МОГИЛЬНИКА)

В 1960—1961 гг. в окрестностях с. Старица, расположенного на севере Астраханской области на правом берегу Волги, археологической экспедицией ЛО ИА АН СССР, руководимой В. П. Шиловым, было раскопано 76 курганов с погребениями различных эпох — от ранней бронзы до эпохи поздних кочевников включительно. Курганы группами и поодиночке разбросаны вдоль изрезанного длинными и глубокими оврагами верхнего края высокой надпойменной террасы, то приближаясь к самому ее краю, то отступая далеко в степь. Число курганов в отдельных группах колеблется от двух до нескольких десятков. Расстояния между группами значительны — от нескольких сотен метров до двух с лишним километров. Курганы ближайших к краю террасы групп вытянуты цепочками на мысах между оврагами, и овраги образуют как бы естественные границы между группами курганов. Поэтому вряд ли вся совокупность погребальных сооружений в районе с. Старица может рассматриваться в качестве единого могильника какой бы то ни было исторической эпохи.

В 21 кургане найдены погребения эпохи бронзы. Археологами зафиксировано 88 костяков из погребений, отнесенных к древнеямной, катакомбной и срубной культурам. Костяки принадлежали субъектам различного пола и возраста. В нашем распоряжении оказались костные останки 59 погребенных. Определение пола и возраста проводилось, когда это было возможно, и по черепу и по костям посткраниального скелета. Целью настоящего сообщения является изучение палеоантропологического материала эпохи палеометалла Старицкой группы курганов.

Череп древнеямной культуры. Для измерения оказались пригодны четыре черепа. Три из них определены как мужские старческого и зрелого возраста, один принадлежал подростку примерно 15 лет. Сохранность материала плохая и средняя: у трех черепов разрушено основание, а у одного (кург. 7, погр. 6) сильно повреждена черепная коробка. У черепа из кург. 22 (погр. 3) отсутствует лицевой скелет. Серия в основном брахикранна. Всю серию в целом характеризуют следующие антропологические особенности: широкий, сильно наклонный лоб; низкое и широкое лицо со слабо развитой клыковой ямкой; среднее и сильное развитие надпереносья и надбровных дуг; резкая горизонтальная профилированность лицевого скелета; низкие, широкие глазницы; большой носовой указатель; крупные сосцевидные отростки (рис. 1).

Череп из кург. 22 (погр. 3) отличается от прочих выраженной долихокранией. Черепная коробка овоидной формы, очень длинная и узкая, с покатым широким лбом и мощным развитием надглазничного рельефа. Степень выраженности сосцевидных отростков, наружного затылочного бугра тоже определяется самыми высокими баллами. Этот череп более всего соответствует тому длинноголовому прото-

европейскому типу с широким, убегающим лбом и мощным наружным рельефом черепной коробки, который чаще всего встречается в погребениях ямного времени (табл. 1).

Впервые короткоголовость носителей ямной культуры была обнаружена Г. Ф. Дебецом у нескольких женских черепов из Нижнего Поволжья. Г. Ф. Дебец считал возможным объяснять ее как результат случайного накопления крайних вариантов¹. В настоящее время корот-

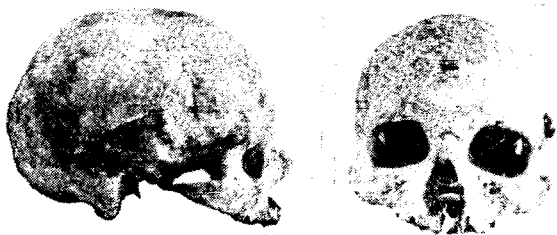


Рис. 1. Древняя культура (мужской череп, кург. 25, погр. 23)

коголовые черепа носителей ямной культуры как мужские, так и женские, найдены не только в Нижнем Поволжье, но и в других районах Южнорусских степей². Позднее Т. С. Кондукторова на материалах с Украины показала, что во всех трех культурах эпохи бронзы встречаются черепа с самыми различными величинами указателей³. Вопрос, видимому, нуждается в специальном исследовании.

Череп катакомбной культуры. Пригодны для измерения 16 черепов: мужских — 12, женских — 3 и один череп подростка 13 лет. Сохранность материала плохая и средняя: в большинстве случаев (13 черепов) разрушено основание черепа, у 12 черепов отсутствуют носовые кости, у 8 — полностью или частично разрушен лицевой скелет. Искусственная деформация «башенного» типа отмечена на трех мужских и нескольких детских черепах. Половой диморфизм выражен хорошо (см. рис. 2б).

Серия морфологически неоднородна. Ориентировочно можно выделить два морфологических варианта: 1) мезобрахикранный, с черепной коробкой сфероидной формы (кург. 4 погр. 2; кург. 4 погр. 11; кург. 30 погр. 5; кург. 76 погр. 4); 2) долихокранный в основе вариант, более матуризованный, с гораздо большим, чем у первого, продольным диаметром, но с меньшими размерами поперечного диаметра и наименьшей шириной лба, с более сильной профилированностью лицевого отдела на уровне точки назия (кург. 25, погр. 24; кург. 30, погр. 10; кург. 42 погр. 1) (см. рис. 2а). Вся катакомбная серия в сравнении с черепами древнейшей культуры характеризуется большей высотой лица и черепной коробки (от порионов), более узким носом и несколько ослабленной горизонтальной профилированностью лицевого отдела. Исключение составляют искусственно деформированные черепа.

¹ Г. Ф. Дебец, Материалы по палеоантропологии СССР (Нижнее Поволжье), «Антропологический журнал», 1936, № 1.

² Т. С. Кондукторова, Материалы по палеоантропологии Украины, «Антропологический сборник», 1, «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XXXIII, М., 1956; Б. В. Фирштейн, Антропологическая характеристика населения Нижнего Поволжья в эпоху бронзы, «Памятники эпохи бронзы юга европейской части СССР», Киев, 1967; Г. П. Зиневич, Очерки по палеоантропологии Украины, Киев, 1967; Т. С. Кондукторова, Антропологическая характеристика племен территории Украины в эпоху бронзы «Материалы з антропології України», вып. 14, Київ, 1969; Б. В. Фирштейн. К антропологии населения Нижнего Подонья эпохи бронзы, «Краткое содержание докладов годичной научной сессии Ин-та этнографии АН СССР, 1970», Л., 1971.

³ Т. С. Кондукторова, Материалы по палеоантропологии Украины.



Рис. 2. Катакомбная культура: а — мужской череп (кург. 42, погр. 1; б — женский череп (кург. 22, погр. 4)



Рис. 3. Срубная культура: а — мужской череп (кург. 50, погр. 4); б — женский череп (кург. 66, погр. 1)

Конечно, из-за малочисленности сравниваемых краниологических серий, различия эти могут носить случайный характер, однако направленность их весьма стабильна. Все черепа старицких носителей катакомбной культуры, мужские и женские, с уверенностью могут быть отнесены к большой европеоидной расе (табл. 1).

Черепя срубной культуры. Изучено три мужских и три женских черепа. Сохранность средняя: у пяти черепов разрушено основание, отсутствуют носовые кости. Половой диморфизм значителен. Мужские черепа срубной культуры по сравнению с древнеямыми и катакомбными более массивны и имеют сильно развитый рельеф, крупные размеры диаметров лицевого отдела и черепной коробки. Там, где лицо сохранилось — оно широкое и высокое, хорошо профилированное в горизонтальном отношении. Нос относительно узкий, орбиты широкие. Клыковая ямка не глубокая. Два черепа (кург. 45 погр. 2; кург. 56 погр. 1) резко долихокранны с очень длинной и узкой черепной коробкой, несколько грацилизированной в сравнении с ямными и катакомбными черепами старицкой курганной группы. Другие черепа (кург. 50 погр. 1; кург. 50 погр. 4; кург. 66 погр. 1) очень матуризованны, с длинной, но широкой черепной коробкой, высоким и очень широким лицом (рис. 3а, б).

Признаки европеоидной расы выражены в всех черепах. Монголоидная примесь, которая в северных районах Нижнего

Поволжья обнаружена у носителей срубной культуры Г. Ф. Дебецом ⁴, на нашем материале отсутствует.

Все черепа палеометаллической эпохи из окрестностей Старицы как мужские, так и женские не отличаются сколько-нибудь существенно от мужского нам краниологического материала ямного, катакомбного и срубного времени из Нижнего Поволжья ⁵ и принадлежат к древним формам европеоидной расы, распространенным в степях юга Восточной Европы, начиная с мезолита — неолита ⁶ (табл. 2).

На изучаемом материале представляется интересным сопоставление черепов из разных культур эпохи бронзы в пределах самой старицкой группы курганов.

Наиболее сходными друг с другом оказались черепа древнеямной и катакомбной культур, в то время как срубная серия занимает несколько особое положение. Черепа носителей срубной культуры отличаются от ямных даже больше, чем от катакомбных, как по сочетанию ряда измерительных признаков, так и значительно большей своей массивностью. Эти факты не ставят, конечно, под сомнение ни гипотезу об эпохальной изменчивости, ни представление о генетической связи населения древнеямной и срубной культур в плане историческом и биологическом, сформулированные в соответствующих археологических и антропологических работах ⁷. Но они могут свидетельствовать о более сложных путях формирования срубной культуры, а в нашем случае, возможно, об отсутствии непосредственной преемственности между населением ямной и срубной культур на данной локальной территории.

Попытка анализа демографической структуры Старицкого комплекса погребальных сооружений эпохи бронзы затруднена целым рядом обстоятельств и особенно неполнотой материала (отсутствуют костные останки 29 из 88 субъектов). Мы убедились, что при определении археологами пола и возраста погребенных непосредственно в поле, наибольшая ошибка допускается при атрибуции скелетов взрослых. Наименьшая при характеристике детских скелетов. В последнем случае она сводится к тому, что скелеты лиц ювенильного возраста определяются иногда как скелеты взрослых женщин, чем искажается общая картина смертности и половозрастная структура могильника. Из-за того, что отсутствуют, большей частью, детские костяки, оказывается невозможным охарактеризовать детскую смертность по более дробным возрастным классам. В целях большей объективизации результатов исследования, мы вынуждены отказаться от использования данных археологических отчетов по половозрастному диагнозу взрослых субъектов при отсутствии опоры в соответствующем костном материале. Однако сведения, относящиеся к лицам детского возраста, учитывались, и к имеющимся в нашем распоряжении данным по 59 костякам подключены по

⁴ Г. Ф. Дебец, Палеоантропологические материалы из погребений срубной культуры среднего Заволжья, «Материалы и исследования по археологии СССР» (далее МИА), № 42, М., 1954.

⁵ Г. Ф. Дебец, Материалы по палеоантропологии СССР; его же, Палеоантропология СССР, «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. IV, М.—Л., 1948; его же, Палеоантропологические материалы из погребений срубной культуры среднего Заволжья; В. В. Гинзбург, Этногенетические связи древнего населения сталинградского Заволжья (по антропологическим материалам Калиновского могильника). МИА, № 60, М., 1959; М. М. Герасимова, Черепа из погребений срубной культуры в Среднем Поволжье, «Краткие сообщения Ин-та истории материальной культуры» (далее КСИИМК), вып. 71, М., 1958; Н. М. Глазкова, В. П. Чтецов, Палеоантропологические материалы Нижне-Волжского отряда Сталинградской экспедиции, МИА, № 78, М., 1960; Б. В. Фирштейн, Антропологическая характеристика населения Нижнего Поволжья в эпоху бронзы.

⁶ И. И. Гохман, Население Украины в эпоху мезолита и неолита, М., 1966.

⁷ О. А. Кривцова-Гракова, Алексеевское поселение и могильник, Труды ГИМ, вып. XVII, М., 1948; И. В. Силин, Археологические работы в зоне строительства Сталинградской ГЭС, КСИИМК, вып. 50, М., 1953; Г. Ф. Дебец, Материалы по палеоантропологии СССР; его же, Палеоантропология СССР.

Индивидуальные размеры и указатели черепов эпохи бронзы Старицкого могильника

Таблица 1

Признаки	Ямная				Катакомбная								
					недеформированные черепа								
					мужские								
	mat.	sen.	sen.	15л.	mat.	mat.	mat.	ad.	mat.	ad.	mat.	mat.	ad.
	курт. 7, погр. 6	курт. 22, погр. 3	курт. 25, погр. 23	курт. 7, погр. 25	курт. 4, погр. 2	курт. 4, погр. 11	курт. 76, погр. 4	курт. 36, погр. 8	курт. 42, погр. 1	курт. 30, погр. 10	курт. 12, погр. 6	курт. 25, погр. 24	курт. 30, погр. 8
1. Продольный диаметр	—	198	186	170?	185	186	186	189	201	200	199	201?	—
8. Поперечный диаметр	—	138	150	138?	144	151	155?	148	141	145?	148	—	—
17. Высотный диаметр (ba — br)	—	—	131	—	—	129	—	137	—	128	132?	—	—
20. Высотный диаметр (po — br)	—	120	112	113	122	116	—	118	118	115	119	—	—
5. Длина основания черепа	—	—	107	—	—	102	—	112	—	—	93?	—	—
9. Наименьшая ширина лба	95	103	100	95	101	106	107	105	99	100	103	89	92
10. Наибольшая ширина лба	—	121?	121	—	125	127	135	—	116	—	122	—	—
12. Ширина затылка	—	114	118	116	—	110	—	—	114	—	—	—	—
40. Длина основания лица	—	—	109	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
45. Скуловой диаметр	—	—	144	134?	136?	144	—	137?	140	—	143?	—	—
48. Верхняя высота лица	65?	—	68?	67	—	—	74	—	78	—	—	71	71
32. Угол профиля лба	—	—	79	—	—	—	—	—	77	—	—	—	—
72. Угол профиля лица	—	—	—	—	—	—	—	—	82	—	—	—	—
75(1). Угол носа	—	—	—	—	—	—	—	—	29	—	—	39	—
77. Назомалярный угол	—	—	139	—	—	148,5	142,4	143,1	133,7	133,3	143,5	121?	—
— Зигомаксиллярный угол	—	—	120,5	119,7	—	—	—	—	126,0	—	—	—	136,2?
8: 1. Черепной указатель	—	69,7	80,7	81,2	77,8	81,2	86,7?	78,3	70,2	72,5?	73,8	—	—
17: 8. Высотнопоперечный указатель	—	—	87,3	—	—	85,4	—	92,6	—	88,3?	—	—	—
40: 5. Указатель выступания лица	—	—	101,9	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
9: 8. Лобно-поперечный указатель	—	74,6	66,7	68,8?	70,1	70,2	68,8	70,9	70,2	—	69,6	—	—
9: 10. Лобный указатель	—	85,1	82,6	81,9	80,8	83,5	79,3	—	85,3	—	84,4	—	—
9: 45. Лобно-скуловой указатель	—	—	69,4	70,9?	71,3	73,6	—	76,6	70,7	—	72,0?	—	—
45: 8. Поперечный фацио-церебральный указатель	—	—	96,0	97,1?	—	95,4	—	—	99,3	—	96,6?	—	—
48: 45. Верхний лицевой указатель	—	—	47,2	50,0?	—	—	—	—	54,3	—	—	—	—
55. Высота носа	47	—	50,5	48	—	—	51?	—	55	—	—	51	52?
54: 55. Носовой указатель	26	—	26,5	24	25	—	25?	27	25	26	—	25	26
52. Высота орбиты	55,3	—	52,5	50,0	—	—	49,0?	—	46,4	—	—	49,0	51,9
51. Ширина орбиты	32	—	29	32	—	—	28	30	33	—	28	32	33
52: 51. Орбитный указатель (от mfl.)	41	—	44,5	41	—	—	45	43	44	—	42	43	41
DS Дакриальная высота	78	—	65,2	78,1	—	—	62,2	69,8	75,0	—	67,9	74,4	80,5
DC Дакриальная ширина	11,3	—	14	—	—	—	—	—	15,3	—	—	—	—
DS: DC Дакриальный указатель	19,5	—	24	—	—	—	—	—	22,5	—	—	—	—
SS Симоитическая высота	58	—	58,3	—	—	—	—	—	68,0	—	—	—	—
SC Симоитическая ширина	3,0	—	3,9	—	—	—	—	—	8,3	—	—	5,0	—
SS: SC Симоитический указатель	6,0	—	7,4	—	—	—	—	—	10	—	—	8,0	—
Надпереносье (1—6)	50,0	—	52,7	—	—	—	—	—	83,0	—	—	62,5	—
Надбровные дуги (1—3)	3	4	4	2	4	3	3	3	5	4	5	4	4
Наружный затылочный бугор (0—5)	2	2	1	2	2	3	3	2	3	2	2	2	3
Сосцевидный отросток (1—3)	3	5	3	0	3	2	2	3	1	2	2	1	—
Нижний край грушевидного отверстия	3	3	3	1	2	3	3	3	3	3	3	3	2
Форма черепной коробки в вертикальной норме	anthr.	—	inf.	anthr.	anthr.	—	anthr.	f. pr.	f. pr.	anthr.	—	anthr.	f. pr.
	—	овоид	сфероид	—	сфероид	сфероид	сфероид	бир-зюид	пента-гоноид	овоид	—	—	—

Продолжение таблицы 1 (по горизонтали)

Признаки	катакомбная				Срубная				Катакомбная				Срубная			
	искусственная деформация				недеформированные черепа											
	мужские								женские							
	sen.	ad.	ad.	14л	ad.	sen.	ad.	mat.	ad.	sen.	mat.	ad.-mat.	mat.			
	курт. 12, погр. 4	курт. 30, погр. 7	курт. 44, погр. 3	курт. 37, погр. 2	курт. 45, погр. 2	курт. 50, погр. 1	курт. 50, погр. 4	курт. 7, погр. 5	курт. 22, погр. 4	курт. 44, погр. 4	курт. 56, погр. 1	курт. 58, погр. 2	курт. 66, погр. 1			
1. Продольный диаметр	192	192	180	170	204	188	194	184?	174	177	192	—	178			
8. Поперечный диаметр	—	—	—	130	131	147	144	—	129	135?	136?	141	134			
17. Высотный диаметр (ba — br)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	133			
20. Высотный диаметр (po — br)	—	—	—	134	—	124	115	—	110	—	—	119	115			
5. Длина основания черепа	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	104			
9. Наименьшая ширина лба	93,6	89	100	89	100	102	107	102	95	95	86	—	94			
10. Наибольшая ширина лба	—	—	116	—	120	125	121	—	107	114	—	120	113			
12. Ширина затылка	—	105	—	101	—	115	116	—	102	—	—	115	108			
40. Длина основания лица	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	92			
45. Скуловой диаметр	—	—	133?	120	—	146	146	134	115?	—	—	137	131			
48. Верхняя высота лица	74?	—	72	74	—	84	74	66	67	—	63?	—	68			
32. Угол профиля лба	—	—	—	—	—	72	84	—	81	—	—	—	82			
72. Угол профиля лица	—	—	—	—	—	83	79	—	83	—	—	—	93			
75(1). Угол носа	—	—	—	—	—	—	—	26?	32	—	—	—	—			
77. Назомаллярный угол	126,7	134,8	129,3	131,4	134,8	136,8	138,8	144,3	137,2	141,8	145,6	—	138,8			
— Зигомаксиллярный угол	—	—	119,1	113,8	—	128,2	118,1	123,3	124,7	—	—	—	129,8			
8 : 1. Черепной указатель	—	—	—	76,5	64,0	78,2	74,2	—	74,1	76,3	70,8	—	76,3			
17 : 8. Высотнопоперечный указатель	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	99,3			
40 : 5. Указатель выступания лица	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	88,0			
9 : 8. Лобно-поперечный указатель	—	—	—	63,5	76,3	69,4	74,3	—	73,6	70,4?	63,6?	—	70,2			
9 : 10. Лобный указатель	—	—	82,2	—	83,3	81,6	88,4	—	88,8	83,3	—	—	83,2			
5 : 45. Лобно-скуловой указатель	—	—	75,2?	74,2?	—	69,9	73,3	76,1	82,6	—	—	—	71,8			
45 : 8. Поперечный фацио-церебральный указатель	—	—	—	92,3?	—	99,3	101,4	—	87,6?	—	—	97,1	97,8			
48 : 45. Верхний лицевой указатель	—	—	53,4?	61,7?	—	57,5	50,0	49,3	59,3?	—	—	—	51,9			
55. Высота носа	53,5	—	52	55	—	54	54	47	47	—	52	—	48			
54. Ширина носа	24	—	26	23	—	25	26	25	19	—	21	—	25			
54 : 55. Носовой указатель	44,8	—	50,0	41,8	—	46,3	48,1	53,2	40,4	—	41	—	52,1			
52. Высота орбиты	37	—	32	37	—	37	31	29	34	—	33	—	29			
51. Ширина орбиты	43	43	45	40	—	48	44	41	40	—	40	—	41			
52 : 51. Орбитный указатель (от mf.)	89,5	—	71,1	92,5	—	77,1	70,5	70,7	85	—	82,5	—	70,7			
DS Дакриальная высота	—	—	—	—	—	—	—	14	10,4	—	—	—	—			
DC Дакриальная ширина	—	—	—	—	—	—	—	21,7	17	—	—	—	—			
DS:DC Дакриальный указатель	—	—	—	—	—	—	—	64,5	61,1	—	—	—	—			
SS Симотическая высота	—	—	—	—	—	—	—	5,1	3,8	—	—	—	—			
SC Симотическая ширина	—	—	—	—	—	—	—	8,1	7,0	—	—	—	—			
SS:SC Симотический указатель	—	—	—	—	—	—	—	63	54,3	—	—	—	—			
Надпереносье (1—6)	2	5	4	2	4	5	4	3	2	3	2	2	3			
Надбровные дуги (1—3)	1	3	2	1	2	3	3	2	1	1	2	2	2			
Наружный затылочный бугор (0—5)	1	3	3	0	—	3	2	—	1	1	0	3	1			
Сосцевидный отросток (1—3)	2	3	3	—	3	3	3	3	2	2	2	2	2			
Нижний край грушевидного отверстия	anthr.	anthr.	f. pr.	anthr.	anthr.	f. pr.	anthr.	anthr.	anthr.	anthr.	anthr.	—	anthr.			
Форма черепной коробки в вертикальной норме	—	—	—	—	эллип-сонд	сфе-ноид	оноид	—	оноид	сфе-ноид	оноид	оноид	оноид			

Таблица 2

Сравнение мужских черепов из Старицкого могильника с некоторыми другими сериями

Признаки	Эпоха бронзы Нижнего Поволжья Старицкий м-к			Мезолит Украины Васильевка III (Гохман, 1966)	Неолит Украины Волныги (Гохман, 1966)	Эпоха бронзы Нижнего Поволжья сводка Г. Ф. Дебеца		
	древняямная культура	катакомбная культура	срубная культура	в скорченном положении		древняямная культура	катакомбная и полтавкинская	срубная культура
	$\bar{x}$ (n)	$\bar{x}$ (n)	$\bar{x}$ (n)	$\bar{x}$ (n)	$\bar{x}$ (n)	$\bar{x}$ (n)	$\bar{x}$ (n)	$\bar{x}$ (n)
1. Продольный диаметр	192,0 (2)	195,8 (8)	195,3 (3)	194,1 (11)	193,2 (35)	191,6 (21)	188,2 (16)	188,6 (41)
8. Поперечный диаметр	144,0 (2)	146,5 (5)	140,7 (3)	137,0 (11)	144,8 (37)	142,2 (21)	143,5 (16)	138,4 (36)
8:1. Черепной указатель	75,2 (2)	76,4 (5)	72,1 (3)	70,4 (11)	74,9 (34)	74,2*	76,2*	73,5*
20. Высотный диаметр	115,0 (3)	118,0 (6)	119,5 (2)	120,1 (10)	122,2 (37)	—	—	—
9. Наименьшая ширина лба	99,3 (3)	100,7 (9)	103,0 (3)	99,5 (10)	101,2 (37)	98,5 (21)	97,3 (17)	97,8 (10)
9:8. Лобно-поперечный указатель	70,7 (2)	70,0 (6)	73,3 (3)	72,7 (11)	71,5 (34)	—	—	—
12. Ширина затылка	116,0 (2)	112,0 (2)	115,5 (2)	108,5 (9)	116,0 (32)	—	—	—
45. Скуловая ширина	144,0 (1)	141,0 (4)	146,0 (2)	141,0 (11)	146,3 (36)	140,2 (16)	137,5 (13)	136,6 (33)
48. Верхняя высота лица	66,5 (2)	73,5 (4)	79,0 (2)	70,1 (10)	72,2 (31)	71,6 (18)	70,5 (16)	70,3 (32)
9:45. Лобно-скуловой указатель	69,4 (1)	72,1 (3)	71,6 (2)	72,4 (11)	69,5 (35)	—	—	—
45:8. Горизонтальный черепно-лицевой указатель	96,0 (1)	97,1 (3)	100,4 (2)	103,1 (11)	100,9 (34)	—	—	—
48:45. Верхний лицевой указатель	—	54,3 (1)	53,8 (2)	49,6 (11)	49,4 (31)	51,1*	51,2*	51,5*
54. Ширина носа	26,3 (2)	25,7 (2)	25,5 (2)	25,6 (10)	26,5 (30)	25,6 (19)	25,7 (16)	25,4 (30)
54:55. Носовой указатель	53,8 (2)	47,7 (2)	47,1 (2)	49,0 (10)	49,4 (29)	48,2*	48,7*	49,0*
52. Высота орбиты	30,5 (2)	30,5 (4)	34,0 (2)	32,6 (11)	32,5 (35)	31,8 (18)	32,3 (13)	32,0 (33)
52:51. Орбитный указатель	71,6 (2)	71,4 (4)	73,8 (2)	74,8 (11)	72,8 (34)	73,2*	73,8*	74,2*
SS. Симотическая высота	3,4 (2)	6,6 (2)	—	4,9 (8)	5,1 (27)	4,9	5,5 (14)	5,0 (19)
SS:SC. Симотический указатель	51,3 (2)	72,2 (2)	—	50,3 (8)	52,4 (27)	57,6*	58,5*	57,9*
32. Угол лба	79,0 (1)	77,0 (1)	78,0 (2)	79,4 (11)	81,3 (31)	79,5 (15)	80,2 (13)	81,4 (26)
72. Общий угол профиля лица	—	82,0 (1)	81,0 (2)	85,3 (9)	83,5 (26)	84,4 (13)	85,9 (12)	85,9 (12)
75(I). Угол носовых костей к линии профиля	—	34,0 (2)	—	35,2 (8)	29,6 (19)	35,6 (13)	37,4 (11)	33,9 (23)
77. Назомалярный угол	139,0 (1)	140,7 (6)	136,8 (3)	140,6 (11)	138,7 (32)	137,8 (11)	139,0 (17)	137,0 (27)
Зигомаксиллярный угол	120,5 (1)	126,0 (1)	123,1 (2)	126,3 (11)	126,9 (26)	126,4 (10)	125,9 (13)	128,3 (19)
Клыковая ямка (в мм)	4,0 (2)	4,9 (6)	3,8 (2)	—	—	5,1 (18)	4,7 (19)	5,9 (34)
Надпереносье (1—6)	3,3 (3)	3,9 (9)	4,3 (3)	—	3,7 (20)	4,4 (21)	3,9 (21)	3,6 (42)

* Вычислено по средним.

полевым определениям археологов еще 18 погребенных детского возраста. В итоге оказалось возможным использовать в целях палеодемографического анализа костные останки 77 человек различного пола и возраста.

Привлекают внимание следующие факты:

1. Значительное преобладание мужчин в погребениях ямной и катакомбной культур, выявляемое как по каждой из двух выборок, так и по отдельным курганам. Среди ямных погребений—5 мужских и 2 женских, среди катакомбных—18 мужских и 5 женских.

2. Преобладание среди погребенных женщин лиц старческого и возмужалого возраста.

3. Почти полное отсутствие женских скелетов в ряде курганов, особенно в больших, под насыпью которых представлены погребения по меньшей мере двух культур эпохи бронзы. Характерный пример представляют собой курганы 25 и 30.

4. Последовательное значительное уменьшение относительного числа детских погребений от ямного времени к срубному. Соответственно по культурам: 58%—для ямной; 47%—для катакомбной и 22%—для срубной.

5. Почти полное отсутствие погребений детей в возрасте первого детства. Исключение представляют: курган 25 (два младенца ямной и один катакомбной культуры); курган 30 (один младенец ямного времени).

6. Количественное преобладание катакомбных погребений над ямными и срубными. Соответственно 50 катакомбных, 22 ямных и 16 срубных (данные взяты из полевых отчетов В. П. Шилова за 1960 и 1961 гг.).

Явные диспропорции половозрастной структуры, а также отсутствие трети костного материала (в основном детского)—заставляют нас отказаться от вычисления средней продолжительности жизни и уровня детской смертности по дробным возрастным группам.

Средняя продолжительность жизни взрослого мужского населения, вычисленная для каждой культуры отдельно, как частное от деления суммы средних интервалов трех возрастных подразделений на численность выборки—оказалась практически идентичной для всех трех выборок и составляет около 40 лет (41,0—для ямной, 39,0—для срубной и 39,3—для катакомбной культур).

Палеоантропологический материал срубного времени получен из небольших курганов—чаще с одним, реже—с большим числом одиночных погребений.

В курганах с одним погребением захоронены в трех случаях женщины (№ 55, 58, 66); в одном мужчина (№ 47); в одном подросток примерно 12 лет (№ 54).

В кург. 45 погребены мужчина, женщина и ребенок. В кург. 50—двое мужчин и ребенок девяти лет. Погребения двух мужчин и одной женщины сделаны в насыпях курганов других культур бронзового века (№ 2, 7 и 22). Парных погребений нет.

Курганы срубной культуры расположены в двух группах, одна из которых находится на краю террасы, другая—в степи, более чем в двух километрах от первой.

Половозрастная структура выборки не отражает, конечно, истинной картины смертности среди населения эпохи срубной культуры, хотя бы уже потому, что не обнаруживается зависимость смертности от возраста: решительно преобладают лица молодого возраста, очень мало детей и стариков.

Одно из возможных объяснений этого факта—в большей чем в предшествующее время подвижности населения. В пользу такого соображения свидетельствуют: отсутствие больших курганов; преобла-

дание малых — с одним, максимум тремя погребениями, некоторые различия в погребальном обряде и морфологическая неоднородность краниологической серии срубной культуры. Погребения с морфологически разными черепами под одной насыпью не встречаются.

Не исключено, что в эту историческую эпоху в районе Старицы и не было постоянного населения, а все относящиеся к ней погребальные сооружения оставлены разными племенами срубной культуры, которые последовательными волнами расселялись по Правобережью Волги.

Древняя и катакомбная культуры представлены курганами с гораздо большим, чем у срубной числом погребений.

Курганы ямного времени — четыре (7, 22, 25, 30). В кург. 7 погребены: мужчина зрелого возраста, двое взрослых и подросток 15 лет. В кург. 22 — старая женщина и еще один взрослый. В кург. 25 — четверо мужчин, старая женщина, еще один взрослый и восемь детей различного возраста. В кург. 30 — мужчина и младенец. Насыпи всех четырех ямных курганов были использованы носителями катакомбной культуры для захоронения своих покойников. Существовали курганы и собственно катакомбной культуры, под насыпью которых было от одного до восьми погребений.

Половозрастная структура ямных и катакомбных комплексов очень сходна. Среди погребенных преобладают мужчины и дети. Женщин мало, а в некоторых курганах нет вовсе. Практически нет младенцев.

Искусственная деформация черепа у катакомбного населения Старицы скорее исключение, чем правило. Встречена она лишь в четырех курганах, удаленных друг от друга на значительное расстояние (12, 30, 37, 44). Погребения лиц с искусственно деформированными и недеформированными черепами соседствуют под одной насыпью, как в больших, так и малых курганах. Возможно, что обычай деформации черепа существовал среди той группы, которая оставила кург. № 12, 30, 37 и 44, и распространялся здесь только на лиц мужского пола и лишь на каком-то определенном отрезке времени⁸.

В чисто катакомбных погребальных сооружениях резко возрастает удельный вес погребений взрослых обоего пола при столь же значительном уменьшении относительного числа детских. Морфологическая неоднородность краниологической серии катакомбного времени и ограниченное распространение в этом районе обычая искусственной деформации черепа указывают, на наш взгляд, на этническую неоднородность населения.

В пользу этого довода говорят и такие факты, как существование двух погребальных традиций. С одной стороны — захоронение покойников в насыпи курганов ямной культуры, с другой — создание собственных, чисто катакомбных курганов, очень разных как по размерам, так и по половозрастной структуре погребенных в них лиц. Вероятно, что и плотность населения катакомбной культуры была выше, и проживало оно на данной территории гораздо дольше, чем носители ямной и срубной культур.

⁸ На территории старицкой группы курганов по независимым от экспедиции причинам не был раскопан один, притом, к сожалению, самый большой курган. Можно предполагать, что под его насыпью находятся погребения всех трех культур бронзового века.

Р. Д. Дражева

ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ОХРАНОЙ ЗДОРОВЬЯ, В ПРАЗДНИКЕ ЛЕТНЕГО СОЛНЦЕСТОЯНИЯ У ВОСТОЧНЫХ И ЮЖНЫХ СЛАВЯН

Сравнительное изучение культуры славянских народов помогает уяснить нерешенные вопросы их происхождения и позднейших культурных взаимосвязей. Сопоставление обрядности праздника летнего солнцестояния (24 июня н. ст.) у восточных и у южных славян могло бы внести известный вклад в разработку этой проблемы. Отдавая себе отчет о том, что для полного решения ее необходимо привлечение соответствующих материалов по западным славянам, а также соседним неславянским народам, автор рассматривает эту работу как начальный этап в исследовании большой проблемы. Такое ограничение продиктовано имеющимся у автора материалом.

В настоящей статье внимание сосредоточено лишь на одной и, пожалуй, наименее изученной стороне обрядности Иванова дня, которая связана с охраной здоровья человека. Мы не намереваемся давать обзор исторического развития купальских обрядов, постараемся лишь выявить общие их функции у восточных и южных славян, в частности магические действия обережного характера, связанные с огнем, водой и растительностью. Другие стороны купальской обрядности — аграрный культ, магия предохранения дома и хозяйства от различных бедствий — получили освещение в работе автора, опубликованной в Софии в 1972 г.¹ Настоящая статья написана по архивным и опубликованным материалам, относящимся к XIX— началу XX в.

В XIX— начале XX в. обрядность праздника летнего солнцестояния (Иван Купала у восточных славян, Еньовден, Ивандан — у южных) сохраняла еще свою целостность, и в ней можно было проследить древний магический смысл. Первостепенную роль в купальской обрядности как восточных, так и южных славян играли огонь, вода и растения, собранные в день праздника («ивановские травы»).

Представление о магической силе огня имело у восточных и южных славян вообще широкое распространение, к ней прибегали при необходимости в течение всего года. Но на Ивана Купалу этой силе приписывали особое могущество. Среди разных форм магического использования огня наиболее распространено было перепрыгивание через костры как способ исцеления от болезней, заговоров и чар. Украинцы верили, что таким образом можно вылечить от 40 недугов; поверья белорусов и русских приписывали этому средству способность избавления от «немочей», «порчи» и заговоров². В Сербии, Славонии, Хорватии и

¹ Р. Дражева, Аграрно-магические обряды, связанные с днем на летнего солнцестояние при восточных и южных славянах (XIX — нач. XX в.), «Известия на Етнографски институт и музей» (далее — Изв. ЕИМ), кн. XIV, София, 1972.

² Дмитриуков, Нравы, обычаи и образ жизни обитателей Судженского уезда в Курской губернии, «Московский телеграф», М., 1831, № 11, стр. 363; И. М. Снегирев, Русские простонародные праздники, вып. 3, М., 1839, стр. 34 и сл.; М. Семев-

Словении через огонь прыгали и молодые, и старики. В хорватской местности Полица при этом приговаривали: «Od Ivane do Ivana dne da me noge ne bole» («От Иванова до Иванова дня чтоб мои ноги не болели»). В Славонии матери проносили детей сквозь дым ивановского костра. В Словении в некоторых местностях перепрыгивали через огонь, опоясавшись коноплей (чтобы летом не болела спина), в других — обрядового костра грелись больные ревматизмом³.

В Болгарии обычай перепрыгивать через костры был засвидетельствован в юго-восточной части страны и тоже рассматривался как средство, предохраняющее от болезней и действий враждебных духов и обеспечивающее долголетие⁴.

С представлениями об очистительной силе огня связан и обычай сжигать на костре одежду больных детей. Поверье, что вместе с сорочкой больного ребенка сгорит и его болезнь, зарегистрировано в некоторых областях расселения русских, в Славонии и Хорватии⁵. В Сербии (район Гружи) крестьяне сохраняли в течение года угли из ивановского костра как средство от заразных заболеваний, а в Словении для этой же цели использовали его золу⁶.

Общим для восточных и южных славян являлось и представление о том, что вода в ивановскую ночь приобретает особые целебные свойства. Поэтому во многих районах до начала XX в. было принято в этот праздник купаться, омываться водой источников, кататься по росе, париться в банях.

В европейских губерниях России обрядовое очищение водой было-гало в самых разнообразных формах. Очень распространено было купание в реках и озерах, отмечаемое как на севере России (Архангельская, Петербургская, Новгородская губернии и др.), так и в центральных ее районах (Псковская, Костромская, Ярославская, Московская, Тульская, Рязанская губернии и др.). Однако в некоторых уездах Ярославской губернии, по сообщению С. В. Максимова, купание в Иванов день считалось опасным якобы из-за возможности встречи с водяным⁷. Кое-где ивановские купания проходили очень торжественно. Например, во Владимирской и Московской губерниях пока одни купались, другие водили с песнями хороводы. В некоторых уездах Московской губернии купание сопровождалось пиршествами⁸.

ский, Историко-этнографические заметки о Великих Луках и Великолуцком уезде, СПб., 1857; стр. 142; Д. О. Шеплинг, Русская народность в ее поверьях, обрядах и сказках, т. I, М., 1862, стр. 39; А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. III, М., 1869, стр. 715; И. П. Сахаров, Сказания русского народа. Народный дневник. Праздники и обычаи, СПб., 1885, стр. 89—90; Н. П. Степанов, Народные праздники на Святой Руси, СПб., 1900, стр. 108; А. А. Коринфский, Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа, М., 1901, стр. 312; Е. Р. Романов, Быт белоруса, «Белорусский сборник», вып. 8, Вильна, 1912, стр. 295.

³ В. Макушев, Задунайские и адриатические славяне, СПб., 1867, стр. 34; F. Ivanišević, Polica. Narodni život i običaji, «Zbornik za narodni život i običaji južnih slavena», kn. 10 (далее ZNZO), Zagreb, 1905, str. 52; Fr. Filakova, Godišni običaji (Retkovci u Slavoniji), ZNZO, kn. 19, Zagreb, 1914, str. 173; V. Möderndörfer, Verovanja, uvere in običaji slovencev. dr. kn. II, Prazniki, Celje, 1948, str. 293.

⁴ М. Арnaudов, Студии върху българските обреди и легенди, София, 1924, стр. 112. Дополнительные устные сведения о некоторых селах Бургазского округа получены от И. Георгиевой.

⁵ Л. В. Березин, Хорватия, Славония, Далмация и Военная граница, т. III, СПб., 1879, стр. 557; см. также работы, указ. в прим. 2.

⁶ П. Петровић, Живот и обичаји народни у Гружи, «Српски етнографски зборник» (далее — СЕЗ), кн. 57. 2 одеље, друштвених наука (далее — ОДН). «Живот и обичаји народни», кн. 26, Београд, 1948, стр. 249; V. Möderndörfer, Указ. раб., стр. 307. Обычай прыгать через костер, чтобы избавиться от различных болезней и от бесплодия, был широко известен у многих народов Европы.

⁷ С. В. Максимов, Нечистая, неведомая и крестная сила, СПб., 1903, стр. 474—475.

⁸ И. М. Снегирев, Указ. раб., вып. 3, стр. 39; А. В. Терещенко, Быт русского

Для русских характерно одновременное бытование нескольких форм очистительных обрядов, связанных с водой: например, утром парились в банях, а начиная с полдня купались в реках и озерах (севернорусские — Архангельская, Новгородская, Петербургская; среднерусские — Московская, Рязанская и другие губернии). В банные веники добавляли разные ивановские травы. Так, в Петербургской губернии пожилые люди парились свежими березовыми вениками с вплетенными в них целебными растениями (крапива, лютик — «купальница», папоротник, богородская трава, иван-да-марья, ромашка, мята, полынь). Вплетая их в веники, приговаривали: «Приехала купаленка на семидесяти тележеньках, привезла нам купаленка добра и здоровья, богатства и почестей».

Сходные обряды были известны в Архангельской, Новгородской и Московской губерниях. В рязанских деревнях больных относили в баню на жгучей крапиве и парили их целебными травами⁹. Вероятно, поэтому праздник Купальницы (23 июня) местами назывался «Аграфена Купальница — лютые корни»¹⁰.

Целебная сила приписывалась в этот день и росе. Крестьянки Вологодской губернии на заре Иванова дня отправлялись на луг, здесь они волочили по мокрой траве полотно, затем выжимали из него влагу и мыли ею лицо и руки, чтобы прогнать болезни и предохранить лицо от прыщей и угрей¹¹. Аналогичные действия совершались и в Вятской губернии, в окрестностях г. Котельнича. Там тоже «черпали росу» с помощью разостланных по траве платков и сохраняли ее как средство против глазных болезней¹². В Орловской губернии катались до восхода солнца по росе, а в Пензенской купальской росой кропили еще и комнаты, чтобы не водились клопы и тараканы¹³.

Купание в реках и соби́рание ивановской росы были распространены и среди украинцев. Эти обряды бытовали у них в разнообразных формах и сочетались с перепрыгиванием через костры до или после очищения водой. Так, в Купянском уезде Харьковской губернии сначала купались с «Марынкой» (в других районах с Купайлой; Моранкой, Мареной и т. п. — антропоморфной фигурой, сделанной из зеленых веток, трав, соломы), а потом прыгали через огонь. Купаясь, пели:

Утонула Марынка, утонула,
Тільки й кісонька зірнула...¹⁴

В других местах бросали оторванные от Купайлы ветки в воду, а потом этой водой мыли голову, чтобы хорошо росли волосы. В третьих — входили в реку, зажав под мышкой горькую полынь, которую затем роняли в воду, чтобы «не зашекетали русалки». В Херсонской

народа, ч. 5—6, СПб., 1848, стр. 71—72; Д. О. Шеппинг, Указ. раб., т. 1, стр. 39; И. П. Сахаров, Указ. раб., стр. 81—82; Н. П. Степанов, Указ. раб., стр. 113; Д. Н. Ушаков, Материалы по народным верованиям великоруссов, «Этнографическое обозрение», кн. 29—30, № 2—3, М., 1896, стр. 199; М. Семевский, Указ. раб., стр. 144; А. С. Ермолов, Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах, т. 1, СПб., 1901, стр. 339.

⁹ А. В. Терещенко, Указ. раб., т. 5—6, стр. 72; «Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России», вып. II, «Труды Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии», кн. XI, вып. 1, М., 1890, стр. 127; И. П. Сахаров, Указ. раб., стр. 81—82.

¹⁰ А. С. Ермолов, Указ. раб., стр. 339; И. М. Снегирев, Указ. раб., стр. 39.

¹¹ С. В. Максимов, Указ. раб., стр. 474.

¹² С. Глушкова, Топографическо-статистическое и этнографическое описание г. Котельнича, «Этнографический сборник», вып. V, СПб., 1862, стр. 76.

¹³ А. Трунов, Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной, «Записки РГО по отд. этнографии», т. II, СПб., 1869, стр. 43; С. В. Максимов, Указ. раб., стр. 474.

¹⁴ П. В. Иванов, Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии, «Сборник Харьковского историко-филологического общества», кн. 17, Харьков, 1907, стр. 163.

губернии сначала прыгали через огонь, а потом уже шли к реке и купались, не снимая венков. Новорожденных и больных детей окунали дома в воду, настоенную на ивановских травах¹⁵. Наряду с купанием на Украине был известен также обычай умываться в Иванов день водой, взятой из четырех колодезь¹⁶.

Аналогичные обряды бытовали и у белорусов¹⁷.

У русских и украинцев было широко распространено обрядовое обливание водой¹⁸. Местами в России этот обычай в конце XIX в. трансформировался в своеобразное развлечение деревенской молодежи: парни одевались в грязное старое платье и отправлялись с ведрами и кувшинами к реке. Там наполняли их мутной водой и обливали всех встречных, особенно девушек, делая исключение только для стариков и малолетних детей¹⁹.

Сходные обряды существовали и у южных славян. Так, болгары в Еньовден перед восходом солнца купались в реках, обычно с ивановскими венками на голове, с которыми потом возвращались домой. Они верили, что в это же время там «купаются солнце и болезни» и что, окунувшись в такую воду, человек весь год будет здоровым. Если в Иванов день обнаруживали воду в пересыхающих источниках, то считали, что ее «послало солнце» и, следовательно, она целебна, поэтому больные спешили омыться ею. Воду эту, кроме того, приносили в кувшинах домой, смешивали ее с речной, клали туда траву «еньовку» и мылись. В иных местах в воду добавляли специально приготовленный отвар из различных ивановских трав. В некоторых селах Восточной Болгарии этот обряд совершался и на Георгиев (Юрьев) день (23 апреля ст. ст.)²⁰.

Обычай «кататься по росе» также хорошо известен болгарам, в том числе и мусульманского вероисповедания, но у последних он приурочен к Георгиеву дню²¹.

Мытье головы отваром из ивановских трав для роста волос и от головной боли практиковалось у болгар повсеместно в XIX и в XX вв.²²

¹⁵ В. Н. Ястребов, Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Херсонской губернии, Одесса, 1894, стр. 37.

¹⁶ В. В. Пассек, Очерки России в пяти книгах, кн. I, СПб., 1838, стр. 108; И. И. Срезневский, Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям, Харьков, 1846, стр. 23; Н. Ф. Сумцов, Культурные переживания, Киев, 1890, стр. 373.

¹⁷ «Народные праздники, увеселения, поверья и суеверия у жителей Белоруссии, записаны К. Фалютыньским», «Вестник Европы», март и апрель, 1828, стр. 84; «Народы Европейской части СССР», т. I, М., 1964, стр. 790; М. Я. Гринблат, Белорусы. Очерки происхождения и этнической истории, Минск, 1968, стр. 276.

¹⁸ «Народы Европейской части СССР», т. I, стр. 416, 707.

¹⁹ С. В. Максимов, Указ. раб., стр. 475.

²⁰ Д. Маринов, Народна вера и религиозни народни обичаи, «Сборник за народни умотворения, наука и книжнина» (далее — СбНУ), кн. XXVIII, София, 1914, стр. 489—490; З. Радева, Народен фолклорен материал от Пазарджик, Архив Етнографического института и музея Болгарской Академии наук (далее — Архив ЭИМ БАН), София, инв. № 11, стр. 50; М. Арnaudов, Българските празнични обичаи, София, 1918, стр. 120; Л. Каравелов, Памятники народного быта болгар, кн. I, М., 1861, стр. 233; С. Стамболиев, Празнични обичаи от Берковско, СбНУ, кн. XXI, 1905, стр. 46; Г. Раковски, Показалец, Одесса, 1859, стр. 11; «Родопа», 1930, № 7, стр. 2; И. Георгиева, Календарни празници от Габровски, Търновски, Шуменски и Търговишки окръзи (1969). Материали, Архив ЭИМ БАН, инв. № 515 — II стр. 72, 74, 92, 94.

²¹ Ст. Стойкова, Традиционни народни обичаи от с. Слатина, Ловешко (1953), Архив ЭИМ БАН, инв. № 221—II, стр. 52; И. Георгиева, Указ. раб., стр. 92; Л. Богданова, Материали от Родопската експедиция (1962), Архив ЭИМ БАН, инв. № 236—II, стр. 94.

²² Т. Колева, Материали по народен календар от с. Дропла, Толбухинско (1966), Архив ЭИМ БАН, инв. № 324—II, стр. 10; ее же, Календарни обичаи и обреди (1967), Там же, инв. № 367—II, стр. 211, 335; ее же, Семейни обичаи. Трудови обичаи и обреди. Календарни обичаи и обреди (1967), Там же, инв. № 396—II, стр. 307, 382; И. Кепов, Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево, Дуп-

У сербов обрядовое очищение водой встречалось примерно в тех же формах, что и у русских, украинцев и болгар. Сербы купались в реках, обливались водой из источников, что нашло отражение в фольклоре:

«Ајте коло да играмо,
Коло Купала,
Младог Коледа!...
Ко се ватре наиграо,
Ватре чистеће,
Воде мијеће?
Ко се водом омивао,
Водом студенем,
Ладном изворном?»²³

Сербы тоже мылись дома отваром из ивановских трав, а некоторые купали в нем детей, чтобы те хорошо росли. В отдельных местностях они совершали обрядовые омовения и в Георгиев день, например в деревнях по р. Мораве²⁴.

Обрядовое купание в реках было распространено также у хорватов и словенцев. У последних, кроме того, в старину было принято обливаться водой у ивановского костра. Позднее этот обычай приобрел шуточный характер: парни заранее где-нибудь прятали посуду с водой и, когда девушки собирались около костра, они их неожиданно обливали²⁵.

В Черногории рано утром на Ивандан обливались водой, а матери купали своих детей под каким-нибудь деревом или кустом, чтобы у них не было кожных болезней²⁶.

С днем летнего солнцестояния совпадает период бурного цветения растений. В народе считали, что они приобретают в это время особую магическую силу и именно поэтому обладают лекарственными свойствами (выявленными вековым опытом). Собираение трав происходило в необычной обстановке и сопровождалось рядом магических действий. Травы собирались тайно. В России, как писал С. В. Максимов, «лихие мужики и бабы в глухую ночь снимают с себя рубахи и до утренней зари роют коренья...»²⁷. В XVI и XVII столетиях такие «лихие люди» в России подчас преследовались как колдуны. Найденный у кого-либо неведомый корень или пучок неизвестной травы мог послужить поводом для подозрения в злом умысле. Поиманных накануне Иванова дня «ведунув» пытали, били батогами, чтобы «не повадно было носить и

нишко, СБНУ, кн. XLII, 1936, стр. 129; М. Арнаудов, Обичаи и песни от Източна Тракия, «Списание на Българската Академия на науките», кн. 6, клон историко-филологичен и философско-обществен, 4, 1913, стр. 115; его же, Фолклор от Еленско, СБНУ, кн. XXVII, 1913, стр. 355; В. Дякович, Българска Бесарабия (историко-этнографски очерк), София, 1918, стр. 216; С. Руссеев, Народни обичаи от Бургазко, СБНУ, кн. III, 1890, стр. 275.

²³ М. Милојевић, Песме и обичаји укупног народа србског, кн. I, Београд, 1869, стр. 6.

²⁴ С. Грбић, Српски народни обичаји из среза Болсвачког, СЕЗ, кн. 14, 2 од., «Обичаји народа српског», кн. II, Београд, 1909, стр. 67; Д. Ђорђевић, Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави, СЕЗ, кн. XX, 2 од., «Живот и обичаји народни», кн. 31, Београд, 1958, стр. 390; М. Милојевић, Указ. раб., стр. 6.

²⁵ V. Möderndörfer, Указ. раб., стр. 300; И. С. Ястребов, Обычаи и песни турецких сербов (в Призрене, Ипекџе, Мораве и Дибре), СПб., 1886, стр. 143; F. Ivanišević, Указ. раб., стр. 52.

²⁶ П. А. Ровинский, Черногория в ее прошлом и настоящем, т. II, ч. 2, СПб., 1901, стр. 200. Обычай купаться в реках и озерах, пить воду из целебных источников на заре Иванова дня имел широкое распространение в Европе, см.: Ст. Сабинин, «Купало», «Журнал Министерства народного просвещения», ч. XXXI, отд. 2, СПб., 1841, стр. 19; М. Арнаудов, Студии..., стр. 380; А. С. Ермолов, Указ. раб., т. I, стр. 344; В. В. Пассек, Указ. раб., кн. I, стр. 87; М. Милојевић, Указ. раб., стр. 11—12; Д. Фрззер, Золотая ветвь, вып. 4, М., 1928, стр. 154.

²⁷ С. В. Максимов, Указ. раб., стр. 40.

собирать травы и корни»²⁸. Но собирали травы не только «ведуны», каждая крестьянская семья запасалась ими на всю зиму. Об этом сложились и поговорка: «Иванов день пришел, траву собирать пошел»²⁹. Сами же власти иногда использовали этот обычай, чтобы запастись лекарственными растениями. Так, в 1657 г. царь Алексей Михайлович писал московскому стольнику Матюшкину: «...которые волости у тебя в конюшенномъ приказе ведомы, и ты-б. велель тех волостей крестьянам ... июня в 23 день набрать цвету сереборинного да трав империновой да мятной с цветом и детлю и детельного корня, по 5 пудов...»³⁰.

Той же тактики придерживалась и церковь. С одной стороны, она порицала соби́рание растений в день Ивана Купалы, совпадающего с большим христианским праздником: «К ро́жеству праздника Иоанна Предтечи бесчинія какова и плясанія не творил ли еси? В лес по траву и по кореніе не ходил ли еси?..» — говорится в статуте XVII в.³¹. В то же время церковь использовала народный опыт в знании лекарственных растений. Она «освящала» их, чтобы затем объявить их целебными.

В народной медицине восточных славян ивановские травы применялись в виде отваров и настоев, ими окуривали больных и помещения, в которых те лежали. При этом русские и украинцы считали окуривание средством против самых разных болезней³², а белорусы применяли его «от переполоху» (испуга), порчи, от дурного глаза и пр.³³.

Отвары из ивановских трав были у русских испытанным средством при простудных заболеваниях. Больных клали на распаренное сено, разложенное на жарко натопленной печи, и давали пить горячий отвар, приготовленный из чернотыльника (попынь обыкновенная — *artemisia vulgaris*), клевера (трилистник — *trifolium*) и мать-и-мачехи (*tussilago farfara*) или же из 12 различных трав, собранных в ночь на Ивана Купалу³⁴.

Украинцы Саратовской губернии считали, что цветы из венка Моранки (Марены) помогают при различных недугах, потому старались сохранить их и при надобности поили больных настоем из этих цветов³⁵.

У всех восточных славян известен обычай в ночь под Ивана Купалу искать под корнями попыни «земляной уголь»³⁶. Русские употребляли его

²⁸ А. А. Коринфский, Указ. раб., стр. 311.

²⁹ И. Щуров, Календарь народных примет, обычаев и поверий на Руси, «Чтения Московского общества истории и древностей Российских», М., 1867, кн. 4, стр. 187; См. также: А. Архангельский, Село Давшино, Ярославской губернии, «Этнографический сборник», СПб., 1854, вып. 2, стр. 52; И. Бассанович, Материалы за санитарную этнографию на България, ч. I. Ломский окръг, СбНУ, кн. V, 1891, стр. 79; И. Захарьев, Каменица, СбНУ, кн. XL, 1935, стр. 226—227; Машкин, Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда, «Этнографический сборник», вып. 5, СПб., 1862, стр. 104; I. Хаджи Василев, Южна Стара Сърбия, кн. I—II, Београд, 1909—1913, т. II, стр. 346; М. Цепенков, Средства, магии и обичаи от Прилеп, СбНУ, кн. XI, 1894, стр. 82.

³⁰ И. П. Калинин, Церковно-народный месяцеслов на Руси, «Записки РГО по отд. этнографии», т. 7, СПб., 1877, стр. 414.

³¹ K. Mansinka, Religion der Ostslaven, t. I, Quellen, Helsinki, 1922, «F. F. Communications», vol. X, № 43, S. 255.

³² И. П. Сахаров, Указ. раб., стр. 81; Н. П. Степанов, Указ. раб., стр. 111; Н. Ф. Сумцов, Указ. раб., стр. 144.

³³ Е. Р. Романов, Указ. раб., стр. 212; «Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Ошмянского уезда, Виленской губернии», «Записки РГО по отд. этнографии», т. 5, СПб., 1873, стр. 23.

³⁴ Д. И. Успенский, Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным, «Этнографическое обозрение», кн. 27, М., 1895, № 4, стр. 86.

³⁵ А. Н. Минх, Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии, «Записки РГО по отд. этнографии», т. XIX, вып. 2, СПб., 1890, стр. 107.

³⁶ «Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России», вып. II, стр. 148; А. Макаренко, Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния, «Записки РГО по отделу этнографии», т. 36, СПб., 1913, стр. 84; А. Н. Афанасьев, Указ. раб., т. III, стр. 722; И. М. Снегирев, Указ. раб., кн. 3—4, стр. 39; А. С. Ермолов, Указ. раб., т. I, стр. 341, 345; И. П. Сахаров, Указ. раб., стр. 92.

при эпилепсии и депрессии («черной немочи»), а белорусы и украинцы давали это средство больным малярией³⁷.

Южные славяне также широко использовали ивановские травы в лечебных целях. Эти травы сохраняли в течение года, применяя их в самых разных случаях: при простудных и глазных заболеваниях, при малярии, давали отвар роженицам, заболевшим неизвестной болезнью, девушкам и молодухам от дурного глаза; клали их в воду, когда купали детей на Еньовден и т. д.³⁸ Во многих районах Болгарии больных окуривали купальскими травами³⁹.

Народная медицина сербов также широко использовала ивановские травы для лечения кашля, простуды, болезней сердца и других заболеваний⁴⁰. Употребляли их в настое и отваре, внутрь и наружно. В некоторых местах (область Болеваца) к ивановским травам добавляли и другие («мей», «богородица»), старались сочетать физическое воздействие целебных растений с магическим. Например, после омовения настоем протаскивали больного сквозь венок, сплетенный в Иванов день. Венок висел в каждом доме над входной дверью⁴¹. В Лесковацкой Моравии (Сербия) накануне праздника собирали траву «дивјачке метле» (ее также называли «светојованске метле», отсюда и название праздника в этой местности «Св. Јован Метлар»), которую опускали в растительное масло и держали на солнце 40 дней. Такое лекарство давали от кашля⁴². В местности Шабач вплетали в ивановский венок репчатый лук, считая его после этого целебным и употребляя как средство против отеков (особенно ног). Эффективность действия лука «усиливали» специальным заговором, который произносили при растирании⁴³.

Ивановские травы широко использовались и с целью оберега. Так, чтобы оградить себя и дом от разных напастей (болезней, несчастий, злых духов и т. п.), русские накануне Ивана Купалы в избах, на окнах, над дверьми развешивали крапиву, репейник, богородицкую траву и др.⁴⁴ У белорусов во все щели под окнами и дверями втыкалась крапива, а в некоторых местностях еще и ветви рябины, осины, березы и молодых

³⁷ П. П. Чубинский, Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край, т. I, СПб., 1872, стр. 82—83.

³⁸ Д. Маринов, Указ. раб., стр. 490—491; М. Арnaudов, Български народни празници, София, 1943, стр. 134—135; С. Стамболиев, Указ. раб., стр. 46; П. Чилев, Антични следи в празника Еньовден у балканските народи, Изв. ЕИМ, кн. 3—4, София, 1921, стр. 182; Х. Вакарелски, Българските празници обичаи, София, 1943, стр. 80; его же, Български народни обичаи, София, 1960, стр. 38; С. Йорданов, Празнични обичаи и Ървания в Трънско, «Трънски край», София, 1940, стр. 235; И. Захариев, Пиянец, СбНУ, кн. XLV, София, 1949, стр. 185—186; его же, Кюстендилската котловина, София, 1963, стр. 392; С. Русакиев, Народни песни и приказки от Нови Пазар и с. Еньово, Новопазарско, СбНУ, кн. XLVII, 1956, стр. 462; Д. Вукатинов, Разни ървания и представи от Софийско, СбНУ, кн. XIII, София, 1896, стр. 171; И. Кепов, Указ. раб., стр. 129; Т. Колева, Народни обичаи и обреди (1967), Архив ЭИМ БАН, инв. № 366—II, стр. 199; З. Радева, там же, инв. № 11, стр. 52; Х. Джамбазки, Фолклорни материали от с. Радотина, Ботевградско, там же, инв. № 969, стр. 146; С. Стойкова, Указ. раб., там же, инв. № 221—II, стр. 54; Т. Димитрова, Празнични обичаи и обреди в стария Сливен, там же, инв. № 773, стр. 71; А. Айдарски, Етнографски материали от Девинско, там же, инв. № 995, стр. 160.

³⁹ Г. Раковски, Указ. раб., стр. 11; Л. Богданова, Указ. раб., стр. 94.

⁴⁰ М. Станојевић, Обичаји и веровања на Тимоку, «Гласник етнографског музеја у Београду», кн. 4, т. 4, Београд, 1929, стр. 46; С. Милосављевић, Српски народни обичаји из среза Омолског, СЕЗ, кн. 19, 2 од., «Обичаји народа српскога», кн. III, Београд, 1913, стр. 62; Ст. Тановић, Српски народни обичаји у Бевђелијској кази, СЕЗ, кн. 40, 2 од., «Живот и обичаји народни», кн. 16, Београд — Земун, 1927, стр. 72; П. Петровић, Указ. раб., стр. 247—248.

⁴¹ С. Грбић, Указ. раб., стр. 67—68.

⁴² Д. Борджевић, Указ. раб., стр. 390.

⁴³ М. Милићевић, Живот срба селяка, СЕЗ, кн. I, Београд, 1894, стр. 133.

⁴⁴ А. Можаровский, Отголоски старины и народности, Тамбов, 1903, стр. 5.

дубков⁴⁵. В Витебской губернии окуривали дома ивановскими травами, если подозревали, что там побывал человек с дурным глазом или ведьма⁴⁶. Украинцы развешивали в самой хате и под стрехой лопух (*arctium*) и полынь, а местами ветки осины, рябины и освященные в церкви вербовые ветки. В Подолии этот обычай дал и наименование празднику: «Иван Лопухатый». Против колдовства рассыпали перед воротами дома конопляный цвет и кашку (клевер). С той же целью на чердаке или под стрехой вешали венок, снятый с Марены (Купайлы)⁴⁷. Проходя с Купайлой мимо хат, в которых, по мнению народа, жили женщины, занимавшиеся колдовством, пели:

«...В нашем Купайлы кущик мяты,
Щоб не перешла видьма хаты»⁴⁸.

Белорусы, русские и украинцы во время праздника носили на головах венки из ивановских трав, а под мышками полынь, которую, как уже говорилось, бросали в воду во время купания, чтобы избавиться от нападений ведьм и русалок. Украинцы дополнительно подпоясывались черным бильником (полыню) для устранения болезней⁴⁹.

В защитное действие ивановских трав верили и южные славяне. Так, болгары из окрестностей г. Разлога накануне праздника втыкали всюду в доме репейник и другие колючие растения, чтобы преградить доступ нечистой силе, насылающей «порчу». На окнах и дверях развешивали «еньовче» (*galium*) и «здравец» (*geganium*) — для здоровья⁵⁰. Этот обычай отразился в песне, записанной в окрестностях г. Пазарджика:

«Провикнал се зелен здравец
От гора зелена:
Нема цвете по-хубаво
От мене, от мене...»⁵¹

В районе Благоевграда и в Родопах украшали дома и ворота цветами «жълта еничка» (*galium verum*), «бела еничка» (*galium malugo*), ореховыми листьями⁵².

В с. Ередин около г. Оряхово (Северная Болгария) накануне праздника из травы «метлица» (*sorghum vulgare*) делали венки, которыми

⁴⁵ «Календарь в Воложинском приходе»..., стр. 22; М. Довнар-Запольский, Заметки по белорусской этнографии, «Живая старина», вып. 2—3, отд. 5, СПб., 1893, стр. 284; П. Бывалькевич, Иван Купала (в Углах Случского уезда, Минской губернии), «Этнографическое обозрение», кн. XI, 1891, № 4, стр. 190.

⁴⁶ Е. Р. Романов, Указ. соч., стр. 212.

⁴⁷ Н. Ф. Сумцов, Указ. раб., стр. 144; И. М. Снегирев, Указ. раб., кн. 3—4, стр. 33; И. П. Сахаров, Указ. раб., стр. 91; П. П. Чубинский, Указ. раб., т. I, стр. 82; «Живая старина», 1895, вып. II, отд. 5, стр. 221; В. В. Пассек, Указ. раб., стр. 108; И. И. Срезневский, Указ. раб., стр. 23.

⁴⁸ П. П. Чубинский, Указ. раб., т. III, стр. 199.

⁴⁹ И. М. Снегирев, Указ. раб., кн. 3—4, стр. 31, 32; А. В. Терещенко, Указ. раб., ч. 5—6, стр. 72, 73, 79; В. В. Пассек, Указ. раб., кн. I, стр. 95; Д. О. Шепинг, Указ. раб., стр. 41; И. П. Сахаров, Указ. раб., стр. 91, 92; Н. П. Степанов, Указ. раб., стр. 108; Д. К. Зеленин, Очерки русской мифологии. вып. I. Умершие неестественною смертью и русалки, Пг., 1916, стр. 195, 260; П. П. Чубинский, Труды..., т. III, стр. 195; Н. Маркевич, Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян, Киев, 1860, стр. 10; М. Семевский, Указ. раб., стр. 144; Ю. Ф. Крачковский, Быт западнорусского селянина, М., 1874, стр. 135.

⁵⁰ А. Попов, Българомохамедански народни обичаи и народни песни от с. Бабякъ, Разложко (1939), Архив ЭИМ БАН, инв. № 90, стр. 9.

⁵¹ З. Радева, Указ. раб., стр. 51.

⁵² Л. Богданова, Указ. раб., стр. 94; И. Георгиева, Календарни празници от Благоевградски, Кюстендилски и Пернишки окръзи (1969). Архив ЭИМ БАН, инв. № 508—II, стр. 20.

подметали в Еньовден весь дом и непременно около очага, чтобы предохранить себя от болезней и прочих напастей⁵³.

В старину на Еньовден болгарские девушки, украсившись венками (большим, перекинутым через плечи, и поменьше — на голове), ходили встречать солнце, чтобы весь год быть здоровыми⁵⁴.

Среди болгар был распространен и другой обычай — пролезать сквозь большой венок. Когда-то такой венок делали в каждом доме, а позднее, с отмиранием обычая, у какой-нибудь пожилой женщины, блюстительницы старины. Венок плели под пение специальных обрядовых песен, а потом две девушки держали его, и все присутствующие — дети, девушки и женщины — пролезали сквозь него. После этого венок уносили на чердак дома или закрепляли под стрехой⁵⁵.

Аналогичные обряды засвидетельствованы и в Сербии. Там накануне праздника Ивандан крестьяне украшали стрехи домов ивановскими венками для того, чтобы болезнь или другая беда не посетила дом. В Лесковачкой Моравии вешали один большой венок над входной дверью так, что всякий входящий и выходящий проходил под ним⁵⁶; в Туреновце, вешая такой венок над дверью, приговаривали: «Китено и убаво, у здравле и веселе!» («Красиво и хорошо, к здоровью и веселью!»)⁵⁷. Сербы, проживающие в Ярковце (Банат), клали ивановские венки на крышу дома⁵⁸.

Сходные обычаи наблюдались у хорватов, словенцев, черногорцев. И там венки вешались под стрехой дома, на воротах, над входной дверью. Венки оставались до следующего Иванова дня⁵⁹. Здесь был также широко распространен обычай ношения венков на голове для избавления от головной боли, а в некоторых районах Хорватии верили, что при этом самые опасные болезни не пристанут к человеку⁶⁰.

Рассмотренные материалы позволяют заключить, что первоначальный смысл этих обрядовых действий состоял не только в том, чтобы очиститься перед началом полевых работ, как это полагают Е. Г. Кагаров и В. И. Чичеров, но и в том, чтобы вообще «запасться» здоровьем:

⁵³ Д. Маринов, Указ. раб., стр. 505.

⁵⁴ Ц. Гинчев, Нещо по българската народна медицина, СБНУ, кн. III, София, 1890, стр. 90.

⁵⁵ Д. Маринов, Указ. раб., стр. 490—491; М. Арнаудов, Български народни празници, стр. 134—135; С. Стамболиев, Указ. раб., стр. 46; П. Чилев, Указ. раб., стр. 182; Х. Вакарелски, Български празнични обичаи, стр. 80; его же, Български народни обичаи, стр. 38; Т. Колева, Народни обичаи и обреди, стр. 199; З. Радева, Указ. раб., стр. 52; Х. Джембазки, Указ. раб., стр. 146.

⁵⁶ М. Милићевић, Указ. раб., стр. 133; М. Милојевић, Указ. раб., стр. 8; В. Караџић, Живот и обичаји народа српскога, Беч, 1867, стр. 67; его же, Српски рјечник, Београд, 1935, стр. 224; С. Грбић, Указ. раб., стр. 67—68; Г. Бабовић, Оролик (историја, живот и обичаји једног сремског села), СЕЗ, кн. LXXVI, 2 од., «Живот и обичаји народни», кн. 34, Београд, 1963, стр. 64; В. Карић, Србија (опис земље, народа и државе), Београд, 1887, стр. 181; И. М. Снегирев, Указ. раб., кн. 3—4, стр. 28; А. В. Терещенко, Указ. раб., кн. 5—6, стр. 54.

⁵⁷ Д. Ђорђевић, Указ. раб., стр. 390.

⁵⁸ Б. Ђорђе, Живот и обичаји народни у Јарковцу (у Банату), «Зборник матице српске», Серија друштвених наука, № 9, Нови Сад, 1954, стр. 128.

⁵⁹ П. А. Ровинский, Указ. раб., т. II, ч. 2, стр. 200; «Pod vernim krovom, ob ljudskih obicajih, god. 1946», стр. 23—24; V. Möderndörfer, Указ. раб., стр. 307—311. Словенцы наряду с ивановскими венками часто втыкали под стрехой дома папоротник. В некоторых местностях всюду оставляли опаленные ивановские венки, см.: V. Rožič, Prigorje. Narodni život i običaji. ZNŽO, кн. XIII, Zagreb, 1908, стр. 35.

⁶⁰ А. В. Терещенко, Указ. раб., кн. 5—6, стр. 66; J. Filakovać, Указ. раб., стр. 173; И. Синдик, Дубровник и окрестности, СЕЗ, кн. 38, 1 од., «Насеља и порекло становништва», кн. 23, Београд, 1926, стр. 103; М. Милојевић, Указ. раб., кн. I, стр. 9—10; Л. В. Березин, Указ. раб., т. 3, стр. 555. Обычай украшать свои дома ивановскими травами, особенно вешать их над входной дверью, чтобы уберечься от злых духов, молний, ядовитых змей и других несчастий, был широко распространен среди скандинавских и других народов Европы (см.: Ст. Сабинин, Указ. раб., стр. 19; М. Арнаудов, Студии..., стр. 117).

купаясь в реках, якобы смывали с себя болезни и недуги; катаясь по росе, избавлялись от кожных заболеваний; прыгая через костры, исцелялись от различных недугов и бесплодия.

Рассматривая ивановскую обрядность в историческом аспекте, можно отметить бытование на позднем этапе как первичных ее форм, так и позднейших наслоений и модификаций.

Такие обряды, как перепрыгивание через костры, обычай переносить детей сквозь дым огня, можно считать древнейшими. Сжигание одежды больных детей в купальском костре, по-видимому, более поздняя форма.

Примерно то же самое можно отметить и в обрядовых действиях, связанных с водой. Старинными обычаями, по всей вероятности, являются купание в реках, катание по росе. Подтверждение этому находим и в старых документах. Так, в Стоглаве (1551), осуждающем бесовские игры, говорится: «...и егда нош мимо ходит, тогда отходят к рѣде с великим кричанием, аки бесы омываются водою». Об обрядовом купании упоминается и в статутах XVII и XVIII вв., и в «Кормчей»⁶¹.

К более поздним формам следует отнести купание в избе и в бане. В пользу этого свидетельствует тот факт, что, моясь дома в корытах, добавляли туда речную воду и ивановские травы (украинцы, болгары, сербы), парились в банях вениками с вплетенными в них жгучими растениями или устилали пол бани крапивой, лютиком (русские). В Румянцевском сборнике 1754 г. говорится: «В Ивановскую ночь клады стерегут и на травах парятся в банях»⁶².

К наиболее поздним формам можно отнести обрядовое мытье головы, чтобы волосы гуще росли и не болела голова в течение года (болгары); купание детей в корытах с добавлением отвара из ивановских трав, чтобы были здоровы и быстрее росли (украинцы, болгары и др.). Эти формы бытовали особенно долго.

В целом, к концу XIX — началу XX в. наблюдалась довольно пестрая картина: одновременно с более поздними формами продолжали бытовать и архаичные. В одних и тех же местностях на Ивана Купалу (Еньовден, Ивандан) и парились в банях, и купались в реках и озерах. Некоторые формы обрядности потеряли к этому времени свое первоначальное содержание. Так, обрядовое обливание у русских и словенцев приняло уже характер молодежного развлечения.

Следует также отметить, что обрядность Иванова дня, связанная с водой, обнаруживает сходство с соответствующими ритуалами других, близких ему по содержанию праздников календарного года (катание по росе у болгар, а также купание в реках у сербов в Георгиев день).

Магическую практику в более чистом ее виде представляют прежде всего все разновидности апотропейных форм — первоначально с применением отпугивающих средств, отвечающих самым конкретным и примитивным представлениям об этом свойстве (втыкание крапивы, репейника и других колючих и едких растений в щели дома, настиление крапивы в банях, ношение полыни под мышками и т. д.). Дальнейшее развитие сравнительно примитивных форм магии идет по пути постепенного отрыва от элементарно-наглядных представлений и складывания такого рода магической практики, воздействие которой уже не может быть объяснено свойствами используемых растений.

К наиболее архаичным формам обычаев, связанных с растениями, следует отнести в первую очередь те, в которых легче всего обнаружить изначальное функциональное их значение. Таковы элементарные виды

⁶¹ И. П. Сахаров, Указ. раб., стр. 88; А. И. Афанасьев, Указ. раб., т. III, стр. 716.

⁶² Ф. Буслаев, Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I, СПб., 1861, стр. 482. В этих формах наблюдается соединение магической силы воды и целебных свойств трав.

контагиозной магии: опоясывание ивановскими травами, ношение венков на голове, а также окуривание, но последнее представляется более абстрактной и поэтому, возможно, более поздней формой магической практики.

Близкая к ним, но все-таки еще более поздняя форма, возникшая в процессе развития абстрактных представлений—пролезание сквозь венки или прохождение под ними. Самими поздними, связанными с влиянием христианства, можно считать обычаи оставлять такие венки в церкви, освящать в церкви ивановские травы.

Нужно заметить, что независимо от однократного характера всех этих обрядовых действий считалось, что магическая сила трав сохраняется весь год.

Несмотря на разнообразие деталей, наблюдаемых у восточных и южных славян, в обрядах, связанных с охраной здоровья, нетрудно выявить и их общие формы: перепрыгивание через костры (использование магической силы огня как очистительного и апотропейного средства), купание в реках и озерах, катание по росе, приготовление отваров из ивановских трав (в качестве лекарств), развешивание ивановских трав в доме, ношение венков на голове и поясов из ивановских трав и пр.

С другой стороны, в магической практике, связанной с охраной здоровья, наблюдаются формы, характерные только для определенной этнической группы: так, обычаи искать уголь под корнями полыни (лечебное средство), а также носить полынь под мышками (апотропей) отличает восточнославянскую обрядность, а обычай пролезать сквозь ивановский венок или проходить под ним — южнославянскую.

Наконец, необходимо подчеркнуть, что ряд магических действий, общих для южных и восточных славян, имеет многочисленные параллели не только у западнославянских, но и у других европейских народов (обычай перепрыгивать через костры, купание в реках, собирание росы, украшение дома ивановскими травами), и этот факт может стать предметом дальнейших исследований как в генетическом, так и историко-типологическом плане.

Т. А. Бертагеев

КУЛЬТ БОГИНИ-МАТЕРИ И ОГНЯ У МОНГОЛЬСКИХ ПЛЕМЕН

Почитание матери как божества — широко распространенное среди многих народов явление. У монгольских племен нет следов культа женского божества в скульптурных и наскальных изображениях, но зато они сохранились в некоторых легендах, а главное в той информации, которая заключена в семантике отдельных слов и которую можно восстановить с помощью лингвистического анализа.

Семантический материал монгольских языков подтверждает сообщение В. М. Массона и В. И. Сарияниди о смене религиозных представлений у древних племен: «...из поколения в поколение на протяжении сотен и даже тысяч лет с удивительным постоянством создавали только женские образы местных богов. И как-то неожиданно в первой половине III тысячелетия до н. э. скульпторы в своем творчестве вдруг обращаются к мужским изображениям»¹.

Лингвистика предоставляет нам не менее наглядную и более разнообразную и полновесную информацию по сравнению с изобразительным искусством древних. Образ богини-матери, прослеживаемый на лингвистических данных, проходит через многие культовые представления монголоязычных племен. Устанавливается, например, непосредственная связь женского божества с культом огня, космических явлений, животного и растительного мира, со сферой хозяйственной и социальной жизни древних людей и т. п.

То, что монголы и тюрки почитали огонь, известно из литературы, но на этом мы останавливаться не будем, а рассмотрим лишь древнейшее заклинание, произносившееся во время свадебного обряда.

«Мать Ут, царица огня, сотворенная из дерева ильма, растущего на вершинах (гор) Хангай-хана и Бурхату-хана! Ты, которая зародилась при отделении неба от земли, произошла от стопы матери Этугэн и создана царем тенгриев! Мать Ут, коей отец — твердая сталь, мать — камень, предки — ильмовые деревья, которой блеск достигает неба и проникает сквозь землю! Огонь, высеченный небожителем (Чингисом) и разведенный царицей Улукэн (Матерью Чингиса)!...

Тебе, мать Ут, всегда взирающая вверх, приносив в жертву вино чашами и жир пригоршнями! Даруй благополучие царевичу (жениху) и царевне (невесте) и всему народу! Поклоняемся!»².

Исходная корневая морфема *ut* присутствует в той или иной форме в монгольском языке. В этом заклинании переплетены древнейшие и позднейшие представления о природных явлениях и их обожествлении. К древнейшим относятся: синкретическое осмысление огня-матери, сотворенного из дерева, обращение к небу как отцу, создателю огня, и земле как матери его; к более поздним: обращение к стали как отцу огня,

¹ В. М. Массон, В. И. Сарияниди, Каракумы: заря цивилизации, М., 1972, стр. 19.

² Д. Банзаров, Собр. соч., М., 1955, стр. 75, 76.

кремню — матери огня. Далее оба вида, модели представлений очеловечены: огонь высекает небожитель Чингис (не смешивать это имя одного из небесных божеств с именем Чингисхана), а разводит его царица Улукэн (Влгэн — эпитет земли, божества земли, а не имя матери Чингиса, как думает Д. Банзаров, мать же Чингисхана — Оулэн)³.

У бурят тоже есть культ огня. Но между бурятским и древнемонгольским культом огня есть существенная разница. В бурятском культе огня заклинания обращены к хозяину огня — *галын эжэн*, а в монгольском — к богине или матери огня, т. е. к самому огню (по переводу Д. Банзарова), что доказывает древность монгольского культа, очевидно, относящегося к периоду существования материнского рода.

В приведенном выше монгольском заклинании интересно и то, что ильмовое дерево (или ива), которое упоминается как предок огня, имеет идентичное огню наименование по звонкой вариации *ud*, означающее «верба», «тальник» — деревья, почитаемые монголами как волшебные. Нам представляется, что *ud* лежит в основе монгольского слова *mod(on)* (дерево) без инициальной губно-губной *m*. Ср. бур. *odō* ← *modō* (теперь); бур. *ōnōxi* ← *mōnōxi* (тот самый); бур. *andayar* ← *mandayar* (крупный, рослый); монг. *atix* ← *matix* (сгибаться, согнуться) и т. д., которые выступают с инициальной согласной *m* и без нее.

Култ растений, в частности ивы, вербы, березы, пихты и изредка сосны, весьма распространен у монгольских племен-шаманистов. Думается, что существует преемственность в почитании культа дерева (растения) и огня.

Для того чтобы продолжить анализ интересующего нас слова, остановимся на истории некоторых звуков, в частности на гласном *i*. Монгольскому гласному *i* предшествовал, по словам Б. Я. Владимирцова, «звук *i*, который соответствует тюркскому *i*»⁴.

Нам кажется, что звук *i* имел двойкий оттенок: лабиализованности и нелабиализованности. Ярким свидетельством этого служит чередование *i* и *u* в формативе родительского падежа; старого монгольского *-in* и современного *-in*, старомонгольского *-u* и современного *i*⁵. Нелабиализованный гласный *i* обычно чередуется с йотированным *a* — *ja*, а также с *e*: *inag*//*janag*; и бур. *ev* — частица усиления; монг. *ib* (ижил) и бур. *ev* (эжил) — неразлучные друзья.

На основании вышеизложенных данных и указанных в ссылке 5 замечаний Б. Я. Владимирцова можно говорить о генетической близости монгольских *id* (волшебство, магия) с *ud* (волшебное, священное дерево, предок огня) и *ut* (священный огонь, огонь-волшебство).

Это сходство подтверждается и чередованием начальных гласных в слове ст. письм. монг. *iduyān*, совр. монг. *uduyān* и западнобурятского *odiyon* (шаманка), которое распадается на следующие составные элементы. *id-u-yān*, *ud-u-yān*, *od-i-yon*.

Первый корневой элемент, без сомнения, генетически восходит к вышеупомянутым *id*-, *ud*-, *od*-, означающим, как мы видели, волшебство, магию, огонь-волшебство, огонь-богиню. В первом, старописьменном варианте во втором слоге элемент *u* — связующая гласная, как и сверхкраткие *u* и *i* в других вариантах. В последующих двух вариациях мы находим огубленную гласную как рефлекс лабиализованности начальной

³ См. примечание Г. Н. Румянцева к собр. соч. Д. Банзарова, стр. 272.

⁴ Б. Я. Владимирцов, Сравн. грамм. письм. монг. языка и халхасского наречия. Фонетика, М.—Л., 1928, стр. 170.

⁵ Б. Я. Владимирцов в работе «По поводу др.-тюркского *ötügen yiš*» («Доклады АН СССР», сер. В, 1929, стр. 133) отмечает, что «Ст. монг. письм. *e* — среднее между *e* и *ö*, оно встречается иногда в начертании *i* — *etügen*//*otügen*//*itügen*».

Корневое монгольское слово *ut* (богиня-огонь) само по себе и в качестве корневой морфемы чередуется по линии зубно-взрывных консонантов: по глухости и звонкости — с *ud*. Чередование как звонких и глухих взрывных, так и звонких и глухих заднеязычных в монгольских наречиях — явление обычное.

i, а в третьем — палатализацию *d* под влиянием той же инициальной гласной *i*. А элементы *γan-γon* — это древний именной суффикс уменьшительности, весьма распространенный в монгольских языках⁶. Ср. *un-a-γan* (жеребенок), *xuri-γan* (ягненок), *em-e-gen* (бабушка), *sam-a-γan* (жена), *xür-gen* (зять), *xüb-ü-gün* (сын) и др.

Следовательно, слова *iduγan*, *uduγan*, *odiγon* могут быть этимологически истолкованы как «служанка» или «служительница огня-богини», «жрица огня-богини», «волшебница». Таким образом, лишний раз подтверждается мнение, основанное на этнографических материалах, о том, что *uduγan* вначале означало понятие «жрица огня»⁷.

В свете космогонических представлений от *ut* || *ud* протягивается нить к такому производному от них слову, как *od-ō-n* (звезда), воспринимаемому первоначально в значении небесный огонь⁸. В связи с этим очень интересно упоминание Б. Я. Владимирцовым замечательного выражения, встречающегося в монгольских писаниях, посвященных культу огня: *gal tengri γal-luγa ilγal ügei* — нет различия между огнем — тенгрием (небом) и огнем (гением огня)⁹.

Смягченный вариант словосочетания *üt-ü-g* в ином морфологическом оформлении звучит как название звезды в созвездии голубя.

С *üt* в одном ряду находится слово, тоже восходящее к *ut* (огню), только по озвонченному зубному консонанту *d* — *üde* (солнечный зенит, полдень, солнце в самую жаркую свою пору). От *üde* уже исходит *üd-e-r* || *öd-ō-r*, ст. монг. письм. *ed-ü-r* (день) и *üd-e-ši* (вечер), где *ši* представляет частицу отрицания, что значит не полдень, ср. *bu-su* || *bu-ši* || *be-ši* частица отрицания (не), (другое), состоящее, по Б. Я. Владимирцову, из *bui* (есть) и *su* || *ši* (не, не есть)¹⁰. К ним же примыкает ст. письм. монг. *ed-ü-ge*, разг. *od-ō* (теперь, сей день).

Из той же космической сферы, но противопоставленной дихотомически небу-отцу, как женское начало, выступает монг. *et-ü-gen* || *öt-u-gen* иногда *it-ü-gen* (мать-земля, земля-богиня), по Б. Я. Владимирцову (божество-земля, земля, сама земля)¹¹; ср. приведенное выше *id-u-γan* (волшебница, жрица огня, шаманка). Морфологическим деривативом *etügen* || *ötügen* является бурятское и монгольское *öt-ō-g*. В бурятском оно означает усадьба; участок земли, где находится жилище; обработанный, удобренный участок земли, унавоженная земля; в монгольском — назем, гущина, затем *öt-gön* (густой) и т. д. Все это семантически производно от представления о функции земли-матери как начала плодородия¹². От того же значения матери-земли без внешних структурных изменений семантически ответвлено бур. *üt-ü-gen* (женский детородный орган, орган плодородия). Очевидно, по той же семантической линии связан с приведенными словами бурятский глагол *üd-e-xe*, *öd-ō-xö* (размножаться, плодиться), по чередованию *t, d* || *s*, монг. *ös-ō-x*. По тому же фонетическому чередованию западное бурятское междометие-восклицание при испуге (*ai*) *ösögön!* может быть возведено к *ötögön* (мать-земля, богиня-земля), примерно соответствующее русскому (о, мать моя!, о, боже!).

⁶ Глухой разновидностью *-γan* является *-xan*.

⁷ Г. Ц. Цыбиков, О культе огня у восточных бурят, «Бурятоведческий сборник», Иркутск, 1928.

⁸ Г. Н. Потанина, Тангутско-тибетская окраина и центральная Монголия, СПб., 1893, стр. 324 и сл.

⁹ Б. Я. Владимирцов, По поводу др.-тюркского *ötügen yiš*, стр. 134.

¹⁰ Там же, стр. 136.

¹¹ Б. Я. Владимирцов, По поводу др.-тюркского *otuken yis*, стр. 134.

¹² Б. Я. Владимирцов возводит к *öt-ō-g* и слово *öt-ō-n* (черви в гнили, в наеме). Нам кажется, что здесь идет речь о плодородии, о размножении, множестве и т. д., так как *ötön* этимологически скорее всего не «червь в единичном осмыслении», а «кишащая масса червей в гнилом продукте» (Там же, стр. 434).

С представлением о матери-женщине — начале плодотворения, затем рода, несомненно, связано понятие о происхождении и наследственности. Монгольское *ud-xa* || *ut-xa*, *ud-a-m* (происхождение, начало, наследственность) непосредственно ведет к этому.

Образ матери-огня — начала творения жизни и создательницы уюта, тепла — находится в центре указанных выше представлений и значений приведенных слов. Это ядро всех позднейших образований, дифференцированных по двум ответвлениям: по материнско-родовому, социальному и физико-термическому (огню).

Итак, образы огня и женщины-матери, каждый сам по себе, постепенно обретают самостоятельную функциональную значимость: мать-огонь → жрица огня; дух огня → хозяин и хозяйка огня (ср. дух или хозяин горы, леса и т. п.), с одной стороны, и огонь как таковой, с другой.

О значении социальной функции женщины-матери немало сказано в исторической литературе.

«Накапливая большие материалы по палеолитическому искусству и изучая их, советские исследователи палеолита сделали вывод, что рано возникший и широко распространенный образ женщины-матери отражает осознание кровных связей и идеологию матриархального родового строя... Именно благодаря этому социальному содержанию образ женщины-матери мог приобрести с развитием и усложнением идеологии и магическое значение»¹³.

Существуют и другие взгляды, правда, представляющие, на наш взгляд, более частное, чем упомянутое выше, толкование образа. «Другой культ, который обычно считают распространенным в палеолитическое время, — это культ предков по женской линии». Согласно еще одному истолкованию, «изображение женщины — это изображение жриц, игравших важную роль в охотничьих обрядах, или духа-хранительницы очага»¹⁴.

Существенное значение для нас имеет другая сторона комплекса значений и слов, относящихся к матери: это генетическая связь корней наименований, особенно по переднеязычной огласовке: *et-ü-gen* || *ut-ü-gen* (мать-земля, богиня земли) соответственно *ut-ü-g* (земля) и *üt-ü-g* (медведь) как тотем — покровитель рода, вступающий в коррелятивное соотношение с представлением о покровителе очага, рода, матери — начале плодоношения, о матери-земле. Дело в том, что культ медведя — это явление, как и культ женщины-матери относящееся к палеолиту. «На стоянке Регурду во Франции был найден скелет медведя, расчлененный и положенный в специально вырытую яму, обложенную по краям плитами и перекрытую сверху огромной плитой весом в 400 кг. В альпийских пещерах были также найдены черепа медведей, уложенные в ящики, сложенные из плит. Детали этого обычая мустьерцев для нас неясны, но нельзя не связывать их с превратными представлениями о внешнем мире, выразившимися в данном случае в почитании животного»¹⁵.

Культа медведя у бурят как такового нет. Но мы можем указать на сохранившиеся у охотников-шаманистов поверья, связанные с этим животным. Одно из поверий следующее: «Когда убьют медведя, — говорится у М. Н. Хангалова, — по старинному бурятскому обычаю, оба глаза осторожно, чтобы не повредить, вынимают, обертывают травой и кладут на дерево (ср. *ud* — священное дерево, — Т. Б.). Оба эти глаза называют *хоер одон* (две звезды). Кусочки мяса бросают в огонь и говорят: «Мы тебя не убили, убили хамниганы и урянхайцы; черный ворон

¹³ А. Г. Рогачев, Значение и роль социальной среды в развитии культур первобытного общества, сб. «Природа и развитие первобытного общества», М., 1969, стр. 195.

¹⁴ А. П. Григорьев, Первобытное общество и его культура в мустье и начале позднего палеолита, сб. «Природа и развитие первобытного общества», стр. 214.

¹⁵ Там же, стр. 201, 202.

накликал. При этом кричат по-вороньи»¹⁶. Это поверье помогает уловить связь между культом медведя и космологическим представлением о матери-земле, огне, отцом которого является небо.

Ряд этнографов, например, Д. К. Зеленин, и археологи находят непосредственное смыкание культа медведя с культом женщины. Но несколько других взглядов придерживается Г. П. Григорьев, он пишет: «Иногда изображения животных сопровождалось изображениями людей, но в фантастическом преломлении... Однако, судя по этнографическим данным, тотемические предки не смешанные существа, а чаще всего два разных существа — женщина и зверь»¹⁷. Но лингвистические и этнографические данные, приведенные выше, говорят об обратном. И нам кажется, что Г. П. Григорьев не учитывает в данном случае исторических изменений (при сохранении некоторых элементов идеологии первобытного общества), о чем, кстати, он находит нужным упомянуть в отношении каменных орудий: «...за период от 22 тыс. до 18 тыс. лет назад выделяют шесть или семь этапов, каждый из которых заметно отличается от последующего и предыдущего набором каменных орудий. Такой темп смены типов каменных орудий... по сравнению с ранним палеолитом был очень быстрым»¹⁸. Очевидно, нельзя не предположить хотя не совсем тождественное, но нечто похожее и в идеологических представлениях первобытных людей.

Все сказанное выше, как мы видели, относится к материнскому роду и идеологическим представлениям того времени.

Но те же корневые слова *ut || od* (огонь) в вариации *ot || ôt* приводят нас к отцовской линии. Переходным к ней было представление о матери и медведе-покровителе рода как о старших и старых в клане, ср. западно-бурятское *ot-ô-ežī* в вариациях *ôt-ô-ežī*, *tô-dē* (бабушка), букв. старшая мать, ср. глагол *ôt-lô-* (стареть, стать старше), зап. бур. при-словье: *zôb zarlik ôtgon barlak* (приказ правдив, старший раб). А затем уже *ot-ô-esege* в вариациях *ôt-ô*, *üt-ô esege*, *tôsege* (дед ← старший отец) и монг. *ôt-gô-s* в форме мн. ч. (старцы, старшинство).

Слово *ot-o-g*, производное от *ot*, в монгольском вначале означало «огнище или костер охотников», затем «первобытная охотничья группа»¹⁹. Затем *otog* стало означать «место ночевки и пребывания охотников»²⁰, а в наше время у западных бурят употребляется в значении «место остановки в городе или постоялый двор».

Современными монголами *otog* (огнище), некогда существовавшее в форме *ot* (огонь), осмысливается как «концы охотников в облаве», т. е. место, откуда начинается развертывание флангов участников облавы, окружающей зверей. Таким образом, *ot* означало начальный и конечный пункт в облавной охоте.

Костер был местом, где собирались участники облавы под руководством главного жреца — служителя огня, совершавшего религиозный общественный обряд в честь божества-покровителя охотников и духов гор и лесов, под «ведением»²¹ которых находились звери. Главный жрец, очевидно, назывался *otogči* с переходом — *g→b otobči* (чередование *g* и *b* — обычное явление в монгольских языках), в бур. *otobši* с утратой

¹⁶ Ворон, по поверью бурят, предвестник несчастья — смерти. См. М. Н. Хангалов, Собр. соч., т. I, Улан-Удэ, 1958, стр. 54.

¹⁷ А. П. Григорьев, Указ. раб., стр. 213.

¹⁸ А. П. Григорьев, Указ. раб.

¹⁹ См.: М. Н. Хангалов, Указ. раб., стр. 11—96. «Первобытная охотничья группа не превышала пяти-десяти человек и редко состояла из 20—25 охотников» (Г. П. Григорьев, Указ. раб., стр. 208).

²⁰ О. А. Константинова, К характеристике лексического комплекса очаг — жилище — народ в алтайских языках, Тезисы докладов на конференции «Проблемы общности алтайских языков», Л., 1969, стр. 48—52.

²¹ М. Н. Хангалов, Указ. раб., стр. 66.

начальной гласной *tobši*²², что значит «огневик». Ср. совр. диал. *ütürgen* (быстро) и *türgen* (быстрый). Об этом свидетельствует его последующий бурятский синоним *galši* (от *gal* — огонь) — дословно «огневик» — жрец огня, блюститель огня.

А то, что *ot* (огонь) означало также место сбора охотников, подтверждают производные от него *ot-o-r* (малая облава) и *ot-o-x* (выслеживать, подстергать, караулить).

От *ot* образуется монгольский глагол *ot-go-lo-x* (заканчивать, конец облавы).

О единстве происхождения значений «огонь» и «конец» наглядно свидетельствует монг. *ot-gon*, последний и младший сын (бур. *od-xon*), т. е. «наследник очага» — по обычаю монгольских племен, отцовский очаг, жилище, передается младшему сыну. Имеются еще и другие более поздние образования от *ut* — огонь: см. монг. письм. *ut-a-gan*, совр. *ut-ā-n* (дым), монгольский и бурятский глагол *ut-a-x-a* (дымить, окуривать), *ut-ā-ri* (яма для дымления шкур), монг. *оѣ* и бур. *оѣ-o-n* (по чередованию *t* и *š*, *č*).

Таковы первобытные представления глубокой древности, связанные с идеологией родового общества, которые легли в основу семантического поля, этимологической дистрибуции и морфологического разворачивания наидревнейшего корня *ut* (огонь)²³, возможно звучавшего вначале с инициальной согласной *xut*, *xot||fut*, *fot||wut*, судя по сохранению этих звучаний в некоторых словах монгольских наречий Внутренней Монголии и в отдельных тюркских языках.

Древность этого корня и многих его производных, уводящая нас в глубину веков, если не за 15 и 20 тысяч лет, то во всяком случае за несколько тысячелетий до нашей эры, убеждает нас в том, что в монгольских языках он является изначальным, как и в тюркских²⁴.

И наконец, нужно заметить, что *ud*, *ut* в значении «огонь», «огонь-божество» стали так же, как *ötög* (медведь), впоследствии табуированными. Слово *ut* в значении «огонь» было заменено в монгольском словом *gal* (в одном из монгольских языков Внутренней Монголии по чередованию *g* и *x* хал)²⁵, которое находится в генетическом родстве с современным *xal-ün* (горячий, жаркий) и с выпадением начальной согласной со словом *al* (огненно-красный, алый). Соответственно слово *ötög* в значении «медведь» совершенно забыто в современных монгольских языках, сохранившись пережиточно в древнемонгольском и в диалектах, и заменено другими наименованиями.

²² М. Н. Хангалов ошибочно осмысливает *tobši* как «пуговица», это случайное совпадение со словом *tobši* — «пуговица» в связи с утратой начальной гласной в слове *otobši* → *tobši*.

²³ «...К началу мустьерского времени, когда появились настоящие пещерные жилища с постоянными очагами и домашним хозяйством... огонь прочно вошел в быт людей». (А. Н. Рогачев, Указ. раб., стр. 185).

²⁴ Там же, стр. 207; А. П. Григорьев, Указ. раб., стр. 211.

²⁵ Б. Х. Тодаева, Монгольские языки и диалекты Китая, М., 1960, стр. 113.

Ю. Н. Зотова

**ПРОБЛЕМА «КОСВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ»
В СОВРЕМЕННОЙ АНГЛОЯЗЫЧНОЙ
ЗАПАДНОАФРИКАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ**

Наиболее характерной особенностью нового этапа в изучении истории Африки, наступившего в связи с крушением колониальной системы, является своеобразная «деколонизация» самой африканской историографии. Ныне африканские ученые возглавляют исторические исследования в независимых странах Африки, в том числе в Нигерии (где уже сложилась своя историческая школа). В последнее десятилетие нигерийскими исследователями опубликована серия монографий по отдельным периодам английской колонизации.

Большой интерес представляют дискуссии по различным проблемам истории Африки, в ходе которых обсуждаются, в частности, методы колониального управления и их влияние на социально-экономическое и политическое развитие африканских народов. При этом как в печатных работах, так и в дискуссиях и беседах (в частности, в тех беседах, которые велись с автором этой статьи нигерийскими коллегами в январе—апреле 1973 г.), особенно острой критике подвергается система «косвенного управления» (*indirect rule*), которое принято считать специфической формой колониального управления бывших британских владений¹.

Реакция образованных африканцев на так называемые «косвенные» методы осуществления политического и экономического господства в Африке отнюдь не всегда была безоговорочно отрицательной. Вплоть до середины 30-х годов XX в. среди большинства получивших европейское образование африканцев в целом преобладало лояльное отношение к выдвинутой английскими учеными официальной версии «британского проникновения». Тем не менее критические голоса раздавались и тогда. Так, весной 1934 г. критика в адрес колониальных властей была развернута на дискуссии по вопросам колониальной политики в «Королевском историческом обществе» в Лондоне. Студентка из Западной Африки С. Томас, изучавшая право в Лондонском университете, в своем выступлении указывала на то, что «косвенное управление превратило африканских вождей в марионеток»; правильнее было бы называть их «агентами британского правительства, приказы которого они выполняют». Томас подчеркивала, что африканские вожди, признанные колониальными властями, не представляют более своего народа, а народ в свою очередь не желает таких вождей, которые продались англичанам. «Вот что сделала косвенная система вместо того, чтобы помочь вождям в управлении», — констатировала она. Англичане мотивировали введение этой системы тем, что она якобы призвана помочь африканцам приоб-

¹ Советские исследователи давно уже указывали на отсутствие четкой границы, и тем более принципиального различия между системами колониального управления, поскольку и «прямые», и «косвенные» методы в равной мере были орудиями колониальной эксплуатации. См.: «Народы Африки», М., 1954, стр. 29.

рести опыт самоуправления. Оказалось, что это пустые слова, заявила Томас, ибо «англичане диктуют вождям все, что им следует делать. И те должны беспрекословно выполнять приказы. Они не могут выступить против этого диктатора, так как не имеют силы»².

Полностью был солидарен с С. Томас в оценке «косвенного управления» и Джозеф Сэкифио с Золотого Берега. Выступая на той же дискуссии, он подтвердил, что «введение косвенного управления в Африке действительно привело к полному отчуждению народа от его вождей... В настоящее время африканцы не испытывают даже простого чувства уважения к вождю, так как он, став агентом колонизаторов, полностью подорвал доверие к себе, хотя взамен и получил признание британского правительства». Дж. Сэкифио указывал на «огромный вред, который причинило на Золотом Береге введение косвенного управления», и отмечал враждебное отношение местных народов к англичанам, лишившим их независимости и свободы волеизъявления»³.

Оценки отношения образованной африканской элиты к «косвенному управлению» занимают важное место в диалоге, который происходит во второй половине XX в. между учеными молодых независимых стран Африки и английскими историками. В работах африканских авторов, написанных в 50-х годах, критика британской колониальной политики становится более целенаправленной. Так, нигерийский историк Нтиейонг Акпан в опубликованной в 1956 г. книге «Эпитафия косвенному управлению», отмечал, что он, как и другие представители африканской элиты, считает «косвенное управление империалистическим механизмом, направленным на поддержание британского контроля в Африке»⁴. В подтверждение этой точки зрения он осуществил обширные полевые исследования в восточных районах Нигерии и спустя 10 лет опубликовал убедительный материал, подтверждающий данную им ранее оценку сущности «косвенного управления»⁵. Более всего Акпана интересовали не средства или рычаги управления, а цели, которые преследовались введением «косвенного управления». Акпан ставит проблему так: были ли британские колонизаторы империалистами, которые использовали «косвенную систему» как административную схему, позволявшую сохранять более прочно их контроль над африканскими народами, или они явились в Африку «с благими намерениями и их неудачи объясняются простыми человеческими ошибками и просчетами»? Акпан отвечает на последний вопрос отрицательно.

Остро критическая позиция большинства англоязычных африканских историков по отношению к «косвенному управлению» стала окончательно оформляться в 60-е годы в связи с общим усилением антиколониалистских тенденций в странах Африки. Особое внимание в исторических работах, число которых к тому времени заметно возросло, уделяется анализу британских форм и методов закабаления африканских народов в колониальную эпоху. Из такого анализа естественно вытекало осознание эксплуататорской сущности колониализма и стремление к ее выявлению. Многие африканские историки и правоведы (вслед за Акпаном) справедливо начинают видеть в «косвенном управлении» лишь камуфляж для эксплуатации и подавления колониальных народов. Основоположника этой системы «колониального управления» Ф. Лугарда они называют при этом «символом худших аспектов британского империализма». Такова позиция, к примеру, ганского историка А. Боахена и нигерийского правоведа Х. Идову, специалиста по колониальным системам управления. В недавно опубликованной ими в соавторстве с

² «Journal of Royal Society of Arts», London, 1934, 8 may, p. 110.

³ Там же, p. 111.

⁴ N. U. Akpan, Epitaph to indirect rule, London, 1956, p. 51.

⁵ N. U. Akpan, The development of local government in Eastern Nigeria, «Journal of local administration overseas», London, 1965, vol. 4, N 2, p. 118—127.

Дж. Вебстером (преподаватель истории из университета в Макерере) книге по истории Западной Африки они полностью отрицают до сего времени имеющее хождение в английской исторической и социологической литературе утверждение, будто «косвенное управление» насаждалось с гуманными целями и что система в принципе была хороша для народа⁶.

Африканские ученые доказывают, что главной задачей системы было создание дешевой и практичной в эксплуатации административной структуры, соответствовавшей планам империалистической Англии.

Одним из наиболее отрицательных влияний системы на развитие африканских народов следует, по утверждению А. Боахена и Х. Идову, считать сохранение «старых консервативных властей: мало образованных и враждебно настроенных по отношению к новшествам цивилизации и прогрессу». Что же касается конечной цели, которая, по утверждению англичан, заключалась будто бы в «подготовке» к предоставлению «самоуправления», то африканские ученые относятся к этому крайне скептически. «Очень мало было проявлено попыток осуществить какую-либо связь этих благих намерений с проводимой политикой,— подчеркивают они,— и часто оказывалось, что практические действия велись совершенно в противоположном направлении»⁷.

Нигерийский историк Текена Тамуно (руководитель исторического факультета Ибаданского университета) придерживается такого же мнения, что и А. Боахен и Х. Идову. «Конечная цель косвенного управления была не ясна: приведет оно или нет, и если да, то когда, к окончательному самоуправлению», — подчеркивает ученый. Одно было, по его мнению, совершенно несомненным: система давала колонизаторам возможность «задерживать день провозглашения независимости, о котором мечтал народ»⁸.

Т. Тамуно указывает, что англичанам не удалось реализовать косвенное управление в Нигерии повсеместно. Имея в виду ее южные районы, он высказал следующие соображения: «Косвенное управление обычно идентифицируется с принципом управления через традиционные институты — вождей, обычное право и т. д. Однако очень многое зависело от того, удавалось ли найти традиционных правителей и использовать законы и обычаи, в которые верил народ»⁹.

Африканские ученые начинают оспаривать трактовки, выдвинутые английскими учеными по поводу действия «косвенного управления» конкретно, в тех или иных районах африканского материка. Так, доктор А. Афигбо, исследовавший систему «назначенных вождей» в Восточной Нигерии, полностью отвергает положения, с которыми выступала британская исследовательница Люси Мэер, утверждавшая, что первоначально англичане пытались управлять народом при помощи «прямых» методов¹⁰. Афигбо доказывает, что в Восточной Нигерии англичане так же, как и в других районах колонии, с самого начала установления своей власти ввели отнюдь не прямые, а косвенные методы управления¹¹. Решительно критикует он утверждения английских ученых о том, что «косвенное управление — это особый вид колонизации, направленный на бережное отношение к африканской традиционной культуре»¹². Британ-

⁶ A. Boahen, J. B. Webster, H. O. Idowu, *History of West Africa*, N. Y.—Washington, 1970, p. 242.

⁷ A. Boahen, J. B. Webster, H. O. Idowu, Указ. раб., p. 243.

⁸ T. N. Tamuno, *Nigeria and elective representation, 1923—1947*, Ibadan—London, 1966, p. 3—4.

⁹ Дискуссия по проблеме «косвенного управления» состоялась 11 февраля 1973 г. на историческом факультете Ибаданского университета.

¹⁰ L. Mair, *Indirect rule in Iboland*, «West Africa», 1962, № 2335, p. 238, а. о.

¹¹ A. E. Afigbo, *The warrant chief system in Eastern Nigeria: direct or indirect rule?* «Journal of Historical society of Nigeria», 1967, vol. 3, No. 4, p. 690; егo же, *The warrant chiefs. Indirect rule in Southeastern Nigeria*, Bristol, 1972, p. 55 а. о.

¹² A. E. Afigbo, *The warrant chief system in Eastern Nigeria: direct or indirect rule?*, p. 690.

ские колонизаторы разрушали и подрывали социальные, политические и экономические институты местных народов, подчеркивает Афиго. Они не только вмешивались и неустанно контролировали деятельность «туземных властей», но и попросту изгоняли правителей, когда это отвечало их целям¹³.

Аналогичной позиции придерживается Самуэл Огво, директор Института администрации и технологии. Уроженец Оуверии (Восточная Нигерия), он сам наблюдал систему «косвенного управления» в действии¹⁴.

Йорубский историк Дж. Атанда отмечает, что при создании «советов вождей», которые были основным механизмом действия «косвенной» системы у йоруба, англичане, как и в восточных районах страны, не придерживались «традиционной линии» поведения, характерной для общества йоруба. Вожди, вводимые в эти советы, не всегда были из самых знатных семей, занимавших важные позиции в доколониальной «империи» Ойо. При этом, подчеркивает Атанда, уже сам факт назначения британских резидентов председателями таких советов свидетельствовал «об изменении самого существа деятельности института туземных вождей»¹⁵. В то же время йорубский историк утверждает, что с 1901 г. начался «новый расцвет империи Ойо и происходило это в значительной степени благодаря укреплению англичанами власти алафина, который был ранее главой всех йоруба, населяющих Западную Нигерию». Алафин, признанный по системе «косвенного управления» «верховным правителем», в свою очередь использовался в качестве инструмента укрепления власти англичан «путем придания ей законного характера в глазах населения»¹⁶.

На основании изучения особенностей действия «косвенного управления» в Западной Нигерии Атанда приходит к весьма важному выводу: хотя, строго говоря, теория и практика доколониальной системы управления у йоруба по сути дела игнорировались англичанами, тем не менее они сумели путем использования алафина создать видимость, что поддерживают именно традиционные власти. Одновременно назначение йорубских вождей на все другие ступени административных служб (за исключением верховного правителя) определялось отнюдь не их традиционным положением, а главным образом лояльностью по отношению к англичанам, которая в данном случае принимала вид лояльности к алафину¹⁷.

Сходную ситуацию в Бенине анализирует другой йорубский историк, Ф. Игбафе. Он отмечает, что в «туземные советы», созданные англичанами среди народа бини, входили вожди, занимавшие в государстве Бенин в предколониальное время гораздо менее важные позиции, чем те, которые оказались исключенными из создаваемой системы местных властей. На этом основании нигерийский ученый утверждает, что в Бенине в 1897—1914 гг. было введено «прямое управление». Англичане использовали там так же, как и в Ойо, ранее незначительных и малоавторитетных вождей, чья власть, однако, как справедливо признает Игбафе, уходила корнями в традиционную систему общественных отношений. В 1914—1920 гг. колонизаторы перешли к управлению по образцу,

¹³ Обсуждение проблемы «косвенного управления» проходило в архивном управлении в Энугу 3 апреля 1973 г.

¹⁴ Беседа с С. Огво состоялась в Институте администрации и технологии 1 апреля 1973 г. В настоящее время, как он считает, «вожди нужны для связи с народом. Тем не менее решающего голоса в управлении они не имеют».

¹⁵ J. A. Atanda. *The New Oyo «Empire»: a study of British indirect rule in Oyo province. 1894—1934*, Ibadan, 1967, p. 113.

¹⁶ J. A. Atanda, Указ. раб., гл. V.

¹⁷ J. A. Atanda, Указ. раб., стр. 145—147.

введенному Лугардом в Северной Нигерии¹⁸. Однако эта новая система, утверждённая в Бенине, походила на ту, которая существовала в эмиратах Северной Нигерии, лишь по форме. Многие прежде влиятельные советники *обы* (правителя Бенина) так и остались исключёнными из «туземного совета». Более того, контроль за финансами находился полностью в руках англичанина — главы дистрикта. Так что положение после перестройки управления по сути дела мало отличалось от того, которое существовало в Бенине и до 1914 г., заключает Игбафе. Обстоятельно, на большом фактическом материале, обосновывает он то, что имеется большое сходство между методами «косвенного и прямого управления» в своей монографии, вышедшей в свет в 1970 г.¹⁹

Ещё более четко выступает такая трактовка системы «косвенного управления» у известного нигерийского историка Икиму Обаро, работы которого почти всегда носят антиколониальный характер. Африканский учёный в двух своих монографиях и во множестве статей ведёт полемику с такими видными теоретиками и апологетами «косвенной системы», как М. Перэм и Л. Мэер. Прежде всего учёный подчеркивает, что административные преобразования, вводившие «косвенную систему», были повсеместно осуществлены в Нигерии уже в начале XX в.²⁰ Как он отмечает, это отнюдь не исключало того, что самостоятельная деятельность признанных «туземных» правителей носила крайне ограниченный характер. По сути дела, они были лишены всех традиционных атрибутов власти, которые так или иначе не устраивали колонизаторов. Следовательно, неправильно рассматривать этих вождей в свете сохранения их традиционного статуса и влияния, основанного на прежнем положении в обществе; более того, не обязательно они должны были быть и «традиционными вождями».

Уточняя свою позицию, Обаро предлагает не сводить трактовку проблемы к использованию британскими администраторами африканских традиционных вождей и не строить ее, исходя из того, привлекались ли к участию в управлении все существовавшие до колонизации традиционные институты. В частности, он отмечает, что при создании «туземных судов» и «туземных советов» в Южной Нигерии, которые были исполнительными органами местной администрации, далеко не всегда можно было точно установить, являются ли их члены представителями прежних правящих династий²¹.

Более точная оценка положения, по утверждению Обаро, должна основываться на выяснении роли вождей в британской колониальной административной машине, куда они были включены. Главной задачей этой машины управления, подчеркивает нигерийский учёный, было подчинение африканских народов. В свете этого вождь должен был прежде всего быть «эффективно работающей административной инстанцией, приемлемой для англичан, от которых он получал всю свою власть»²². При этом необходимо учитывать следующее. Если Лугард в свое время и советовал признавать эмиров на севере и obu в Бенине, то с единственной целью — управлять африканскими народами с минимальными осложнениями. В то же время «назначенные вожди» на юге, так же как и признанные англичанами эмиры на севере, выполняли обязанности, возложенные на них колонизаторами, т. е. служили «туземными агентст-

¹⁸ P. A. Igbafe, *British rule in Benin, 1897—1920: direct or indirect?*, «Journal of Historical Society of Nigeria», 1967, vol. 3, № 4, p. 701—717.

¹⁹ P. A. Igbafe, *Benin under British administration, 1897—1938*, Ibadan, 1970.

²⁰ О функционировании этой системы в Западной Дельте подробнее см.: O. Ikime, *Niger Delta rivalry. Itsekiri — Urhobo relations and the European presence 1884—1936*, Ibadan, 1969, Ch. V, p. 168—219.

²¹ O. Ikime, *Указ. раб.*, p. 176—178 и др.

²² O. Ikime, *Reconsidering indirect rule: the Nigerian example*, «Journal of Historical Society of Nigeria», 1968, vol. IV, № 3, p. 431, 432.

вами» управления на местах²³. И такое «признание» в корне меняло положение вождя в местном обществе, подчеркивает О. Икима²⁴. В то же время Икима признает, что система «косвенного управления» все еще плохо изучена. Недостаточно проанализирована по архивным материалам даже ее так называемая образцовая модель, которую установил Лугард в Северной Нигерии. Поэтому, по мнению Икима, даже невозможно решить, осуществлялось ли управление нигерийскими народами «косвенным» или «прямым» методами²⁵.

«Разница между системами, прямой и косвенной,— все еще спорный и нерешенный вопрос,— говорил ученый во время дискуссии на историческом факультете в Ибаданском университете в феврале 1973 г. Теоретически косвенная система — это управление через местные институты власти. Однако практически англичане не могли открыть их на востоке и во многих районах Запада Нигерии». С такой точкой зрения трудно не согласиться.

Специалист по истории государств Сокото и Борну Мухаммед ал-Хадж (старший лектор в Байеро-колледж в Кано) согласен с выводом О. Икима. Он считает, что, если в первые десятилетия XX в. и существовала какая-то разница между «прямым» и «косвенным» методами, то впоследствии оба эти метода одновременно использовались как Англией, так и Францией, причем в одной и той же колонии. В результате применялся, по выражению ал-Хаджа, «смешанный» метод, включающий черты как «прямого», так и «косвенного» управления. При этом традиционные правители, даже на мусульманском Севере Нигерии, где они пользовались большим влиянием, в конце концов превращались в марионеток колониальных властей²⁶. Собственно, в этом-то и могла заключаться одна из главных целей «косвенного управления».

В свете этих высказываний интересно познакомиться с мнением нигерийского юриста У. Адемойега. В книге, посвященной исследованию путей, приведших к созданию федерации Нигерии, он отрицает, что в Нигерии Англия применяла «косвенные» методы. В главе, которая так и называется — «Прямое управление», он рассматривает административную структуру, созданную англичанами (на севере, западе и востоке колонии), и приходит к следующим выводам. На о-ве Лагос раньше, чем в других районах Нигерии (а именно с середины XIX в.), была установлена чисто британская администрация. Губернатор осуществлял полномочный контроль. В качестве совещательного органа ему был придан весьма малочисленный «законодательный совет», который состоял из английских чиновников²⁷. К тому же этот совет, несмотря на название, не обладал никакими законодательными функциями. При этом следует иметь в виду (правда, автор об этом почему-то не упоминает), что династические семьи традиционных правителей Лагоса, известных под названием «Белые шапки», были устранены от какого бы то ни было участия в управлении, за что получали денежные субсидии от английского правительства²⁸.

В Северной Нигерии Ф. Лугард низложил всех традиционных правителей, которые были ему неуютны, посадил на трон своих протеже из числа эмиров, согласившихся служить англичанам. За их действиями был установлен строжайший контроль британских резидентов. «Эти чиновники и были действительными правителями, хотя они именовались

²³ Там же, стр. 434.

²⁴ Там же, стр. 430. Это мнение ученый вновь высказал в беседе с автором в феврале 1973 г. в Ибадане.

²⁵ O. Ikime. Reconsidering indirect rule: the Nigerian example, p. 435—436.

²⁶ Беседа автора с Мухаммедом ал-Хадж состоялась в Байеро-колледж (Кано) 24 марта 1973 г.

²⁷ W. Ademoyega, The Federation of Nigeria, London, 1962, p. 104—105.

²⁸ См., например, сб. «Проблемы истории Африки», М., 1966, стр. 234.

«политическими советниками», — подчеркивает Адемойега, настаивая на том, что в Нигерии повсеместно была введена система «прямого управления», хотя она и называлась «косвенной»²⁹.

Подведение итогов диалога, развернувшегося в 60-х годах XX в. по проблеме «косвенного управления», произошло на симпозиуме, который состоялся в декабре 1968 г. в Институте африканских исследований в Ифе (Нигерия). Остро дискутировался на нём вопрос о методах колониального управления, применявшихся Англией и Францией в Тропической Африке, и их особенностях. Большинство участников дискуссии в конце концов было вынуждено констатировать, что до сих пор еще не ясен вопрос, насколько различны и в чем схожи английская и французская системы, а также каковы их характерные черты.

Основным спорным вопросом, вокруг которого разгорались дискуссии на симпозиумах, конференциях, беседах, было положение вождей в колониальный период, а затем, после завоевания независимости — и в государствах Западной Африки. По мнению Обаро Икиму и других африканских ученых, ключом к решению этой проблемы является выяснение изменений в статусе вождей, признававшихся по системе «косвенного управления» — другими словами, отношения к «туземным властям» французских и английских колониальных политиков. В связи с этим возникает необходимость вообще углубления знаний об институте вождей в Африке, его формах и роли в колониальный период³⁰.

Африканские ученые единодушно отмечали также, что они озабочены сегодняшним положением и особенно будущей ролью вождей в современной Африке. «И сейчас вы найдете немало районов на африканском материке, где вожди все еще являются важным социальным, религиозным и политическим институтом», — признавали участники симпозиума в Ифе³¹. «Положение вождей в Нигерии — национальная проблема, которая должна быть решена», — подчеркивал Т. Тамуно в Ибаданском университете 11 февраля 1973 г. Он отметил, что ныне при военных губернаторах штатов существуют комиссии, которые имеют в своем составе одного-двух вождей. Более того, как известно, ряд военных губернаторов штатов сочли полезным, к удивлению образованной элиты, созывать совещания вождей с целью получить у них совет, «как лучше организовать дела в штатах, чтобы достичь желаемого мира и национального единства»³².

Итак, военное правительство использует вождей для заполнения вакуума между правительством и народом. Вот почему внешние формы «косвенного управления» в сущности не только сохранились, но и поддерживаются. Это позволяет, как считает Т. Тамуно, говорить о его «втором издании».

Прослеживая историю возникновения и развития системы «косвенного управления» в Западной Африке, африканские ученые подчеркивали, что привлечение к управлению на местах традиционных властей наблюдалось повсюду в британских колониях. В Гамбии, Сьерра-Леоне, на Золотом Береге эта система практиковалась с самого начала XX в., хотя официально была признана лишь в 30-х годах. В Северной Нигерии был создан образец «туземных властей», обладавших рядом определенных характерных черт, которые позднее стали дефинициями «косвенного управления» во всех странах Африки.

В чем же вкратце усматривают африканцы — участники симпозиума 1968 г. особенности «косвенной системы», отличавшие ее от «прямой»? Прежде всего это по возможности сохранение у власти династических

²⁹ W. A d e m o y e g a, Указ. раб., p. 106.

³⁰ «West African chiefs. Their changing status under colonial rule and independence», Ile-Ife, 1970, p. VII.

³¹ Там же.

³² Там же.

семей. Затем территориальная юрисдикция, т. е. сохранение в качестве отдельных административных единиц прежних доколониальных государств, в пределах которых признавалась власть вождей, включенных в системы колониального управления. Далее, «туземные власти» получали права на сбор налогов и контроль за местным бюджетом, который должен был расходоваться на строительство дорог, школ, больниц, рынков (в пределах данного района). Кроме того, за ними сохранялись определенные судебские функции: вожди и традиционные судебные органы контролировали местное судопроизводство, полицию и тюрьмы³³. Более того, вожди сами назначали чиновников и клерков в свою «туземную администрацию». Но в то же время кандидатуры самих вождей должны были быть одобрены англичанами.

Вообще, как подчеркивают африканские ученые, самостоятельность «туземного» правителя по сути дела была мнимой из-за постоянного контроля за его действиями политического офицера-англичанина, который выступал официально в роли советника. «Чем менее сложна была прежняя организация управления, тем более он (англичанин.— Ю. З.) превращался из советника в надсмотрщика. В вопросах, касающихся всей колонии, он всегда приказывал, а не советовал»³⁴. И вместе с тем англичане стремились создать впечатление, что африканские вожди, а не колониальные чиновники управляют народом. Именно с этой целью вождю была придана «законодательная» функция, на которую так часто ссылаются английские историки. Действительно, он мог издавать постановления, касающиеся «традиционных» (как правило, незначительных) дел данной провинции, «туземным главой» которой он являлся. Далее, вожди в английских колониях в Западной Африке принимали большое участие в сборе налогов — определяли методы и ставки налогообложения. При этом обычно учитывались и использовались обычаи, существовавшие в системе традиционных подношений и т. д. Однако во всем том, что касалось современной администрации, — иными словами, основных законов, регламентирующих жизнь, последнее слово принадлежало политическому офицеру³⁵.

Весьма любопытно определение «косвенного управления», которое было принято симпозиумом. Окончательная формулировка этого определения принадлежала английскому историку М. Кроудеру (возглавляет исторический факультет в Байеро-колледж в Кано). По его утверждению, туземные власти в определенных рамках обладали собственной инициативой и границы этих рамок зависели от сложности традиционной административной организации, которую англичане обнаружили, захватив страну. Следовавший из этого положения вывод был сделан полностью в духе английской официальной историографии. Он гласил, что целью создателей «косвенного управления» было якобы развитие таких административных служб, которым «можно бы было передать все увеличивающиеся функции местного правительства»³⁶.

Достоин удивления, что с утверждением М. Кроудера, будто «англичане возложили на вождей дела местного управления, которое таким

³³ «West African chiefs. Their changing status under colonial rule and independence», р. ХХI. Впрочем, в трактовке этих вопросов существуют значительные разногласия. Афиго, например, не признает сохранения за традиционными правителями территориальной юрисдикции, контроля за местным бюджетом и судопроизводством. Лишь частично он согласен с тем, что у власти оставались династические семьи и что за правителем сохранялось право назначать низших чиновников в свой административный аппарат (беседа с ним состоялась 3 апреля 1973 г.)

³⁴ Там же.

³⁵ Беседа с О. Икиме о системе «косвенного управления», подтвердившего эти положения, состоялась на историческом факультете Ибаданского университета 22 февраля 1973 г.

³⁶ «West African chiefs. Their changing status under colonial rule and independence», р. ХIХ.

образом было сделано действительно самоуправляющимся», согласилось большинство участников симпозиума. Причем многие из них усматривали в этом основную разницу в положении вождей при английской и французской системах в Западной Африке³⁷.

Обаро Икиме был одним из тех, кто возражал против такого узкого представления. Он подчеркивал, что «косвенное управление» не являлось системой местного администрирования в колониальный период. «На самом же деле система отражала главным образом желание со стороны колониальной державы приспособить к своим целям образ жизни, законы и обычаи подчиненного народа»³⁸. Это желание и привело к использованию «туземных агентств» для целей «местного управления таким образом, что они приняли вид якобы признанной власти», уточнял свою формулировку Обаро Икиме в статье, опубликованной сразу же после окончания дискуссий в Ифе. Он подчеркивал, что «туземные правители, туземные суды, туземные казначейства, все методы лугардизма были лишь специфическим систематизированным выражением теоретической концепции „местного правительства“. Сами они как таковые не составляли „косвенного управления“»³⁹.

Подведем некоторые итоги степени изученности проблемы «косвенного управления» в западноафриканской историографии. Надо сказать, что эта проблема не получила достаточно полного и точного освещения. Большинство авторов посвященных ей трудов — нигерийские ученые, и трактуют они систему «косвенного управления» главным образом на материалах Южной Нигерии, преимущественно Бенина, городов-государств Дельты и бывшей «империи» йоруба Ойо. Как признает Икиме Обаро, «все еще не удалось сделать наше понимание этой проблемы более ясным»⁴⁰. Причем мнения не только значительно расходятся, зачастую они прямо противоположны. Некоторые усматривают взаимоисключающие различия между английскими и французскими методами управления, другие сводят всю разницу по сути дела только к степени использования местных властей, а то и вовсе отрицают ее.

Наиболее убедительной представляется точка зрения нигерийских ученых, которые считают, что отличия «косвенной» системы от «прямой» были преувеличены и специально подчеркивались английскими чиновниками и историками, заинтересованными в обелении колониальной политики Великобритании. Тем не менее было бы неправильно полностью отрицать различия между этими методами колониального закабаления африканских народов. Проблема еще недостаточно исследована, и окончательные выводы делать преждевременно.

³⁷ «West African chiefs. Their changing status under colonial rule and independence», стр. XXVI.

³⁸ Там же.

³⁹ O. Ikime, *Reconsidering indirect rule: the Nigerian example*, p. 438.

⁴⁰ Там же, стр. 421.



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

Я. В. Чеснов

НАЗВАНИЕ НАРОДА: ОТКУДА ОНО!

Что означает название народа!

Любознательного человека часто интересует этот вопрос. Может быть, и вы задавали его себе или кому-нибудь другому. В названии некоторых народов иногда звучит что-то знакомое, понятное. Так, многие скажут, что поляки — это «люди полей», а гуралы, живущие в Польше в горной местности, — это «люди гор», «горцы». В сущности все правильно. Однако, строго говоря, название любого народа означает только одно: определенный народ, и ничего больше. Ни то, в какой местности он живет, ни то, какой он, ни то, чем занимается. На вопрос, что означает слово *поляки*, можно ответить, что это древний славянский народ. Характеризовать его можно по-разному. Так, можно сказать, что поляки дали миру Коперника и Шопена, много других ученых, писателей, артистов; что они отличаются веселым и гордым нравом или восторженным отношением к женщине. Но поскольку мы обратились сейчас к этнонимике — науке о названиях народов, — нас интересует не это. Мы хотим выяснить, как произошло данное название, какое значение имело оно при своем возникновении. Эта проблематика составляет предмет исторической семантики. Добавим еще, что, задумавшись о связи названия *поляки* с полем и выделив суффикс *-к*, обозначающий в славянских языках национальность и жителя какой-либо территории (*словак, туляк*), мы проделали небольшое этимологическое изыскание. По поводу этнонима *поляки* нужно уточнить, что он восходит к названию одного из древнепольских племен VIII—IX вв. — *полян*. Оно звучало примерно так же, как и название народа, жившего на Днепре и основавшего Киев.

Можно было бы представить, что этноним *половцы* (сами себя они называли *куман* и *кипчак*) также указывает на обитание этого народа в поле. Но, увы, это не так. Истину установило несколько поколений наших и зарубежных тюркологов. Оказывается, слово *половцы* имеет ту же историческую семантику, что и *сорочины*, как по-другому в Древней Руси называли тот же народ. Оба интерпретируются как «желтые», только первое восходит к древнерусскому слову *половый* («желтый»), а второе — к тюркскому слову *сары* (тоже «желтый»). Причем здесь «желтый» обозначает не цвет волос или кожи, а принятое в кочевом мире цветовое обозначение части света. В данном случае это центр, который у многих народов считался самостоятельной частью света. Нужно сказать еще, что на Руси слово *сорочин* часто путали с *сарацин*. Сарацинами в Визан-

тии называли турок и арабов¹. Примером с половцами мы хотим показать, что этимология — одна из сложнейших и ответственных отраслей языкознания. Ведь при анализе слов вскрывается история не только языка, но и народа.

Есть названия народов, которые в русском языке сразу обнаруживают свою историческую семантику, настоящую или ложную. Украинцы действительно стали называться так потому, что жили у самого края области, освоенной оседлым земледельческим населением, дальше которой простиралось «дикое поле». Однако это слово не сразу получило отчетливое этническое содержание, первоначально так называли и южнорусское население. Тем не менее этимология слова *украинцы* совершенно понятна. Другой пример — *немцы*. Кажется, тоже все понятно: «не умеющие говорить по-нашему, вроде как немые». Такое объяснение существует и в науке. Но, по-видимому, больше оснований считать, что в славянские языки название «немцы» попало от одного из древнегерманских племен, которое римские авторы называли *Nemetes*. Кстати, данные ряда индоевропейских языков дают основание это слово толковать как «бродячие», «кочевники».

Итак, лингвистический анализ помогает выяснить историческую семантику этнонимов, их изначальное значение. Старое, потому что в прошлом эти слова могли и не обозначать еще определенного народа, т. е. были именами нарицательными, а не именами собственными.

Как известно, имя собственное только обозначает объект, не указывая на какие-либо его качества. Украинец Коваль, англичанин Смит или немец Шмидт могут вовсе и не заниматься кузнечным ремеслом, но носят такую фамилию. То же и с именами. Правда, как показывает антропонимика, иногда имена детям дают, желая, чтобы в них развились особые черты характера (Фидель — верный, Людмила — милая людям). Но часто имя не отвечает характеру человека (наш знакомый по имени Лев человек скорее мягкий, чем грозный). В принципе же имя собственное не должно сообщать специфических атрибутов того, что оно обозначает. Этноним, повторяем, — название народа, а не характеристика его. В этнониме, выражаясь языком лингвистики, исчезает мотивированная характеристика. Выше, на примерах с поляками и украинцами, мы показали, что историческая семантика, прошлое значение этнонима еще могут оставаться понятными и в нашу эпоху. Если спуститься на несколько столетий в глубь истории по следам слова *украинцы* и проследить еще более долгую жизнь слова *поляки*, мы обнаружим, что было время, когда эти слова еще только превращались из нарицательных в имена собственные.

В этнонимике, науке об этнонимах, задача проследить превращение термина из нарицательного в имя собственное — важнейшая не только в плане историческом. Она встает также при анализе названий жителей определенных областей. Такие названия, как казаки, поморы, сибиряки, не обозначают особого этноса. Это этнографические группы, которые имеют местные хозяйственные и бытовые особенности. Некоторые этнографические группы возникали на основании сословных различий, как, например, однодворцы в южнорусских районах.

В эпоху феодализма преобладало областное, территориальное самосознание, было много мелких этнографических групп. Замкнутость, характерная для земледельческого быта того времени, способствовала сохранению даже в отдельных селах своеобразных обычаев, нравов и особых черт культуры.

В России и в XIX в. эти различия еще явственно ощущались. Например, по форме шапки или по женской одежде можно было узнать не только губернию, откуда родом человек, но чуть ли не уезд. Вспомним,

¹ И. Г. Добродомов, Из древнерусской этнонимии. Древнерусское Сорочининъ и греческое Σαραχινός, «Сов. этнография», 1966, № 3.

как в «Истории села Горюхина» А. С. Пушкин с юмором характеризует обитателей этого села, отмечая особенности их быта, исполнение песен, сочиненных Архипом Лысым, и пр. Даже язык горюхинцев был своеобразным: «Язык горюхинский есть решительно отрасль славянского, но столь же разнится от него, как и русский. Он исполнен сокращениями и усечениями — некоторые буквы вовсе в нем уничтожены или заменены другими. Однако же великороссиянину легко понять горюхинца и обратно». Лишь капитализм, буржуазные революции и развернувшееся в более поздние эпохи национально-освободительное движение окончательно заменили областное самосознание общенародным. *Поморы и сибиряки*, точно так же как *москвичи, воронежцы, туляки* — это группы русского народа, получившие название по месту проживания. Некоторые исследователи склонны видеть в территориальных наименованиях жителей микроэтнами². Но туляки никогда никаким микронародом не были, что не мешает, конечно, им гордиться своим городом и областью. Этнографические группы, к сожалению еще мало изученные, образуют как бы внутреннюю структуру народа (этноса). Один французский ученый, взяв за пример человека, родившегося на юге Франции, в гористой Гаскони, выделил у него 19 этнических оболочек, относя его к «этнической общности» деревни, долины, Гаскони, Франции, Западной Европы и даже к «североатлантической общности»³. Но это было сознательнымведением проблемы до абсурда в целях выяснения границ понятия «этнос». Роль этнических групп как элементов структуры этноса обычно четко прослеживается вплоть до развития капитализма. Например, накануне Великой Французской революции жители провинций Наварра, Беарн и других считали себя не французами, а отдельными «народами». Интересно, что Жанна д'Арк, родившаяся в Лотарингии, рассказывала, будто она услышала голос с неба: «Иди во Францию». В ее эпоху Францией считался по существу лишь Иль де Франс, домен короля. Причем в ту эпоху, кроме французов, самостоятельной народностью во Франции были провансальцы. Но впоследствии и они слились с французами, стали этнографической группой этого народа. Население же Иль де Франса не только вошло в состав французской нации, но и передало ей свое название.

Жизнь этнографических групп всегда неотделима от истории народа, в который они входят. Часто название одной из них переходит на весь этнос, как название жителей Иль де Франса перешло на всех французов. В происхождении названий русских, украинцев и белорусов действовал такой же механизм: нам представляется, что в данном случае эти названия возникли как своеобразное отражение самосознания древнерусской народности. В XIV—XVI вв. ее уже не существовало. Но население северных земель, где зародился мощный очаг государственности, считало себя восприемниками древнерусского государства и поэтому продолжало называться русскими. Украинцы и белорусы воспринимались как части этой древнерусской народности, т. е. как ее этнографические группы. Это обстоятельство определило хотя и разную формально, но близкую по своей логике этимологию названий *украинцы* и *белорусы* — и то и другое означает часть древнерусской народности. Правда, в отношении Белоруссии и белорусов до сих пор точно не выяснено, почему установилось название, связанное со словом «белый».

В рассмотренном примере с тремя близкими восточнославянскими народами запоздалое самосознание древнерусской народности уже не отвечало действительности. Все три народа с самого начала формировались

² См., например, Е. В. Ухмылина, Названия и прозвища русского населения Горьковской области, сб. «Этнонимы», М., 1970, стр. 254—265.

³ G. de Rohan-Csermak, La notion de «Complexe européen», «Ethnologia Europaea», Paris, 1967, vol. 1, № 1.

самостоятельно на основе предшествующего субстрата. Но появление их названий прослеживается совершенно четко через названия этнографических групп. В терминах *украинцы* и *белорусы*, как и в большинстве аналогичных, на первый план выдвигался территориальный признак или культурный, но обозначающий какую-то местную особенность. Мы обращаем здесь внимание на взаимосвязь, соотношенность этнонимов *русские*, *украинцы* и *белорусы*.

Такая соотношенность бывает выражена и по противопоставлению. Когда люди называли себя «народом лесов» или «народом полей», они исходили из идеи общего равенства в рамках культурного или языкового единства, не имеющего четких границ. Во всех этих случаях обнаруживается характерное противопоставление типа «горцы» — «жители низин», а в случае с этнонимами, означающими «человек», — противопоставление «чужим», «врагам», «нелюдям». В этнонимике действует тот же «закон ряда», который сформулирован для топонимики В. А. Никоновым. Суть его заключается в том, что «... названия не возникают в одиночку, они соотношены друг с другом, они стоят как бы в ряду названий, коротком, это пара названий, или более длинном»⁴. «Закон ряда» нужно всегда помнить, занимаясь историей этнонимов.

Древнейшие этнонимы (предэтнонимы)

Из всех существующих ныне народов аборигены Австралии в наибольшей мере сохранили следы того прошлого, которое было пройдено человечеством. Исследователи установили, что основная общественная единица у австралийцев — это локальная группа. В качестве названия такой группы бытует название местности. А последнее дается по тому или иному растению, минералу и т. д. То же самое мы встречаем у андманцев, живущих на островах Индийского океана. Они, как и австралийцы, занимаются охотой, рыболовством и собирательством. Охотники селанги в девственных лесах Малакки называют свои разрозненные общины по деревьям, дающим яд для стрел.

У эскимосов (к этому этнониму мы еще вернемся) каждая отдельная группа носит название, образованное от названия местности, в которой она проживает, и слова *мют* (*миут*), обозначающего «люди». Само название местности указывает на те или иные ее полезные ресурсы. Одна из групп канадских эскимосов называется *уткухикалинэмиут*, что значит «обитатели земли мыльного камня» (из этого камня они делают жировые лампы для освещения, пользующиеся популярностью у соседей).

У всех перечисленных народов, относящихся к группе хозяйственно-культурных типов охотников, рыболовов и собирателей, не обнаружено устойчивых племен. Так, у австралийцев юго-восточного Квинсленда А. Хауитт насчитал более 20 племен, а Дж. Мэтью — лишь 2. Даже у более развитых ручных земледельцев Новой Гвинеи сплоченных племен не оказалось. То, что некоторые исследователи папуасов называют иногда племенами, представляет собой население в том пункте и в его окрестностях, где работал данный исследователь. В некоторых случаях как этноним вводится слово, которое на местном языке означает «человек». Таково происхождение названия «арапеш», введенного М. Мид. Точно так же поступили в Центральной Австралии Б. Спенсер и Ф. Гиллен, назвав группу, которую они исследовали, *аранда*.

Таким образом, названия у охотников, собирателей и рыболовов, а также у архаических земледельцев выступают еще как нарицательные, они не перешли грань имен собственных. Это скорее предэтнонимы⁵.

⁴ В. А. Никонов, Введение в топонимику, М., 1965, стр. 38.

⁵ Я. В. Чеснов, Ранние формы этнонимов и этническое самосознание, Сб. «Этнография имен», М., 1971, стр. 11.

Также нельзя считать настоящими этнонимами те названия родов, которые в древности носили тотемный характер. Когда роды были основной экономической и общественной ячейкой, не существовало ни народов, ни этнонимов. Роды объединялись во фратрии (братства). Фратрий, как правило, было две. Названия фратрий для нас уже более важны. На одной торжественной церемонии у ирокезов, например, оратор обращался к собранию двух фратрий: «Хо, Инстатунда (люди неба)! Хо, Мгасхегу (люди земли)!». Это тоже еще не этнонимы, но они отражают более высокий уровень группового самосознания. У тлинкитов, индейцев северо-западного побережья Америки, члены фратрии называли друг друга *аххани* (земляк) или *ахгакау* (приятель), а членов другой фратрии — *кунетеканаги* (не наш, чужой), но в глаза их именовали *ахсани* (дядя) или *ахкани* (зять, шурин). У эскимосов члены одного стойбища называют друг друга «товарищ по местожительству». У танайна на юге Аляски то же самое: своих называют «свои», «приятели», членов другой фратрии — «чужие». Даже у банаров, развитого земледельческого народа в Южном-Вьетнаме, население ближайших деревень себя называет *таринг* (свои), других — *тамон* (чужие). Это тоже наследие эпохи родового строя. В Сибири нганасаны друг друга называют *ня* (товарищ по охоте). В широком смысле *ня* означает «народ», «люди». Фратриальные или другие групповые названия психологически подготавливают почву для появления этнонима, но они еще не этнонимы. Характерная ситуация зарегистрирована у аранда. У них есть две группы, которые себя называют *накракиа*, а о соседях говорят как о *мульянука*. Зато соседи себя называют *накракиа*, а эти две группы — *мульянука*.

Древнейшие самоназвания типа «свои», как *ня* у нганасанов, в очень редких случаях стали этнонимами. В этом направлении развивается, например, семантика названия тибетских кочевников-скотоводов — *докпа*. *Док* по-тибетски означает «стойбище» (где живут члены разных родов), *па* — «люди». Общий смысл — тоже «свои». Но *докпа* осталось названием этнографической группы в составе тибетцев.

С исторической семантикой «свои» оправданно связывает этноним *славяне* польский лингвист Я. Отрембский⁶. Этимологию термина он возводит к реконструированному *slou* и суффиксу *-ѣп*. По его мнению, первоначальное значение слова *славяне* — «принадлежащие к одной домашней общине». Член такой общины назывался *sluga*, ее округа — *sloboda*. Я. Отрембский находит то же значение в этнонимах *шведы* (*suiones* у Тацита), *швабы* (*suebi* у Тацита) и *сабиняне* (*sabini*) (название группы племен, с которыми римляне на заре своей истории вели войну). Другой польский лингвист, Ст. Роспонд, выводит этимологию славян от *slav* (влажный), давая этнониму смысл «болотные», «рыболовы низовий»⁷. Н. Я. Марр брал за основу другой вариант написания этнонима славяне, известный в древности, — *склавины* — и видел в нем родство со словом *скифы*. Кроме того, до сих пор иногда делаются совсем не оправданные попытки вывести термин славяне от «слова» и даже «слава».

На наш взгляд, две самые аргументированные точки зрения польских лингвистов не противоречат одна другой. Я. Отрембский вскрывает самый древний пласт развития названия славяне, а Ст. Роспонд рассматривает уже ту эпоху, когда стало проявляться разделение народов по хозяйственно-культурным типам.

⁶ J. Otrębski. *Słowiane — rozwiązanie odwiecznej zagadki ich nazw*, Poznań, 1946.

⁷ St. Rospond, *Struktura pierwotnych etnonimów Słowiańskich*, «Rocznik Slawistyczny», 1966, № 1.

В советском атласе народов мира выделено 1600 этнонимов⁸. Однако можно утверждать, что в настоящее время бытует в несколько раз больше этнонимов, так как мелкие народы в атласе не показаны, а у многих народов существует не один этноним. А сколько этнонимов донесли до нас из прошлого письменные источники? И вот из всей этой массы огромное большинство названий народов возникло в доклассовую и раннеклассовую эпохи. Языковые различия тогда не играли основной роли. Даже в древнейших рабовладельческих государствах Месопотамии, как отмечает И. М. Дьяконов, народы не выделялись по языку⁹. Зато на первых порах развития отдельных этносов люди обращали большое внимание на хозяйственные и культурные особенности. Психологическое различие по линии «мы» и «они», «свой» и «чужие» выражалось в понятиях, отражающих хозяйственно-культурные типы. Людей, занимающихся северным промыслом морского зверя, соседи могли назвать «морскими людьми», «обитателями землянок или снежных хижин». Такие этнонимы есть, например, у эскимосов. Этноним *бедуин* происходит от арабского слова *беду* — «степь». Ясно, что в этом этнониме предполагается отличие от оседлого населения. Здесь выражен лингвистический закон ряда, который в свою очередь отражает противопоставление по хозяйственно-культурному типу¹⁰. Так бывает всегда. Оседлых приморских коряков на Камчатке кочевые оленеводы-коряки (и они сами себя) называют *нымыльту* — «жители селения». Оленеводы-коряки называют себя *чавчывав* (оленные). Приморские чукчи, занимающиеся охотой на морского зверя, называют себя *анкалыт* — «морские жители», а тундровые чукчи-оленеводы именуют себя *чавчуват* (почти так же, как называют себя олениные коряки — *чавчывав*). На Амуре есть тунгусоязычная народность — негидальцы, они занимаются рыболовством. *Негида* означает на их языке и языке их родственников эвенков «береговой», «житель берега». Олениные же эвенки, занимающиеся в горных лесах добычей пушнины и мясной охотой, еще недавно себя называли *дункан* — «жители сопки». Еще один пример противопоставления по хозяйственно-культурному типу: оседлые эвенки, живущие около Охотского моря, называют себя *мэнэ, мэнэл* — «живущие на одном месте», а те, что кочуют с оленями, — *орочел* «олениные». Мы привели несколько примеров, чтобы показать, что этнонимы, возникающие по хозяйственно-культурному типу, отражают очень точно либо ведущую отрасль хозяйства данного народа, либо образ жизни, с нею связанный. «Морские жители» не потому себя так называют, что живут у моря, а потому, что с ним связана вся их трудовая деятельность. И еще запомним, что такой этноним направлен на выделение народа из среды окружающих его соседей. У многих этнонимов, образованных по хозяйственно-культурному типу, можно обнаружить «партнера». Но часто бывает, что сквозь мглу истории до нас дошел только один из них, хотя совершенно ясно, что такой этноним не мог возникнуть изолированно. Обычно названия этого рода даются соседями.

В этнониме, образованном по хозяйственно-культурному типу, в разных случаях берется разный признак. Так, у византийского автора Прокопия Кесарийского сохранилось упоминание о саамах (лопарях), живущих на севере Скандинавии. Он называет их *скритифиони*. Другие древние авторы называют их *фении*. Первая часть этнонима, сообщенного Прокопием Кесарийским, разъясняется с помощью норвежского

⁸ «Атлас народов мира», М., 1964.

⁹ И. М. Дьяконов, Народы древней Передней Азии, «Переднеазиатский этнографический сборник», I, «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XXXIX, М., 1958, стр. 5—6.

¹⁰ Я. В. Чеснов, О социальной мотивированности древних этнонимов, сб. «Этнонимы», М., 1970, стр. 46—50.

языка и указывает на хождение на лыжах. Если эскимосы обязаны своим названием обычаю есть сырое мясо («те, кто ест сырое мясо» на языке их соседей-индейцев), то имя индейского племени *ассинобойнов*, живущего в Северной Америке, переводится как «камневарители» (по древнему обычаю готовить пищу с помощью горячих камней). Народ *бондо* (обнаженные) в Индии получил свое название из-за скудности их одежды. Однако этот народ предпочитает самоназвание *remo* (люди). А вот названия *каракалпаки* и *карапапахы* (черные шапки) широко употребляются в СССР и в Турции. Очень много встречается народов, называющих себя «горцы». Например, одно из самоназваний ингушей — *ламур* от *лам* — «гора». То, что в этнонимах, образованных от названия местности, где обитает народ, нужно видеть определяющее воздействие хозяйственно-культурного типа, доказывают два примера. Одно из названий кумыков — *тузлилер* («жители низин»), название части литовцев *жемайты* также означает «жители низин». Но в одном случае в этнониме отражен равнинный вариант хозяйственно-культурного типа, представленного в Северном Дагестане, в другом — тип хозяйствования в низменных, обильных озерами и реками районах Литвы.

Прозрачна этимологическая семантика в названиях многих народов Сибири. *Селькуп* означает «таежный человек», долганы себя называют *тыа кисите* («лесной человек»), а лесные энцы именуют себя *пэбай* или *муггади* (отсюда Мангазея) — «лесные». Те эвенки, которые в Забайкалье перешли к скотоводству, называют себя *мурчен* («конные»), а те, которые используют в качестве транспорта собак, — *хундысал* («хозяева собак»). Но у большинства народов, использовавших верховых оленей для транспорта, широко бытовал этноним *орочен* («оленные»). Этот же смысл в этнониме *ороки* и самоназвании *ульта*, в этнониме *ульча*. Та часть эвенков на Амуре, которая вела оседлый образ жизни и занималась рыболовством и морским промыслом, называлась *кумачеч* (от *кума* — «нерпа»).

Здесь нет никакой возможности даже кратко упомянуть разнообразные и яркие этнонимы, связанные своим происхождением с хозяйственно-культурными типами в Юго-Восточной Азии, Китае, Индии, Африке и в Америке. Этим названиям нет счета.

Уже древние авторы пытаются связать название того или иного народа с типом его хозяйства. Так, у Тацита варварские народы Европы были отнесены либо к Германии, либо к Сарматии в зависимости от того, занимался ли данный народ в основном земледелием или скотоводством. Следуя своей логике, он отнес венедов, возможных предков славян, живущих оседло, к германцам и сделал ошибку. Мы бы сказали по этому поводу, что хозяйственно-культурные типы, разделяя мелкие общности, отдельные народы (да и то в начальные периоды их существования), не разделяют большие этнолингвистические общности, какими являлись германцы и славяне.

В древности отдельные части складывающихся народов (то, что мы сейчас называем этнографическими группами) часто различались по хозяйственно-культурному типу. В «Повести временных лет» упомянуты *поляне* и живущие по соседству с ними *дреговичи* и *древляне*. На территории полян находился Киев. Это была хорошо освоенная местность с пахотными полями. Дреговичи и древляне жили в лесах, на что указывают и их названия. Правда, чаще считают, что название *дреговичи* происходит от названия болот в Полесье. Я. Отрембский же с большим основанием доказывает происхождение названия этого племени от *дрезны* («дерево», «хворост»).

Еще в более древние времена, во II—III вв. н. э., из Скандинавии в южные районы Европы хлынул поток многочисленных германоязычных готов. Они проникли даже в причерноморские степи, и их потомки жили зплоть до XVI в. в Крыму и на Тамани. Это остготы. Другая же их часть,

вестготы, дошла до Испании и даже до Африки. Территориальное и хозяйственно-культурное обособление готов отразилось в том, что ушедших на запад называли еще *тервингами* («лесные жители»), а ушедших в степи — *грейтунгами* («степные жители»).

Из еще более седой старины доходят до нас сведения Геродота о населении причерноморских степей. Там жили скифы; себя они называли *сколотами* или *паралатами*, а персы именovali их *саками*. Скифы были в основном скотоводами. Установлено, что их язык принадлежал к иранской ветви. Этим названиям давали самую различную интерпретацию. Наконец, голландский ученый А. В. ван Виндекенс нашел для их этимологии верный семантический круг. Прежде всего он вывел саков от иранского *спака* — «собака». Этому этнониму давался смысл «стража стада». Отсюда стала понятной этимология *скифов* и более позднего индоевропейского народа *кушанов* от глагола «наблюдать», «сторожить»¹¹. Этимологии разные, а смысл один. Нужно сказать, что у иранских народов собака пользовалась огромным уважением; она была их тотемом. По их верованиям, собака сопровождала душу умершего в загробный мир. По легенде, сообщаемой Геродотом, персидского царя Кира воспитала кормилаца по имени Спака. Исследователи с полным основанием видят здесь тот же тотемный миф. Это соотносится с делением скифов, по Геродоту, на скифов-скотоводов и скифов-земледельцев. Прокопий Кесарийский сообщает, что склавинов и антов, предков славян, называли общим именем — *спорами*. Это тоже «плужники». Несколькими веками раньше у германцев Тацит упоминает племя *Reudigni*. Ученые доказали, что это название происходит от термина, означающего «выкорчевывание леса». В современном немецком языке *die Rodung* — «выкорчеванное место». Реудигнии занимались подсечно-огневым земледелием в широколиственных лесах на севере Германии.

Во всем мире встречается много этнонимов, идущих от названия пахотного орудия или поля. Но эта связь не всегда ясна. В Камбодже живет небольшой народ, который называется *самрэ*. Основные жители страны, кхмеры, воспринимают это слово как «татуированные» и объясняют это тем, что линии татуировки у самрэ будто бы напоминают борозды на заливном рисовом поле, называемом *срэ* (словообразовательный инфикс в мон-кхмерских языках). *Самрэ* — древний народ, исконно занимающийся рисоводством. В соседнем Вьетнаме на юге страны есть народ *срэ*, который отличается от своих горных соседей, ведущих подсечно-огневое земледелие, именно орошаемыми полями. Древние термины получают, как видим, новое осмысление. В старом феодальном Таиланде национальные меньшинства всячески третировались. Зато этноним основного населения страны *тай* (или *кхонтаи*) верхушкой общества интерпретировался как «свободные» и даже «великие». У других же небольших тайских народов, живущих в Лаосе и на севере Вьетнама, *тай* совершенно ясно воспринимается как «плужники». Аналогичное, пожалуй, развитие претерпел этноним *ариш*, который многие тысячелетия назад означал «пахари», а затем стал названием господствующего народа в древней Индии. Все это свидетельствует о том, что историческая семантика этнонимов развивается; на разных этапах в термин вкладывают различные смысл, определяемый социально-экономическим и культурным развитием.

**«Товарищи по охоте» превращаются
в «товарищей по оружию»**

Знаменитый этнограф-сибиревед Л. Я. Штернберг обратил внимание на то, что у отсталых народов «человеком» называется только соплеменник. Все другие люди казались страшными чудовищами, нелюдьми. По-

¹¹ A. J. van Windekens, Encore sur les noms des saces et des scythes, «Beiträge zur Namenforschung», Jg. 4, 1963, S. 89—100.

этому, говорил Л. Я. Штернберг, многие народы принимают в качестве самоназвания слово «человек»¹². Л. Я. Штернберг показал, что самоназвание нивхов *нивух* означает «человек», но в более узком смысле — «односельчанин», «из моей деревни», а слово *нани* (например, в самоназвании нанайцев) имеет значение «из этой земли», «здесьний». Как видим, семантика развивается от конкретного к общему. Недаром у одного народа Севера слово «отец» буквально означает «кормилец детей». Функциональное происхождение такого термина может разъяснить другой пример. У одной из австралийских групп слово *нгалинья* означает «женщина», а происходит оно от *нгали* — название мочала из луба, которое женщины кладут на бедро, чтобы меньше резал край ладьеобразного корытца. В нем на переходах несут ребенка, этим же корытом роют землю, собирают в него корни; нгали — символ всей женской работы у австралийцев. В древнейших этнонимах, или предэтнонимах, отражен лишь намечающийся прогресс к родовому самосознанию. Дальнейшая ступень — когда слово «человек» стало относиться ко всей этнической группе. Но насколько ограничена еще эта мысль! И в поведении народов, осознававших людьми только себя, это представление, к сожалению, находило соответствующее выражение. Эпоха, когда термины «человек», «люди» превратились в этнонимы, следует за той, когда стали выделяться хозяйственно-культурные различия. С представлением о людях только как о себе в жизнь входит враждебное отношение к соседям. Общество идет к строю военной демократии, к рубежу, за которым рождаются классы и государство. Эпоха матриархата осталась далеко позади. Не случайно слово «человек», образующее этноним, иногда имеет другое значение — «мужчина»: так, слово *энэте*, от которого образовано название *энцы*, означает «человек», «мужчина»; то же относится и к названию кетов. У части ненцев (их этноним означает «человек») есть другое самоназвание — *хасава* — «мужчина». Такой же смысл несет самоназвание *хор*, *хоро* у народов мунда в Индии.

Этнонимы со значением «человек», «люди» удержались у многих народов мира. К этому слою восходит самоназвание немцев *Deutsche* (от древнего *diot*, *diota*), согласно некоторым мнениям, этноним *тюрк* и др.

В истории разных стран становление классового общества было связано с эпохой военной демократии, постоянных вооруженных столкновений, военных союзов и переселений народов. Ясно, что в таких условиях этноним «человек», «люди», если он сохранял понятную этимологию, выглядел слишком претенциозным. Но эта эпоха не уничтожила этноцентризма с его пренебрежительным взглядом на иноплеменников. Рождаются другие этнонимы, но в том же духе.

В первые века нашей эры Рим все больше дряхлеет. Над ним нависает внешняя опасность в лице варваров, прежде всего германцев и славян. Мелкие племена варваров объединяются в военные союзы. Это хорошо организованные воины, подчинившие всю свою жизнь превратностям войны. И вот вместо разрозненных племен, которых римляне знали как хаттов, хашавов, батавов, сугамбров, атауриев и др., к 258 г. перед властителями мира встает союз *франков*, что значит «свободные». Известны и другие союзы германцев — *саксы* («товарищи по оружию»), *алеманы* («все мужи»). Варварам суждено было покончить с Римской империей, заселить ее земли и стать основой новых европейских народов. Исключительный ли это случай? Нет. Во многих странах мира приблизительно с III в. н. э. народы проходят стадию так называемой военной демократии.

В некоторых районах этот процесс шел позднее. Л. Г. Морган, собиравший материал об американских индейцах в середине XIX в., сообщает

¹² Л. Штернберг. Человечество, «Энциклопедический словарь» Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона, СПб., 1903, т. 76, стр. 486.

о племенах чироков, называющих себя *тсэло-ки* («великий народ»), *сенека*, самоназвание которых *нун-да-вз-о-но* («великий народ холмов»¹³). Такой род этнонимов мы предлагаем называть *манифестационным*. Общество ирокезов не пошло дальше военной демократии. Но у франков Карл Великий, их король с 768 г., создал обширную империю в войнах против баварцев, саксов, арабов, славян и др. Он основал династию Каролингов. Известное во многих европейских языках слово «король» происходит от этого названия. По имени же Лотаря II, внука Карла Великого, было образовано название *Лотарингия*.

Перенесение имени феодала или династии на народ — распространенная форма манифестационных этнонимов эпохи феодализма. Так, *османы*, старое название турков, происходило от имени правителя удела в государстве сельджукидов (середина XIII в. — середина XIV в.). *Турок* относилось тогда к труженникам-крестьянам и имело у аристократов смысл «мужики», «темный народ». *Ногайцы* получили название по имени Ногая, крупного политического деятеля Золотой орды конца XIII в., узбеки — по имени Узбека, золотоордынского хана XIV в. Правда, некоторые авторы предполагают, что сам Узбек получил имя, в котором отразилась память о народе *узы* (*озы*), жившем на территории Средней Азии в древности. Койбалы, ныне исчезнувший сибирский народ, назывался по имени владетеля Койбала (XVII в.). Теперешнее название китайцев у англичан, французов, немцев и других европейцев восходит к названию древней династии Цинь. Зато самоназвание китайцев *хань*, *ханьжень* идет от названия другой династии — Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.). Русские же называют китайцев по имени их средневековых северных соседей — киданей (по-видимому, монголоязычных).

Как видим, со времен военной демократии манифестационные названия часто становились самоназваниями, сознательно выбираемыми или получавшими распространение под давлением господствующей власти. По происхождению (этимологии) эти названия могут быть самыми различными.

В истории мы часто встречаемся с тем, что феодальные дружины и правитель в государстве были чужеземцами. Сколько осложнений эти факты породили впоследствии для историков! Некоторые расценивали приход такой дружины как доказательство чужеземной основы государства. Мы хорошо знаем эту точку зрения по норманской теории относительно Руси. И по поводу происхождения самих слов *Русь* и *русские* велась, да и сейчас еще ведется, дискуссия¹⁴. Все гипотезы сводятся к двум: местные они или заимствованные. Д. И. Иловайский выводил *Русь* от названия аланского племени *роксоланы* (эпоха понтийского царя Митридата IV Евпатора — II в. до н. э.). Акад. Б. А. Рыбаков связывает *Русь* с топонимом — названием реки Роси (Оскол), притока Днепра. Другая точка зрения исходит из наблюдения, что термин *Русь* появился сначала на севере восточнославянских земель и затем распространился на более южные земли. Во II—III вв. в южной Прибалтике было известно племя *руи*. Кем они были этнически, трудно сказать; жили они на смежной территории балтов, славян и германцев. В V в. руги известны уже на среднем Дунае. Движение ругов аналогично переселениям на юг других северных народов, например уже упоминавшихся готов. О возможности этимологической связи Руси с ругами говорят некоторые документы, где княгиня Ольга именуется правительницей ругов. А. И. Попов и другие развивают северный вариант происхождения названия Русь. Они исходят из того, что финны и карелы термином *руотси* называли то шведов, то русских. Этот термин ведут от *рутсменов* («весельные люди») или *рутскарлов* («гребные воины»), названий дружинников у варягов.

¹³ Л. Г. Морган, Древнее общество, Л., 1934, стр. 67.

¹⁴ См. подробнее А. И. Попов, Названия народов СССР, Л., 1973, стр. 47, 57.

Допускают также, что на Киевщине это слово слилось с *рос*, *росомонам* (готское племя) и, может быть, с другими этнонимами, бытовавшими там в древности. Приведя эти гипотезы, мы обнаруживаем, что этноним и топоним *Русь*, по-видимому, носил вначале манифестационный характер, будучи названием верхов, тех, кто брал дань. Еще раньше — это название людей, сделавших военные набеги на судах своей профессией. А. И. Попов правильно замечает, что в случае с Русью произошло то же, что и с другими заимствованными в другой языковой среде этнонимами. Более чем 1000 лет назад слово *русский* стало наполняться тем содержанием, которое давала ему активная хозяйственная, политическая и культурная жизнь древнерусской народности. Из нее потом вышли современные русский, украинский и белорусский народы. Два из них сохранили древний этноним, дав ему новое содержание. Так меняется историческая семантика этнонима.

Судьба этнонима

Главное, чему посвящена эта статья, — идея развития семантики этнонимов. Отправной пункт этого развития — имя нарицательное, конечный — имя собственное. Как в рассмотренном уже слове *славяне*: от понятия «свой», «общинники», через «болотные», «рыболовы низовий» к этнонимам братских народов *словенцев* и *словаков*.

Пример со славянами относится к самоназваниям. Точно так же меняется и содержание названий народов, даваемых им другими. На Руси до XIX в. термин *татары* относился ко многим восточным народам. В эпоху Петра I *немцами* называли, кроме немцев, голландцев и датчан. В быту это сохранилось дольше. Н. В. Гоголь в примечании к «Ночи перед Рождеством» от лица пасечника Рудого Панька пишет: «Немцем называют у нас всякого, кто только из чужой земли, хоть будь он француз, или цесарец, или швед — все немец». В Турции *франками* до недавних пор называли западноевропейцев. До Великой Октябрьской социалистической революции *киргизами* называли казахов и даже туркмен, а *цыганами* и *греками* — молдаван.

К развитию семантики относится также и кардинальное изменение содержания этнонима, когда этноним переходит с одного народа на другой. Был в древности в Малой Азии народ *хатти*. На каком языке он говорил — неизвестно. Его этноним восприняли победители-индоевропейцы, которые изменили его в *хетты* (II — начало I тысячелетия до н. э.). В VI в. на Балканах на землях разваливавшейся Восточноримской империи расселились славяне. Часть их восприняла через топоним *Македония* древнегреческий этноним *македонцы*. Земли древнего литовского племени *пруссов* были заняты немцами, и у последних появилось название одной из их этнографических групп — *пруссаки*. Это конкретная историческая жизнь этнонима, передававшегося через топоним. Ее специально мы сейчас не рассматриваем. А вот перенесение на славян тюркского этнонима *болгары*, на романизированных кельтов — германского этнонима *франки*, на фракоязычных даков, а также гетов — этнонима *римляне* (*румыны*) — все это примеры другого рода. Эти манифестационные названия появились в результате сознательного расширения их первоначального смысла.

Проблемы исторической семантики этнонимов заключаются в ее связи со всей многообразной жизнью народа. Этнонимы это доказывают также тем, что они становятся названиями профессий, каст и т. д. Этого вопроса мы уже касались, когда говорили о дискуссии по поводу названий «Русь» и «русские». В силу тех же законов, когда этноним нес определенный социальный знак, в эстонском языке слово *saks*, обозначавшее первоначально немцев (вспомним племенной союз саксов), стало нарицательным со значением «барин», «господин». В Индии же название пле-

мени *байга* стало синонимом слов «жрец» и «колдун». Название племени *агария* стало обозначать касту кузнецов. Имя собственное превратилось в нарицательное. Это иногда случается. Иоганн Себастьян Бах происходил из такого старого и знаменитого рода музыкантов, что в местности, где они жили, их именем называли вообще всех людей этой профессии. Подобным образом в немецком языке появилось слово *der Hüpe* — «великан» (по имени народа *гунны*), в чешском *obg* — с тем же значением (от *обров* — аваров), в грузинском *гмири* («богатырь», «исполин», «герой» — от названия народа *киммерийцы*, предшественников скифов в причерноморских степях). Русское слово «кумир» оказывается родственным грузинскому «гмири».

Итак, что значит название народа? Только конкретный народ. Но для лингвиста, историка, этнографа и даже психолога этноним — бесценный исторический документ, который способен рассказать очень многое.

К 70-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

Д. А. ОЛЬДЕРОГЕ

8 мая 1973 г. в Ленинграде в конференц-зале Академии наук СССР состоялось заседание Ученого совета Института этнографии АН СССР, посвященное 70-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР профессора Д. А. Ольдерогге. Присутствовавшие на заседании представители научной общественности Москвы и Ленинграда, выступая с приветствиями от имени крупнейших исследовательских учреждений и высших учебных заведений — Институты этнографии, востоковедения и всеобщей истории АН СССР, Московского и Ленинградского государственных университетов, Государственного Эрмитажа, Всесоюзного географического общества, Государственного музея этнографии и других, — нарисовали яркую и убедительную картину научно-исследовательской и педагогической деятельности виднейшего советского этнографа, создавшего вместе с И. И. Потехиным советскую школу африканских исследований, заведующего Сектором Африки Института этнографии АН СССР и Кафедрой африканистики Ленинградского государственного университета.

У любого крупного ученого можно найти ту или иную черту, которая может считаться наиболее характерной для всей его научной деятельности. Если говорить о Д. А. Ольдерогге, то такой чертой оказывается удивительное многообразие научных интересов, редкая — особенно в наше время, когда научные дисциплины все более и более специализируются, — широта сферы приложения труда и знаний. В его многолетней исследовательской и педагогической работе проявляется органическая преемственность по отношению к двум направлениям отечественной науки: классической этнографии и классическому востоковедению, получившим столь богатое и славное развитие в Ленинграде. Д. А. Ольдерогге посчастливилось быть учеником таких крупнейших наших этнографов, как Л. Я. Штернберг и В. Г. Богораз, — и в то же время таких востоковедов с мировым именем, как В. В. Бартольд и В. В. Струве. Занимаясь изучением широчайшего круга проблем африканистики и общей этнографии, воспитывая новые кадры советских африканистов, он с честью развил далее традиции отечественной науки, неразрывно связанные с именами этих исследователей.

Энциклопедическая широта знаний и интересов Дмитрия Алексеевича бросается в глаза даже при самом беглом ознакомлении с его вкладом в науку. В списке его трудов мы находим работы в таких, казалось бы, далеких одна от другой областях, как изучение систем и терминологии родства, с одной стороны¹, и классификация современных языков Африки — с другой². С одной стороны — крупнейший специалист в вопросах теоретической этнографии, с другой — создатель советской школы африканского языкознания. И это лишь один из многих возможных примеров. Но при более внимательном рассмотрении становится ясно, что исследования в таких, на первый взгляд, различных областях знания, связаны единой и очень строгой внутренней логикой. В самом деле, каким бы ни был объект исследования, чем бы ни занимался Д. А. Ольдерогге в той или иной конкретной работе, и в чем бы такая работа ни заключалась — скажем, в изучении социального строя доколониальных африканских обществ, в руководстве составлением словарей африканских языков и уникального свода

¹ См.: «Энгельс и проблема происхождения отцовского рода», «Сб. в честь 50-летия книги Ф. Энгельса „Происхождение семьи, частной собственности и государства“», М.—Л., 1936; «Из истории семьи и брака (система *лобола* и различные виды кузенного брака в Южной Африке)», «Сов. этнография», 1947, № 1; «Малайская система родства», «Труды Ин-та этнографии АН СССР» (ТИЭ), т. 14, М.—Л., 1951; «Некоторые вопросы изучения систем родства (К 80-летию выхода в свет книги Л. Г. Моргана „Древнее общество“)», «Сов. этнография», 1958, № 1; «Система родства баконго в XVII в.», в кн.: «Африканский этнографический сборник III. Языкознание» (ТИЭ, т. 52), М.—Л., 1959; «Основные черты развития систем родства», «Сов. этнография», 1960, № 6; «Система кнкта. Взаимоотношение родов у инкунду по данным конца XIX — начала XX в.», сб. «Проблемы истории первобытного общества» (ТИЭ, т. 54), М.—Л., 1960 и др.

² Ср.: «Определение времени и пространства в языках банту; локативные классы», «Сб. в память В. Г. Богораз», М.—Л., 1937; «Происхождение народов Центрального Судана (из древнейшей истории языков группы хауса-котоко)», «Сов. этнография», 1952, № 2; «Язык хауса. Краткий очерк грамматики, хрестоматия и словарь», Л., 1954; «Происхождение языка хауса», М., 1956 (Доклады советской делегации на V Международном конгрессе антропологов и этнографов); «Современное состояние изучения языков Африки», «Вопросы языкознания», 1961, № 4, и др.

источников по истории средневековой Африки, или в критике антинаучных построений буржуазной науки, — во всех этих случаях он выступает прежде всего как исследователь культуры во всем многообразии ее форм и проявлений, то есть как этнограф в самом широком смысле этого понятия. И поскольку культура народа, группы народов или даже целого континента не может существовать и развиваться изолированно, не испытывая влияния со стороны других культур и, в свою очередь, не воздействуя на них сама, понятным становится и обращение Дмитрия Алексеевича, в особенности в работах по теоретической этнографии, к материалам не только Африканского континента, но и азиатским, австралийским или океаническим³. Марксистско-ленинское учение о единстве мирового исторического процесса находит яркие подтверждения в многочисленных исследованиях Д. А. Ольдерогге, посвященных проблемам родового общества и становления общества классового, в его анализе общественного развития доколониальных обществ.

В рамках хроникального сообщения невозможно подробно перечислить все сделанное Д. А. Ольдерогге за почти полвека научной деятельности. Ограничимся лишь тремя примерами, показывающими разнообразие его научных интересов и его вклад в отечественную и мировую науку.

Длительное время в европейской африканистике господствовала так называемая «хамитская теория», существо которой сводилось к отрицанию способности народов Тропической Африки к самостоятельному культурному творчеству и объективно — к оправданию европейского колониального господства на африканской земле. Созданная крупнейшими авторитетами западной этнологии, опиравшимися на неверно истолковываемый обширный фактический материал, эта концепция развития африканских культур долгие годы молчаливо воспринималась большинством зарубежных исследователей как нечто само собой разумеющееся. И первым, кто сумел аргументированно и убедительно, основываясь на превосходном знании фактов, доказать полнейшую научную несостоятельность тезиса о кочевых скотоводах-«хамитах» как создателях всех высших достижений африканских культур, был советский африканист Д. А. Ольдерогге. Его работа «Хамитская проблема в африканистике»⁴ имела, наряду с научным, и немалое политическое значение: в обстановке начавшегося после второй мировой войны подъема национально-освободительного движения народов континента она выбивала из рук колониалистов одно из самых эффективных средств воздействия на умы европейской и африканской общественности.

В 1960 г., в «год Африки», вышла из печати капитальная монография Д. А. Ольдерогге «Западный Судан в XV—XIX веках»⁵ — первый опыт марксистско-ленинского освещения сложнейшего комплекса вопросов социологии, этнографии, лингвистики и истории материальной культуры этого региона, одного из самых развитых в доколониальной Африке. Богатейшая источниковедческая база, тонкое критическое чутье, проявленное автором при анализе зачастую противоречивых данных, большой сравнительный материал по другим регионам Африки и другим континентам, глубокое уважение к изучаемым народам и их самобытной и древней культуре, пронизывающее всю книгу, — все эти качества сразу же сделали «Западный Судан» крупным явлением в мировой африканистике. Советская африканистическая школа, впервые заявившая о себе в полный голос в 1954 г. выходом в свет уникального по тому времени труда «Народы Африки», подготовкой которого руководили Д. А. Ольдерогге и И. И. Потехин⁶, в монографии Дмитрия Алексеевича еще раз продемонстрировала свою зрелость. Надо сказать, что книга не только подводила итоги уже сделанному. В ней были намечены многие вопросы, требовавшие дальнейшего исследования — и эту работу Д. А. Ольдерогге неутомимо продолжал в последующие годы. Достаточно назвать такие его труды последних лет, как «Земледельческие орудия Западного Судана», «Сумаоро — царь кузнечов и древняя культура Западной Африки», «Об изучении эпоса народов Африки»⁷. Заслуживает упоминания, что все они опубликованы в разных выпусках сборни-

³ Поэтому один и тот же автор, Д. А. Ольдерогге, мог создать, скажем, исследование «Кольцевая связь родов или трехродовой союз» (диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук, М., 1945), построенное в значительной мере на азиатских материалах, и «чисто африканистические», основанные на изучении африканских фондов Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого, «Древности Менина» («Сборник Музея антропологии и этнографии», т. XV—XVII, Л., 1953—1957), и он же выступает в качестве ответственного редактора такой работы, как книга Ю. В. Кнорозова об одной из наиболее развитых цивилизаций Мезоамерики («Письменность индейцев майя», М.-Л., 1963).

⁴ «Хамитская проблема в африканистике», «Сов. этнография», 1949, № 3.

⁵ «Западный Судан в XV—XIX веках. Очерки по истории и истории культуры» (ТИЭ, т. 53), М.-Л., 1960.

⁶ «Народы Африки (под редакцией Д. А. Ольдерогге, И. И. Потехина)», М., 1954.

⁷ «Земледельческие орудия Западного Судана (бамбара и сонгаи, Республика Мали)», «Africana, VI. Культура и языки народов Африки» (ТИЭ, т. 90), М.-Л., 1966; «Сумаоро — царь кузнечов и древняя культура Западной Африки», «Africana, VII. Этнография, история, лингвистика» (ТИЭ, т. 93), Л., 1969; «Об изучении эпоса народов Африки (современное состояние)», «Africana, IX. Африканский этнографический сборник» (ТИЭ, т. 100), Л., 1972.

ка «Africana», организатором и бессменным редактором которого уже больше полутора десятков лет является Д. А. Ольдерогге.

Совершенно очевидно, что никакое серьезное историческое исследование невозможно, если оно не опирается на достаточно широкую и надежную источниковедческую базу. На протяжении достаточно длительного времени известно было о существовании нескольких главных категорий письменных источников, освещающих историю народов Африканского континента в доколониальный период. Только основываясь на этих источниках, можно воссоздать подлинную картину истории африканских народов и опровергнуть измышления об их якобы «неисторическом характере». В разное время различными западными учеными предпринимались попытки создать своды отдельных групп письменных источников по истории Африки. Но только в 1956 г. в нашей стране по инициативе и под руководством Д. А. Ольдерогге была начата работа по составлению свода, который бы охватывал все важнейшие материалы, содержащие сведения об Африке, начиная с античных и кончая европейскими сочинениями периода, предшествовавшего эпохе великих географических открытий. Уже вышедшие в свет два тома «Арабских источников по этнографии и истории Африки южнее Сахары», одним из редакторов которых был Дмитрий Алексеевич, подготовленные в руководимом им Секторе Африки Института этнографии АН СССР исследования арабских, китайских, античных источников свидетельствуют о плодотворности избранного пути осуществления этой важнейшей работы⁸.

Немалое значение для развития нашей африканистики и всего нашего востоковедения имеет большая научно-организационная деятельность Д. А. Ольдерогге, его работа в качестве ответственного редактора или председателя редакционных коллегий многих серийных изданий — таких, как «Страны и народы Востока», выпускаемые Восточной комиссией Всесоюзного географического общества, как «Сказки и мифы народов Востока» или «Исследования по фольклору и мифологии Востока». Он был руководителем работы по созданию первых отечественных словарей языков Тропической Африки — суахили-русского и хауса-русского⁹. Наконец, уже много лет Дмитрий Алексеевич состоит членом редакционной коллегии журнала «Советская этнография».

Имя Д. А. Ольдерогге хорошо известно международной научной общественности по его опубликованным работам, по выступлениям на самых представительных международных научных форумах — Международных конгрессах востоковедов (Мюнхен, 1957; Москва, 1960), антропологов и этнографов (Филадельфия, 1956; Париж, 1960; Москва, 1964; Токио, 1968), на I Фестивале негро-африканского искусства (Дакар, 1966), по полевым исследованиям в Египте и Судане (1958—1959 и 1960), в Сенегале и Мали (1961, 1963—1964), по лекционным курсам, читанным им в Польше (1958) и во Франции (1961). Его заслуги получили широкое признание зарубежных коллег. Свидетельством такого признания служит избрание его членом нескольких иностранных научных обществ, в том числе таких авторитетных, как Британское королевское антропологическое или французское Общество африканистов. Высокой оценкой деятельности Дмитрия Алексеевича учеными африканских стран стало присуждение ему в 1968 г. премии имени Хайле Селассие I, которой он был удостоен вместе с одним из крупнейших антропологов современности — Луисом Лики.

В жизни и работе Д. А. Ольдерогге, как и всякого большого ученого, исследование неотделим от педагога, наставника научной молодежи. К преподаванию в Ленинградском государственном университете он приступил еще в 1929 г., сразу же по возвращении из длительной научной командировки в Бельгию, Германию и Нидерланды; а с 1945 г. он — бессменный руководитель кафедры африканистики ЛГУ. Именно на этой кафедре началось формирование советской школы в африканской этнографии и лингвистике, и в наши дни всеми кафедрами в Советском Союзе, на которых ведется преподавание африканских языков, руководят ученики Дмитрия Алексеевича. Пример Д. А. Ольдерогге — многогранного специалиста, обладающего широчайшей эрудицией, — способствует выработке этих качеств у молодых научных работников, делающих

⁸ «Арабские источники VII—X веков по этнографии и истории Африки южнее Сахары» (Подготовка текстов и переводы Л. Е. Кубеля и В. В. Матвеева. Ответственные редакторы В. И. Беляев и Д. А. Ольдерогге), М.—Л., 1960; «Арабские источники X—XII веков по этнографии и истории Африки южнее Сахары» (Подготовка текстов и переводы В. В. Матвеева и Л. Е. Кубеля. Ответственные редакторы В. И. Беляев и Д. А. Ольдерогге), М.—Л., 1965; М. А. Толмачева, Восточное побережье Африки в арабской географической литературе, «Страны и народы Востока», вып. IX. Страны и народы Африки», М., 1969; В. А. Вельгус, О средневековых китайских известиях об Африке и некоторых вопросах их изучения, «Africana, VI. Культура и языки народов Африки» (ТИЭ, т. 90), М.—Л., 1966; его же, Исследование некоторых спорных вопросов истории мореходства в Индийском океане, «Africana, VII. Этнография, история, лингвистика» (ТИЭ, т. 93), Л., 1969 и др.

⁹ «Суахили-русский словарь» (Под редакцией члена-корреспондента АН СССР Д. А. Ольдерогге. С приложением краткого очерка грамматики языка суахили, составленного Е. Н. Мячиной), М., 1961; «Хауса-русский словарь» (Под редакцией члена-корреспондента АН СССР Д. А. Ольдерогге. С приложением краткого очерка грамматики языка хауса, составленного И. А. Осницкой), М., 1963.

первые шаги в африканистике; и не только в африканистике, потому что уже много лет Дмитрий Алексеевич руководит Восточной комиссией ВГО, деятельность которой отнюдь не ограничивается изучением Африки. При этом он всегда готов поддержать начинающего автора, если его работа содержит хотя бы робкую попытку самостоятельно осмыслить материал. Уже упоминавшийся сборник «Africa» в этом смысле очень показателен; начиная с 1956 г., в нем были опубликованы первые исследования многих из тех, кого сейчас, в 1973 г., относят к числу ведущих наших африканистов.

Не меньшее значение для воспитания молодежи имеет и пример высокой гражданственности, которой отмечена деятельность Д. А. Ольдерогге. Директор Музея антропологии и этнографии в блокадную зиму 1941—1942 г., немало сделавший для спасения уникальных коллекций первого русского музея, а в наши дни — заместитель председателя Советской ассоциации дружбы с народами Африки и член Президиума Советского комитета солидарности стран Азии и Африки; он показывает образец осознания ученым своего общественного долга.

Заслуги Д. А. Ольдерогге как ученого и общественного деятеля получили высокую оценку Советского правительства. Об этом красноречиво свидетельствуют ордена Ленина, Трудового Красного Знамени, «Знак Почета», медали «За доблестный труд» и «За оборону Ленинграда», которыми он награжден.

Редакция и читатели журнала «Советская этнография» желают Дмитрию Алексеевичу Ольдерогге долгих лет здоровья, счастья и плодотворной научной, педагогической и общественной деятельности.

2-Й БОЛГАРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ СИМПОЗИУМ ПО ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ

С 8 по 11 мая 1973 г. в Болгарии проходил 2-й Национальный симпозиум по фольклористике. За неполных три года, которые отделяют его от 1-го Национального симпозиума (осень 1970 г.), произошло немало событий, свидетельствующих, что болгарская фольклористика находится на подъеме. Об этом прежде всего говорят вышедшие в свет новые книги¹. Одна из наиболее значительных среди них — «Проблемы болгарского фольклора» (1972 г.). В ней содержится обзор развития фольклористики в Болгарии после второй мировой войны, статьи, характеризующие разработку отдельных проблем, статьи методологического порядка и исследования по истории отдельных жанров.

Появились также итоговые монографии и сборники текстов обобщающего характера, в их числе книга акад. П. Динекова «Болгарский фольклор» (1-я часть, 2-е издание, 1972 г.); фундаментальное издание «Болгарский юнацкий эпос» (1971 г.) — одновременно превосходное собрание текстов и необходимое пособие для всех, кто изучает славянскую эпiku; монография Т. Живкова «Болгарский антифашистский песенный фольклор» (1970 г.). К этому перечню можно было бы добавить книги и статьи, сборники, посвященные балладам, лирическим песням, загадкам, обрядовому фольклору. Приятно отметить среди авторов новые молодые имена.

Фольклористика в Болгарии в течение долгого времени развивалась в этнографических, филологических и музыковедческих учреждениях. Организационно и, главное, творчески она была теснейшим образом связана с этнографией. Теперь наступает этап дальнейшего научного ее самоопределения: в Болгарской Академии наук создан Институт фольклора (директор — акад. П. Динеков, ученый секретарь — Ст. Стойкова). Конечно, пройдет еще некоторое время, пока новый институт сформируется в крупное учреждение с надлежащей научной базой, с развернутой структурой и т. д. Сделан, однако, самый главный шаг.

Похоже, что новый институт хочет сохранять и укреплять добрую традицию союза с этнографией и этнографическими учреждениями. И этнографы со своей стороны продолжают рассматривать проблемы фольклористики как свое кровное дело. 2-й Национальный симпозиум по фольклористике был организован совместно фольклористами, музыковедами и этнографами. В нем приняло участие большинство сотрудников Этнографического института. Директор Этнографического института В. Хаджиниколов в своем выступлении на открытии симпозиума подчеркнул важность и плодотворность традиционных связей фольклористов и этнографов для изучения народной культуры.

Симпозиум состоялся в Албене, новом курортном комплексе, расположенном в 30 км к северу от Варны.

Албена — комфортабельный курорт и красивое место. Однако не только это обстоятельство привлекало организаторов симпозиума. Здесь начинается Добруджа — край, замечательный во многих отношениях: с Добруджей связаны древнейшие страницы истории болгарской государственности; здесь поддерживаются живые традиции болгарской народной культуры; ныне это область быстро развивающейся экономики, житница страны, край рекордных (в европейских масштабах) урожаев зерна.

Гостеприимные хозяева сделали все возможное, чтобы мы, несмотря на предельную загруженность собственно научной программы, увидели красоту и богатство этого края, познакомились с его разнообразными историческими и культурными памятниками. Мы побывали в приморском, сияющем белизной городке Балчике, осмотрели очень хороший музей, в котором хранятся экспонаты 2600-летней давности; вечером в Доме культуры фольклорный ансамбль «Добруджа» показал нам свою программу — презосходно сделанную композицию народных весенних обрядовых и свадебных песен и танцев. Добруджанский ансамбль, выросший в профессиональный коллектив из сельских

¹ Эти книги вышли на болгарском языке. Мы даем их названия в русском переводе.

фольклорных групп, — интересный пример творческого освоения народной художественной культуры в сегодняшней Болгарии.

С большим интересом мы ознакомились с Толбухин — быстро растущий социалистический город. Вечером состоялась встреча с руководителями округа, которые в непринужденной товарищеской обстановке рассказали нам о достижениях экономики и культуры Добруджи. Нас возили на знаменитый мыс Калиакра, который хранит следы многих эпох, от времени пребывания здесь фракийцев до победы адмирала Ушакова над турецким флотом в 1791 г. Такие места всегда окружены легендами и потому особенно интересны для фольклористов. С Калиакрой связана одна из самых поэтических и трагических легенд болгарского средневековья: когда турки в конце XIV в. осадили крепость, 40 болгарских девушек сплели вместе свои волосы и, взявшись за руки, бросились с крутой скалы в море. Красные камни, чуть-видимые сквозь толщу воды, кажутся, все еще напоминают об этом подвиге отчаяния и негибаемой решимости.

Первый день научной программы симпозиума был весь посвящен Добрудже. В докладах этого дня были обобщены результаты двухлетних полевых комплексных исследований, которые вела большая группа сотрудников Этнографического института под руководством Д. Тодорова. Опыт болгарских ученых чрезвычайно интересен и поучителен. Полевые исследования охватили не только все основные разделы народного творчества (фольклор словесный, музыкальный, хореографический, прикладное искусство), но и различные сферы традиционного народного быта, материальной и духовной культуры. Перечень заслушанных докладов сам по себе говорит о масштабах проведенной работы: «Фольклор Добруджи — специфика и общенациональные черты» (Д. Тодоров); «Музыкальный фольклор Добруджи» (Е. Стоин); «Музыкальный фольклор бессарабских болгар и болгар, живущих в Добрудже» (Н. Кауфман); «Современные исследования народной культуры в Добрудже» (Л. Дуков); «Характер и развитие системы обычаев в Добрудже» (М. Василева); «Развитие и специфические черты материальной культуры в Добрудже» (Г. Михайлова); «Народные танцы в Добрудже» (Р. Кацарова); «Жанр и форма добруджанских танцев» (А. Илиева); «Народная певица Васла Вилчева» (М. Букурештчиев). Для всех докладов характерно было стремление понять специфику художественной и бытовой культуры обследованных районов и вместе с тем увидеть то, что делает ее органической частью общеполгарской народной культуры. Исследования комплексной экспедиции, несомненно, вносят вклад в разработку теоретической проблемы, которая интересует, конечно, не одних болгарских ученых, — соотношения местного, специфического, «областного» и общенационального в народной культуре.

Мы обратили внимание и на то, как была организована работа комплексной экспедиции: она проходила при самом близком и заинтересованном внимании партийных и государственных органов и культурных учреждений Толбухинского округа, которые не только оказывали фольклористам и этнографам самую широкую помощь, но и следили за ходом исследования, выдвигали сами некоторые проблемы, связанные с практикой социалистического строительства, ждали от ученых помощи. Можно сказать, что Добруджанская экспедиция явилась событием не только в науке, но и в общественной и культурной жизни края. Не случайно Окружной совет по культуре и искусству был в числе организаторов симпозиума и много сделал для его успешной работы.

Автор этих строк, председательствовавший на заключительном заседании первого дня, подчеркнул в своей речи, что опыт комплексной экспедиции фольклористов и этнографов в Добрудже представляет большой интерес для ученых социалистических стран как в отношении методики и организации комплексной полевой работы, так и по своим конкретным и общетеоретическим результатам.

Более 20 докладов было посвящено фольклору и народным традициям в современной национальной культуре. Наряду с болгарскими учеными доклады по этой теме представили фольклористы из ГДР (Х. Штробах — «Маркс и Энгельс об актуальном значении традиционной песни»), СССР (Б. Н. Путилов — «Традиционный фольклор в современной культуре народов СССР»; Н. С. Шумада — «Отражение современности в малых песенных формах у славян»), ЧССР (Б. Бенеш — «Исследование различных видов современного фольклора», Л. Кунц — «Аудиовизуальные музеи традиционной и современной музыки в ЧССР»; М. Лешчак — «Активное и пассивное существование фольклора в современности»). Доклады болгарских ученых охватывали большой круг проблем, в том числе методологического и общетеоретического порядка (Т. Живков — «Фольклористика и современность»; Ст. Генчев — «Методологические и методические основы региональных исследований народной культуры»). В центре внимания докладчиков находились хотя и не новые, но актуальные для науки вопросы о судьбах и путях развития традиционного фольклора в наши дни, о его месте в современной культуре, о способах и формах его освоения и переработки профессиональным искусством. Общественный интерес к этим вопросам, их практическая и теоретическая значимость не слабеют.

Симпозиум показал, что в осмыслении живых процессов и явлений фольклористики и этнография социалистических стран работают в едином направлении. В этом отношении обсуждение болгарских докладов было поучительным. В них было заметно стремление к рассмотрению сложных теоретических проблем с опорой на конкретный анализ полевого материала, отдельных жанров, на материалы современной культурной жизни. В этом плане наиболее показательны доклады Ст. Стойковой («Болгарские

лесенные жанры — развитие и современное состояние»; Р. Ангеловой («Развитие и современное состояние болгарских прозаических жанров»); Т. Колевой («Традиционные обряды и обычаи как культурное наследство»), Т. Джиджева («Традиционные и новые формы музыкального фольклора в современной национальной культуре»); Ил. Манолова («О некоторых аспектах проблемы музыкального фольклора современности»). Как показали докладчики, в сегодняшней Болгарии фольклорные, так же как и некоторые бытовые, традиции переживают сложный процесс и органически включаются определенными своими слагаемыми в современную культуру. Болгарские ученые видят свою общественную обязанность не только в том, чтобы глубоко и объективно изучать этот процесс, но и способствовать подлинно творческому овладению фольклорным наследием.

Работа симпозиума проходила в деловой и вместе с тем по-особому теплой, товарищеской обстановке. Это была в полном смысле международная встреча ученых-единомышленников, товарищей, заинтересованных в живом, открытом обсуждении острых проблем науки и жизни. Болгарские товарищи сделали все, чтобы такая атмосфера научной заинтересованности и дружеской теплоты господствовала на симпозиуме от начала и до конца.

Одновременно с симпозиумом проходили заседания редакции международного реферативного и информационного журнала «Демос». С докладом о деятельности рабочей редакции за последние годы выступил доктор Р. Вайнхольд, представители национальных редакций информировали о том, как обеспечивается журнал материалами и как проводится его популяризация в научных кругах. Ряд заседаний был посвящен обсуждению подготовленного немецкими коллегами так называемого тезауруса: основу его должен составить словарь этнографических и фольклористических терминов и понятий, встречающихся в трудах, которые подлежат реферированию в «Демосе». Участники заседаний высоко оценили инициативу немецких ученых, отметив, что создание унифицированного и возможно более полного терминологического словаря и системы указателей к нему на языках стран — участниц издания «Демоса» будет иметь большое научное значение. В ходе обсуждения были сделаны некоторые рекомендации по усовершенствованию словаря и принято решение начать работу по согласованию немецкого дескриптора с терминологией соответствующих стран. Советскую редакцию на этих заседаниях представляла Л. Н. Терентьева.

9 мая симпозиум работал весь день. А вечером, после концерта в Балчике, болгарские друзья позвали нас, советских, чехословацких, югославских, польских, немецких ученых, в гости. Вспоминали о войне, о победе, добытой общими усилиями наших народов, пели песни военных лет — советские, болгарские и югославские, а потом до поздней ночи хором в честь Дня Победы.

Мы уезжали из Албены, увозя с собой радостное ощущение большой дружбы, которая связывает нас с болгарскими учеными, и глубокое убеждение в том, что дружба эта — залог наших успехов в работе над общими большими проблемами.

Б. Н. Путилов

КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ПРОБЛЕМАМ РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА

За последние годы в нашей стране возрос интерес как к исследованиям в области истории религии, так и к изучению современного состояния верований. Этим вопросам была посвящена научная конференция «Проблемы религиозного синкретизма и развития атеизма в современных условиях» (27—29 июня 1973 г.), организованная в г. Чебоксарах Научно-исследовательским институтом языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашской АССР и Чувашским государственным университетом им. И. Н. Ульянова. На конференции были представлены многие научно-исследовательские учреждения страны, в том числе и Институт этнографии АН СССР.

Первое пленарное заседание открыл секретарь Чувашского обкома КПСС И. П. Прокопьев, выступивший с докладом «Актуальные вопросы научно-атеистического воспитания в современных условиях». Он рассказал о том, как следуя решениям XXIV съезда КПСС, партийные и общественные организации республики ведут работу по формированию научно-материалистического мировоззрения у трудящихся.

Заместитель председателя Совета по делам религий при Совете Министров СССР А. И. Барменков (Москва) в докладе «Свобода совести и законодательство о культах в СССР» осветил основные принципы политики советского государства по отношению к религии и церкви.

А. И. Клибанов (Москва) посвятил свой доклад вопросам религиозного синкретизма, занимающим видное место в общей проблематике марксистско-ленинского религиоведения. Он подчеркнул, что не было и нет религиозных систем, выступающих в ортодоксально-канонической форме. В настоящее время наряду с отрицанием основных элементов мировых религий в общественном сознании еще весьма прочно сохраняются некоторые языческие воззрения. Поэтому правильный анализ специфики современных верований невозможен без исследования этноконфессиональных особенностей, сложившихся под влиянием древних местных религиозных традиций.

С. А. Токарев (Москва) выступил с докладом «Народные обычаи и верования календарного цикла в странах Западной Европы». На богатом фактическом материале он показал, в каких формах постоянно религиозные и религиозно-магические верования и ритуалы могут сочетаться с народными обычаями календарного цикла, сохраняясь вплоть до наших дней даже в развитых капиталистических странах Европы.

И. А. Кривелев (Москва) рассмотрел развитие восточнославянских верований, формировавшихся на основе язычества и христианства. Применяемый в литературе термин «двоеверие», по мнению докладчика, неточно передает религиозную обстановку на Руси в первое столетие ее христианизации: речь должна идти о соединении язычества с христианством. При этом следует учитывать, что на протяжении столетий язычество преобладало над христианством. Религиозный синкретизм, утверждает, И. А. Кривелев, отражает эволюционный процесс, проходивший через три этапа: 1) столкновение различных религиозных компонентов; 2) их параллельное сосуществование и 3) взаимопроникновение элементов взаимодействующих комплексов.

Г. Е. Кудряшов (Чебоксары), опираясь на специфику верований народов Поволжья, предложил различать три этапа процесса синкретизации: 1) ранний синкретический или просинкретический, представленный совокупностью всех видов и форм религий периода разложения родоплеменного строя, 2) синкретический, характеризующийся слиянием различных религиозных концепций эпохи классовых отношений, 3) полисинкретический, которому свойственны как многократное смешение разнородных религиозных систем, так и дальнейшее их стадийное преобразование в условиях классового общества.

Н. С. Капустин (Таганрог) в своем докладе «Синкретизм — специфическая черта эволюции религии» обосновал положение о том, что синкретический характер, свойственный каждой религии, особенно заметно проявляется в классово-антагонистических формациях.

Многие доклады были насыщены большим фактическим материалом, свидетельствующим о том, что в мировых религиях присутствуют различные элементы старых верований разных народов. Особое внимание в докладах уделялось своеобразным местным чертам православия, распространенного прежде у многих народов нашей страны.

Рассматривая дохристианские верования народов Поволжья, соединяющие воззрения и обряды различных религиозных систем, В. Ф. Каховский (Чебоксары) показал, что в них отразились этнокультурные связи населения этого региона. В Поволжье сохранились следы древнетюркского культа божества неба — тенгри, древнеславянского почитания священных деревьев, следы влияния зороастризма, иудаизма и ислама.

П. В. Денисов (Чебоксары) в своем докладе проследил сравнительно недолгую историю взаимоотношений христианства и чувашского язычества. Основными тенденциями этого процесса были постепенное укрепление позиций христианства, разрушение язычества как цельной системы, исчезновение многих древних воззрений и обрядов и ассимиляция христианством большей части сохранившихся языческих традиций, в ряде случаев значительно пересмысленных.

М. П. Солдаткин (Саранск) говорил об эволюции методов христианизации мордвы в XIX в. Он показал, что церковь, насаждавшая христианство в нерусских районах Поволжья, вместо насильственного крещения, практиковавшегося в XVII—XVIII вв., применяла в XIX в. более утонченные методы, основанные на использовании родного языка и подготовке духовенства из среды местного населения.

И. И. Одюков (Чебоксары) проанализировал сложную по происхождению мифологию чувашей, отразившую синкретические взгляды народа на устройство вселенной, происхождение богов, животных, растений и т. п. Сохранив древнюю систему представлений, чувашская мифология восприняла ряд христианских и мусульманских идей.

В докладе Д. М. Макарова (Чебоксары) рассматривались явления синкретизма в тотемическом культе у народов Среднего Поволжья. Следы тотемического почитания деревьев (дуба, березы, липы) обнаруживаются в фольклоре и в верованиях.

Три доклада были посвящены пережиткам восточнославянского язычества в русском православии. Г. А. Носова (Москва) дала анализ «бытового православия» — народной трактовки церковной религии, существенно отличающейся от ортодоксальной идеологии и культа. Основой его является органический синтез православия со славянскими дохристианскими верованиями, обычаями и магическими обрядами. Под христианской оболочкой некоторые элементы старой религии почти в неизменном виде дожили до начала XX столетия.

И. А. Кремлева (Москва) изложила новые этнографические материалы о пережитках язычества у старообрядцев Заволжья (Горьковская обл.), консервативный быт которых способствовал сохранению архаических религиозных традиций, особенно в погребальном ритуале.

Л. А. Тульцева (Москва), напротив, показала отмирание многих дохристианских представлений и обрядов у русских на рубеже XIX—XX вв.

В докладе Л. Г. Лемешко (Орджоникидзе) отмечалось, что христианские святые осетин далеки от ортодоксальных образов житийных персонажей. По существу, это древние языческие боги, изменившие прежние имена при обращении осетин в православие, но сохранившие функции дохристианских божеств — покровителей отдельных видов производственной деятельности.

Т. В. Жеребина (Ленинград) рассмотрела вопрос о взаимодействии традиционных верований якутов с появившимися в Якутии в XVIII в. православием. Якутами были восприняты христианские обряды и праздники, почитание икон и креста, но не догматика. В рамках христианства сохранились наиболее существенные элементы древней религии якутов.

Синкретизм канонического ислама был раскрыт в докладе З. А. Ишмухаметова (Казань). По мнению автора, мусульманская идеология и мусульманский культ органически связаны с арабским язычеством: Аллах — преобразованный бог солнца; время намаза, зависящее от положения солнца, связано с солнечным культом.

В докладе Д. Ж. Валеева (Уфа) прослеживается связь политеистических верований башкир с верованиями древних тюрков, с зороастризмом. Одной из главных религиозных концепций башкир в древности был культ природы, пережитки которого сохранились и после утверждения ислама.

В докладах Н. Л. Жуковской (Москва) «Буддийско-языческий синкретизм у бурят и монголов» и К. М. Герасимовой (Улан-Удэ) «О характере синкретической буддийско-шаманской религиозности бурят, монголов, тувинцев и калмыков» показана судьба прежних верований народов, принявших буддизм (ламаизм), который оказался гораздо более терпимым к древним местным культам, чем христианство и ислам. Шаманство и прочие древние культы у этих народов продолжали существовать, приняв некоторый налет ламаизма.

Н. Н. Деева (Ленинград) выявила элементы синкретизма в культе и обрядах Диониса в Древней Греции. По ее мнению, в VIII—VI вв. до н. э. в образе Диониса, древнего божества растительности и производящих сил природы, появились новые черты. Он объединил в себе множество второстепенных божеств плодородия; кроме того, культ Диониса подвергся влиянию религий Востока.

За исключением сообщения Н. Н. Деевой, все доклады были посвящены современным религиям. При этом в ряде докладов была показана роль синкретизма в процессе отмирания религии. Так, Ю. Б. Пищик в докладе «Синкретизм как причина живучести религии в современных условиях» присоединился к взгляду, что пережитки, восходящие к более древним историческим эпохам, проявляют большую стойкость, чем сравнительно поздние верования. Этот тезис вызвал споры. Л. А. Тульцева и И. А. Кремлева считают, что его не следует принимать безоговорочно, так как архаические воззрения древности отмирают в наши дни столь же быстро, как и концепции монотеистических религий. По мнению Т. В. Жеребиной, у якутов религиозный синкретизм способствует преодолению религии, поскольку смысл древних представлений и обрядов утрачен, а христианские идеи не вошли глубоко в сознание народа. Г. Н. Плечов (Чебоксары) подчеркнул, что в Чувашской АССР преодоление религиозности происходит через разрушение всего православно-языческого комплекса, причем все больше заметна тенденция к исчезновению различий в характере религиозности населения одного вероисповедания, но разных национальностей.

Значительная часть выступавших на конференции, однако, в общем согласилась с выводами Ю. Б. Пищика. Так, Ю. В. Гагарин (Сыктывкар) привел количественные данные, отражающие степень бытования дохристианских верований в разных слоях населения в Коми АССР и отметил большую живучесть пережитков древних верований у коми при общей тенденции к их изживанию.

Н. Ф. Можшин (Саранск) высказал мнение, что в основе еще сохраняющихся у части населения религиозных пережитков лежит синкретический комплекс, образовавшийся в итоге слияния дохристианских верований мурды с православием.

П. С. Голубкин (Елабуга) показал, что соединение элементов марийского язычества с православием свойственно и современному религиозному верованию народа.

В докладе А. Н. Соловьева (Йошкар-Ола) излагались некоторые итоги конкретно-социологического исследования состояния и характера религиозности населения Марийской АССР. При этом выявилась большая роль пережитков древних верований в современной бытовой религиозности, еще свойственной части мари.

В докладах Ю. М. Ивонина (Ижевск) «Особенности современного старообрядчества в Удмуртии» и Л. Ю. Браславского (Чебоксары) «Возникновение и эволюция баптизма в Чувашии» содержались интересные данные о современном состоянии этих двух религиозных течений.

Формированию атеистического мировоззрения и проблемам его изучения были посвящены доклады Г. И. Тронин-ой (Глазов), Н. С. Бажайкина (Чебоксары), А. И. Петрухина (Чебоксары), Б. Н. Коновалова (Москва), Р. Г. Балтанова (Казань).

Конференция подвела итоги большой работы по изучению национальной специфики религиозных верований разных народов. Вместе с тем выяснилось, что ряд вопросов еще нуждается в обсуждении. Более подробно с содержанием основной части докладов можно ознакомиться по опубликованному тезисам*.

Г. Е. Кудряшов, И. А. Кремлева

* «Проблемы религиозного синкретизма и развития атеизма в современных условиях. Научная конференция», Чебоксары, 1973 (ротапринт).

КОРОТКО ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ

В июле 1972 г. состоялась экспедиция в Горьковскую область, организованная сектором народного творчества Института русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР. Участники экспедиции — сотрудник сектора М. А. Лобанов и студент-практикант Ленинградского государственного университета А. Карпов должны были пополнить коллекции института звукозаписями песен, по возможности в многоголосном исполнении.

Записи производились в шести районах области: Кстовском (с. Запрудное, Шава, Ленинская слобода), Шахунском (с. Черное), Воскресенском (с. Владимирское), Борском (Затон им. Парижской Коммуны, д. Ваганьково и Торчиново), Большом Болдинском (д. Сумароково) и Гагинском (Гагино и д. Тяпино). Было записано 230 песен и частушек: 27 семейных и любовных традиционных протяжных песен, 4 солдатских, 4 исторических, 13 баллад, 22 хороводно-игровых, 16 плясовых, 6 беседных, игровых и величальных, 11 обрядовых, 8 причетов, 81 частушка, а также романсы-баллады, песни литературного происхождения в своеобразных местных распевах, духовные стихи. Почти все записи были сделаны на магнитофонную ленту.

Материалы экспедиционной поездки переданы в фонограмм- и рукописный (разряд V) архивы ИРЛИ.

М. А. Лобанов

* * *

В июле 1972 г. кафедра русской литературы факультета языка и литературы Московского областного педагогического института им. Н. К. Крупской организовала фольклорную экспедицию в ранее не обследовавшиеся фольклористами Веневский и Ленинский районы Тульской области. В экспедиции приняли участие студенты, аспиранты и бывшие выпускники факультета — всего 16 человек. Руководила экспедицией А. М. Новикова.

Работала экспедиция в тех местах Веневского и Ленинского районов, где лучше всего сохранились традиции народного поэтического творчества. Наиболее жизненным жанром повсюду оказались народные свадебные и традиционные лирические песни.

Любовь к песням жителей обследуемых районов ярко проявилась в том, что в ряде деревень оказались и хорошо спевшиеся между собой небольшие певческие ансамбли: в деревне Анишино Веневского района, деревне Теплое Ленинского района и в других местах. Особенно же большой гармоничностью и слаженностью пения отличается ансамбль деревни Хавки Веневского района.

Экспедицией было записано около 300 песен.

А. М. Новикова

* * *

С 20 мая по 4 июля 1972 г. среди башкирского населения Челябинской и Курганской областей работала Этнографическая экспедиция Института истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР. Экспедиционный отряд состоял из сотрудников института Н. В. Бикбулатова, С. Н. Шитовой, М. Г. Муллагулова, Р. М. Султанова, художника В. М. Шутовой, Я. С. Ярмухаметовой, С. П. Никифоровой, шофера Х. С. Гареева.

Перед экспедицией стояла задача собрать материалы для готовящегося атласа «Башкиры». Полевые работы велись в 18 населенных пунктах. В Челябинской области были обследованы деревни: Абдырово, Дербишево, Курманово, Сурыково, Масеево, Уразбаево (Аргаяшский район); Аминово, Чебакулево, Соркино, Ибрагимово (Кунашакский район); Иткуль, Чишма (Уфалейский район); дер. Туктыбаево Сосновского района, дер. Якупово Красноармейского района. В Курганской области экспедиция работала в деревнях Шарипово, Тузово, Аскарово Альменевского района и деревнях Азналино и Мурзабаево Сафакулевского района.

Участники экспедиции проводили исследования среди особой этнической группы башкир, известной в литературе под названием «зауральские башкиры».

Материал собирался по следующим темам: родо-племенной состав и этническая история, хозяйственные занятия, материальная культура (жилища и поселения, одежда и украшения, пища, домашняя утварь), средства передвижения, общественный и семейный быт.

В результате экспедиции накоплен материал, разносторонне характеризующий

особенности этнической истории, культуры и быта башкир.

Сделано более 1000 черно-белых и цветных фотографий, около 30 рисунков. В настоящее время проводится обработка полевых записей и фотоматериалов.

Н. В. Бикбулатов

* * *

В июне — июле 1972 г. Проблемной лабораторией истории, археологии и этнографии Томского государственного университета была организована этнографическая экспедиция к хантам р. Аган. В состав экспедиции входили: сотрудник лаборатории В. М. Кулемзин, студент университета Е. М. Титаренко и выпускник университета В. А. Котликов. Руководила экспедицией Н. В. Лукина.

Участники экспедиции должны были изучить традиционную культуру хантов обследуемого региона. Данные собирали по следующим темам: 1) материальная культура (основное внимание уделялось изучению одежды, утвари и средств передвижения); 2) религиозные представления (главным образом промысловые культы и шаманизм). Получены также некоторые сведения о хозяйственном цикле, семейно-брачных отношениях, космогонических и других представлениях, отдельные произведения народного творчества и т. д.

Все материалы (записи, рисунки, чертежи, фотографии) поступили в Музей археологии и этнографии Сибири при Томском государственном университете.

Н. В. Лукина

* * *

В июле 1972 г. Институт Литовского языка и литературы Академии наук Литовской ССР проводил полевые исследования в Браславском и Поставском районах Витебской области. Собираение фольклорного и языкового материала проводилось с целью изучения литовско-белорусских культурных связей. В экспедиции участвовали научные сотрудники, преподаватели и студенты (фольклористы, лингвисты, литературоведы).

Среди проживающих в этих районах литовцев старшего поколения были собраны сотни песен, сказок, пословиц, загадок и т. д. Записи обрядового фольклора — свадебного, похоронного и календарного, а также детских, любовных, семейно-бытовых, солдатских и хороводных песен в окрестностях Опсы (Браславский р-н) свидетельствуют о близости устно-поэтического творчества этого района фольклорным традициям соседнего Игналинского

района (ЛитССР). Фольклор же Поставского р-на тесно связан с народным творчеством Швенченского района (ЛитССР). Наряду с этим зафиксированы и древние тесные контакты с белорусским фольклором. Участникам экспедиции удалось записать уникальные тексты баллад и преданий, свидетельствующие о сотрудничестве обоих народов. Для сопоставительного изучения собрано свыше 1000 текстов сказок, мифических сказаний и верований. Третий год литовские фольклористы работают на территории Белорусской ССР. Накопленный ими богатый материал дает возможность поставить и частично разрешить ряд вопросов о взаимодействии литовского и славянского фольклора.

Собранные материалы хранятся в архиве Института литовского языка и литературы АН ЛитССР.

Л. Саука

* * *

В октябре — ноябре 1972 г. Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт истории, языка, литературы и экономики организовал этнографическую экспедицию в населенные пункты Урванского и Чегемского районов. В состав экспедиции входили пять научных сотрудников и два лаборанта сектора этнографии КБНИИ, аспирант сектора Кавказа Института этнографии АН СССР, фотограф и шофер. Два члена экспедиции работали в 4 балкарских, остальные — в 10 кабардинских населенных пунктах.

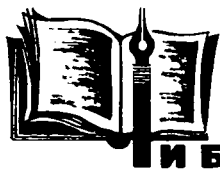
Институт проводил этнографическую экспедицию впервые. В задачу экспедиции входил сбор полевого материала по проблемам: обычное право кабардинцев и балкарцев и его трансформация под влиянием социально-экономических факторов, религии и т. д., общественный быт (суд и судопроизводство, аталычество, кровная месть, наездничество), сельская община, народная медицина и народная ветеринария, семья и семейный быт, свадебные и похоронные обряды, материальная культура, религия.

Сбор материала проводился по заранее разработанным вопросам, уточнявшимся и дополнявшимся в ходе работы экспедиции. За месяц работы члены экспедиции провели беседы более чем с 200 информаторами, большинству которых было 70—80 лет.

Объем собранного материала превышает 40 печатных листов. На магнитофонную пленку было записано около 100 преданий, рассказов, песен, плачей и т. д.

Собранный материал систематизирован, перепечатан и сдан в научный архив института.

Г. Х. Мамбетова



КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

НОВАЯ АМЕРИКАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ЭТНОГРАФИИ ЯПОНЦЕВ¹

Среди зарубежных японоведов американские бесспорно находятся на первом месте как по своей численности, так и по объему выпускаемой литературы, в которой весьма существенное место занимает изучение этнографических и социологических аспектов японской действительности. Некоторые наиболее значительные труды на эту тему уже дважды рецензировались на страницах «Советской этнографии»². За последние годы в США вышло в свет сразу несколько сборников и монографий по японской этнографии.

Мы не будем рассматривать здесь работы по отдельным аспектам японской культуры; сосредоточим внимание на изданиях, посвященных комплексному описанию и анализу японских этнографических и социологических реалий.

В конце 1970 г. в Хьюстоне увидела свет книга «Исследования по Японии в поведенческих науках». Это сборник 23 статей, первоначально представленных в качестве докладов на конференции, посвященной этой теме, а также вступительной и заключительной речей, произнесенных на конференции. Среди авторов, помимо американских японоведов, четыре крупных японских ученых: Наканэ Тизэ, Томинага Кенъити, Накано Такаси и Иосида Тэйго. Кроме того, следует учитывать, что сейчас многие из японоведов США — японцы по происхождению, что отразилось в рецензируемых работах³.

Основное направление сборника историографическое. Большинство его статей содержит обзор развития исследований по той или иной конкретной отрасли японоведческой этнографии и социологии. Почти все статьи снабжены обширной библиографией, что уже само по себе делает сборник весьма полезным и нужным изданием.

Первый раздел книги — «Общий взгляд: прогресс и проблемы». Он открывается статьей Джона Беннетта «Некоторые замечания по работе западных этнографов в Японии», в которой рассматриваются этносоциологические работы, главным образом в американской литературе. Беннетт анализирует только публикации на английском языке, что, естественно, ограничивает его статью. Соответственно «первой серьезной этнографической работой западного ученого о Японии» Беннетт называет «Суйэ Мура» Джона Эмбри (1939 г.). Спору нет, «Суйэ Мура» по праву входит в золотой фонд мирового японоведения, но ведь были же и раньше этнографические исследования, пусть менее объемистые, но не менее серьезные! Допустим, что не вина, а беда американского ученого, если ему не известны этнографические аспекты исследований Н. И. Конрада и Н. П. Мацокина. Но непонятно, почему вне его внимания остались написанные еще в прошлом веке, но до сих пор не утратившие своей ценности труды В. Г. Астона. Как можно было совсем не отметить существования довольно обширного круга литературы по этнографии Японии на немецком языке, включающей труды Э. Бельца, В. Кундера, Г. Хюттерота, Б. Таута (вышедшие до 1939 г.), а для более позднего времени — М. Эдера и др. Перечень подобных досадных упущений можно было бы продолжить. Нельзя согласиться и с мнением Беннетта, что лишь две книги по Японии из области «поведенческих наук» вошли в теоретический фонд обществоведения: «Хри-

¹ В данном обзоре рассматриваются следующие публикации: Ed. Norbeck, S. Parman (eds.), *Studies on Japan in behavioral sciences*, «Rice university studies», vol. 56, No. 4, 310 pp., Houston, 1970; W. Silbermann (ed.), *Japanese character and culture*, Tucson, 1962; G. Yamamoto, Tsuyoshi Ishida (eds.), *Selected readings on the modern Japanese society*, Berkeley, 1971, 250 pp.; Naigumi Befu, *Japan: anthropological introduction*, Stanford, 1972, 210 pp.

² См. «Сов. этнографию», 1955, № 4; 1964, № 5.

³ Рецензию на одну из них (Дж. Китагава) см.: «Сов. этнография», 1967, № 6.

зантама и меч» Рут Бенедикт и «Религия Токугава» Роберта Белла. Нам представляется, например, что несколько пренебрежительное высказывание «о более эмпирическом уровне» работы Харуми Бефу несправедливо. Эта работа и вообще не упомянутые им «Дома и люди Японии» Бруно Таута, а также книга Дж. Китагава как раз имеют большее теоретическое значение, чем указанные Беннеттом работы.

Другие статьи первого раздела посвящены вопросам личности и поведения (В. Коулл, Хириси Вагацума), историографии новейших работ по японской социологии (с весьма обширной библиографией англоязычных работ в статье Б. Карша и японоязычных в статье К. Томинага), анализу практических аспектов организации японоведческих социологических исследований в США (Изао Исино). Второй раздел книги — «Изменения в общественной культуре и экономике». Открывающая его статья Роберта Коула «Экономический рост и социальные изменения» слабее большинства других статей сборника. Невелик и объем охваченных ею источников и литературы. Коул отмечает две основные тенденции в исследованиях по проблеме. Одна из них — усиленное внимание к предполагаемой уникальности социальной организации японского общества и на ранних, и на поздних этапах его развития. Вторая, называемая Коулом «теорией конвергенции», исходит из положения, что сходные процессы экономической индустриализации в Японии и других странах приведут к появлению сходных социальных институтов. Эта тенденция, по определению Коула, восходит к учению Карла Маркса. Тогда как среди западных социологов преобладает первое направление, среди японских социологов, примерно половина которых, по словам Коула, принадлежит к марксистской ориентации, заметнее второе. Несмотря на приверженность Коула к безапелляционным ярлыкам типа «марксистского догматизма» и «бесплодной идеологии», он вынужден признать, что именно исследователи второго направления опираются на «динамическую модель социальных изменений», отсутствующую в методе западных ученых.

К этому следует добавить, что вопреки попыткам многих японских социологов старшего поколения обосновать уникальность путей развития докапиталистической Японии, именно здесь конвергентно развивались общественные институты, по существу идентичные западноевропейским феодальным.

Краткая, но очень содержательная статья американца японского происхождения Харуми Бефу «Исследования по японским структурам родства» резюмирует итоги как американских, так и главным образом японских исследований в области патронимической организации «додзоку», структуры семьи, недавних изменений в данной области и порождаемых этими изменениями социальных проблем. Бефу отмечает слабую разработанность проблем японской системы родства с точки зрения формально-семантического анализа и взаимную разобщенность, проявляющуюся в исследованиях этнографов, изучающих городскую семью.

Статья Говарда Уимберли и Эдуарда Норбека «Исследования по религии» содержит довольно беглый обзор историографии проблемы и вряд ли прибавляет что-либо новое к тем сведениям по религии Японии, которые давно уже стали более или менее общеизвестными.

Определенный интерес представляют статьи третьего раздела, озаглавленного «Личность и социализация». Они посвящены формированию личности: образованию, воспитанию детей и т. д.

Последний раздел сборника, «Сравнительные исследования», самый маленький (в нем всего три статьи), представляется нам наиболее интересным. Особо следует отметить статью Эзры Фогеля «Перспективы исследований городской Японии», в которой дается объективная оценка уровня подготовки американских японоведов, совпадающая с оценками самих японцев, в частности Софуэ Такао и Масао Ока. Автор отмечает, что достаточно владеть разговорной речью для ведения интервью, исследователи не читают настолько бегло, чтобы в должной мере быть в курсе японской прессы и научной литературы.

Как из статей этого раздела, так и из других статей сборника можно сделать вывод, что многие американские исследователи начинают отдавать себе отчет в том, насколько ограничивает ценность исследования вольное или невольное сопоставление изучаемого японского общества только с американским обществом, принимаемым за эталон. Ряд авторов сборника прибегает к более широкому «кросс-культурному» сопоставлению с другими народами, особенно близкими к японцам географически (китайцы, тай, филиппинцы) или живущими в сходных с японцами экологических условиях. Последний случай имеет в виду Ричард Бердсли, когда в своей статье «Кросс-культурные сопоставления с Японией» приводит в пример собственные исследования, где сравниваются деревенские общинные институты в Японии и в испанской рисоводческой деревне в Валенсии.

Статья Джона Корнелла и Роберта Смита «Японские эмигранты за границей» содержит не только обзор литературы по этой теме, но и формулирует перспективы исследования. Здесь дается краткое изложение истории японской эмиграции в настоящее время. Ограничившись в основном двумя крупнейшими общинами японцев за рубежом, в Бразилии и США, авторы проанализировали различия в их судьбах.

Завершающая сборник статья Уильяма Лебра посвящена исследованиям по этнографии Рюкю. Помимо историографии проблемы она содержит сжатый, но полноценный очерк недавнего прошлого и современного состояния рюкюсцев.

Сборник в целом, хотя отдельные статьи его и неравноценны, бесспорно является ценным пособием при изучении этнографии Японии и дает хорошее представление о состоянии этой научной дисциплины в США.

Далее следует отметить два сходных по своему характеру сборника: «Японский характер и культура» под редакцией У. Силбермана и «Избранные чтения по современному японскому обществу» под редакцией Джорджа Ямамото и Цуэси Исида. Обе эти книги составлены из отдельных журнальных статей и некоторых глав из ранее опубликованных монографий, причем не только американских.

В первый из указанных сборников вошли в основном главы из сравнительно немногих выдающихся монографических трудов, таких, как «Городская жизнь в Японии», принадлежащая перу видного английского японоведа Рональда Доура, но изданная в Калифорнии, «Сельская Япония» Р. Бердсли, Дж. Холла и Р. Уорда, «Две японские деревни» (сборник, изданный Мичиганским университетом), «Хризантема и меч» Рут Бенедикт, книга «Без хризантем и без меча» французского социолога Жана Стенцеля и ряд других. Уже из этого перечня видно, что в сборнике представлены авторы, резко различающиеся по своим взглядам. В своем предисловии редактор-составитель оговаривает, что приведенные работы не связаны общей точкой зрения. Все указанные труды известны каждому серьезному специалисту-японоведу, а некоторые из них, такие, как работы Р. Доура и Р. Бенедикт, имеют и более широкую популярность. Поэтому издание У. Силбермана не имеет самостоятельной ценности. Оно ценно как удачная подборка, как компактное пособие для широкой публики, особенно для студентов. Появление этой книги свидетельствует о растущем интересе к проблемам японской этнографии и социологии среди американских читателей, вызывающем потребность в таких переизданиях.

Иначе можно оценить сборник, вышедший под редакцией Ямамото и Исиды. Он состоит уже не из глав монографий, а из отдельных статей, появившихся совсем недавно, разбросанных по специальным, отнюдь не по японоведческим, а подчас малоизвестным изданиям. Статьи снабжены достаточно широкой библиографией. Поэтому «Избранные чтения» хотя и адресованы прежде всего студентам, представляют немалый интерес также для специалистов.

Эти два сборника разделены промежутком в десятилетие, и любопытно их сопоставить. Материалы первого сборника можно охарактеризовать как преимущественно описательные. В статьях второго сборника преобладает аналитическое начало. Они посвящены более конкретным темам. Статистические данные, таблицы, диаграммы многочисленны и там и тут, но во втором сборнике они разработаны на более высоком уровне, значительно более информативны. В «Избранных чтениях» можно отметить прежде всего статью Э. Фогеля, а также работу Хироси Вагацума и Джорджа де Вос. Они посвящены социальной роли посредника при заключении брака по сговору и самому характеру этого брака. Джон Такэсита в своей статье анализирует снижение рождаемости в Японии за последние годы и приходит к выводу, что семейное планирование осуществляется все более сознательно. При этом инициатива масс всегда опережала государственную пропаганду. А. Фишер проводит в высшей степени любопытный анализ такого, казалось бы, архаичного и всецело традиционного института, как японская профессиональная борьба «сумо». Он показывает, как под влиянием меняющихся требований аудитории, в частности телевизионной, происходит изменения и в организации соревнований, и в самих правилах борьбы. Очень интересна также статья Скотта Мацумото. Автор поставил задачу рассмотреть возможные причины резких различий между США и Японией в уровне смертности от сердечно-сосудистых заболеваний (в Японии она примерно в 5 раз ниже). Однако этнографическая ценность статьи — в анализе институтов и обычаев, форм поведения, способствующих преодолению отчужденности между людьми, восстановлению межличностного общения. Приведены характеристики рабочих групп, соседских групп, показаны формы проведения досуга, типы кафе, баров, представляемых в них зрелищ, развлечений, особенности купаний, любования цветами (ханами) и других рекреационных механизмов.

Последней в этом кратком обзоре рассмотрим книгу, которую можно назвать одним из самых значительных явлений в американском японоведении последних лет. Это «Введение в этнографию Японии» Харуми Бефу. Объем книги невелик. Она не является специальным исследованием, в значительной степени носит популярный характер, но, несмотря на популярность изложения, автор высказывает в ней немало новых и оригинальных идей. Харуми Бефу в известной мере обобщает все, что накоплено не только американским, но и мировым японоведением в области социологии и этнографии. Во введении автор заявляет (стр. 4): «Эта книга — введение в этнографию Японии для тех, кто не имеет специальной подготовки либо по этнографии, либо в области японской культуры. Короче, она не адресована специалистам-японоведам». Но эта самооценка слишком скромна. Книга Бефу — ценное пособие для любого профессионального этнографа, заинтересованного в привлечении сравнительного японского материала. С другой стороны, она окажет существенную помощь многим японистам — будь то историк, искусствовед, экономист — в понимании той конкретной этнической среды, в которой развиваются интересующие их явления.

Бефу постоянно противопоставляет Японии «традиционную» и «модернизированную». Под таким углом зрения рассматриваются, например, вопросы этнографии семьи: с одной стороны, патронимическая организация, патерналистские институты,

имитирующие отношения родства, с другой — изменения в составе семей за последние годы, статистика разводов, прирост населения и планирование деторождения в семье. Этому посвящена вторая глава книги (первая — это беглый очерк истории японской культуры, от плейстоцена до сложения феодализма). Бефу не только приводит демографическую статистику, но и убедительно разъясняет ее подчас парадоксальные тенденции. Так, процент разводов в Японии снизился с 0,269 в 1890 г. до 0,066 в 1940 г., тогда как в США за этот же срок он возрос с 0,050 до 0,200. Неожданное снижение доли разводов в Японии объясняется постепенным изживанием феодальных норм, когда жена, негодная семье мужа, легко изгонялась. В дальнейшем, по мнению Бефу, начинается рост разводов по американской модели, ибо в Японии действуют факторы буржуазного общества (в 1960 г. в Японии — 0,078, в США — 0,250). Ряд так называемых традиционных черт оказывается отнюдь не древним явлением, а возникшим в новое время. Так, в современной Японии брак по сговору преобладает и лишь медленно повышается доля брака по любви. Однако в Японии начала XIX в. среди крестьянских масс преобладал брак по любви, и распространение брака по сговору связано с тем, что во второй половине XIX в. престижными стали нормы самурайской культуры, для которой характерен был брак по сговору.

Третья глава посвящена жизни деревни. В ней рассматриваются основные черты материального производства в деревне, структура деревенской общины, роль общинной собственности на необрабатываемые (лесные) участки в старой Японии, и изменение положения в современной Японии. Подробно рассказано о разных типах социальных объединений: это пятидворки, синтоистские и буддийские приходы (первые включают все семьи данной общины, а вторые — определенную долю семей ряда соседских общин, в зависимости от секты), современные ассоциации — молодежные, женские, родительские, кооперативные, по борьбе с преступностью, т. е. группы содействия полиции, и т. д.

Четвертая глава, трактующая проблемы религии, содержит краткую сводку сведений о достаточно подробно изученных как американскими, так и советскими японоведами проблемах. Поэтому излагать ее нет надобности.

Пятая глава — «Классы, труд и образование» — мало касается классовой структуры общества в подлинном смысле этого слова. Здесь больше внимания уделяется словесным делениям, процессу их стирания в современной Японии, а также различиям между прослойками в рамках одного класса — «старой» и «новой» аристократией в конце XIX в., «старыми» и «новыми» богачами — капиталистами в наше время.

Особое внимание уделено численно незначительным, но своеобразным меньшинствам современной Японии, подвергающимся дискриминации. Бефу считает, что понятия меньшинства, отмеченного стигмой и потому избегаемого, перманентно для японской традиционной системы ориентаций. Поэтому наряду с древними японскими париями «эта», которые и сейчас подвергаются неофициальной, но жесткой дискриминации, в положение особых дискриминируемых групп попали ныне айны, корейцы, дети местного происхождения (в основном, результат длительной американской оккупации) и даже жертвы атомной бомбардировки — лица, пораженные лучевой болезнью. На всех них распространяется определенная степень социального избегания.

Однако особое внимание Бефу уделяет описанию «среднего класса», или «людей зарплат», не без основания считая, что именно эта социальная категория, так же как 100 лет назад самурайство, является определяющей в выработке престижных норм и системы ценностных ориентаций в современной Японии. Он бесспорно прав, считая, что «средний класс» начала века, т. е. обширная прослойка мелких независимых предпринимателей, все более теряет свои позиции (это неизбежно в условиях концентрации капитала и растущей силы монополий). Но одно важное обстоятельство Бефу упускает из виду: все эти «люди зарплат», служащие правительственных учреждений и частных компаний, все более смыкаются с постоянно растущей прослойкой квалифицированных рабочих, что «средний класс» современной Японии в отличие от Японии конца XIX — начала XX в. в большинстве своем состоит уже не из эксплуататоров (хотя бы мелких), а из эксплуатируемых (хотя бы и относительно высоко оплачиваемых).

Шестая глава — одна из наиболее интересных в книге. В ней в духе психологической школы американской этнографии разбирается проблема формирования «базисной личности» японца, прежде всего в детские годы, специфика японских приемов воспитания детей. Автор, однако, не переоценивает значения этой фазы жизни, а разбирает и формы взрослого поведения (им посвящена и упомянутая выше статья Скотта Мацумото). Общий вывод, к которому приходит Бефу, заключается в том, что японцу в гораздо большей степени, нежели американцу, присуще чувство коллективизма, поиск поддержки в другом человеке, взаимозависимость, отвращение к крайнему индивидуализму и самонизации. Соответственно и понимание жизненной карьеры японца связано с патерналистическими формами взаимозависимости в отличие от американского идеала «человека, который сам себя сделал» («селф мейд мэн»). Эта взаимозависимость выражается в институционализированных категориях «он», «тири» и «ниндзэ», т. е. в «долге по отношению к благодетелю» (в самом широком смысле — к родителю, сеньору, токровителю, работодателю и пр.), «социальных взаимных обязательствах» и в находящемся в конфликте с первыми двумя «индивидуальном устремлении личности». Соотношению этих трех категорий, построенной на этой

трехмерной основе системе ценностных ориентаций и вытекающей из нее японской этико-эстетической специфике посвящена значительная часть этой главы.

Седьмая, заключительная глава книги Бефу посвящена проблеме модернизации. В ней проводится важное теоретическое различие между модернизацией, европеизацией и индустриализацией и рассматривается ход и взаимосвязь этих процессов в современной Японии. Автор показывает, что успех модернизации в XIX—XX вв. был подготовлен предшествующим развитием страны, демонстрирует ту роль, какую сыграла в этом процессе исторически обусловленная склонность японцев к культурным заимствованиям, как вписались в этот процесс традиционные институты. Однако в наше время, по мнению Бефу, «окаменевшие» традиционные институты и предпочтение заимствованию перед самостоятельной разработкой становятся помехой на пути дальнейшего развития японского общества. Его будущее зависит от того, насколько успешно оно сможет преодолеть эти окаменевшие традиции, будь то в системе образования, научно-технического поиска, организации труда и рынка рабочей силы и в ряде других аспектов.

В заключение следует сказать, что глубокая и содержательная книга Бефу в известной мере отмечает тот уровень, который достигнут американским этнографическим и социологическим японоведением, и подчеркивает те проблемы, которые в настоящее время стоят не только перед американскими, но и перед японскими этнографами и социологами. В то же время в книге проявился характерный для американской этнографии «психологический» крен, отсутствие интереса к настоящему классовому анализу социальных взаимоотношений и их экономической подоплеки. Но, несмотря на эти существенные недостатки, книга Бефу представляет собой значительный вклад в мировое этнографическое японоведение.

С. А. Арутюнов

ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

О новом издании в США труда Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Frederick Engels. The origin of the family, private property and the state. Edited, with an introduction by Eleanor Burke Leacock, New York, 1972.

Выход в свет в США в 1972 г. нового издания на английском языке классического произведения Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» является, несомненно, знаменательным событием в истории американской социальной мысли в целом и американской этнографии в частности. Это событие тем более заслуживает внимания, что редактором книги и автором большого введения является видный этнограф США профессор Элеонора Ликок. Как известно, деятельность американских этнографов в течение десятилетий была направлена на дискредитацию якобы на основе «новых эмпирических данных» важнейших выводов книги Ф. Энгельса, хотя и делалось это под видом критики книги Л. Г. Моргана «Древнее общество».

Настоящее издание работы Энгельса как бы завершает путь, проделанный американской этнографической наукой — от Моргана и Энгельса к отрицанию их работ и к современному повороту к ним значительной части американских этнографов.

За этот период среди этнографов США постепенно формировалось прогрессивное крыло ученых, начинавших критически пересматривать антиэволюционизм представителей исторической школы в американской этнографии. Пионером в этом движении был, несомненно, Л. Уайт, вокруг которого сложилась группа учеников. Многие из них пошли по пути неозволюционизма, другие же избрали путь более радикальный — приближения к марксистскому учению об обществе. Ярким представителем этой группы американских этнографов является Э. Ликок. Она известна своими этноисторическими исследованиями американских индейцев, конкретными материалами которых она обосновывает свою критику антиисторических концепций антиэволюционистов. Вышедшие за последние два года под ее редакцией и с ее участием книги «Культура нищеты: критика» и «Индейцы Северной Америки в исторической перспективе»¹ являются важными вехами в развитии этнографии США по пути отхода от релятивистского позитивизма старых школ. Большое внимание уделяет Э. Ликок современным социально-политическим проблемам США.

Как подготовительный этап к изданию книги Энгельса можно рассматривать большую работу, проделанную Э. Ликок по оценке в свете новых данных важнейших теоретических выводов Л. Г. Моргана. Эта работа была выполнена в связи с опубликованным ею в 1963 г. новым изданием «Древнего общества»². В большом предисловии к

¹ «Culture of poverty: critique», N. Y., 1971; «The American Indians in historic perspective», N. Y., 1972.

² H. L. Morgan, Ancient Society (Edited with an introduction and annotations by E. B. Leacock), N. Y., 1963.

труду Моргана Э. Ликок убедительно показала несостоятельность полувексовых попыток этнографов США опровергнуть основные положения Моргана по истории первобытности.

В предисловии к труду Энгельса Э. Ликок продолжает свой критический анализ современных школ и направлений в этнографической науке Запада. Она отмечает заметный поворот в американской этнографии к теоретическим обобщениям, а в связи с этим к изменению отрицательного отношения ученых к эволюционизму и марксизму. Критики эволюционизма как историко-философской теории об общих закономерностях исторического процесса пытались, по словам Э. Ликок, обосновывать свои воззрения «новой информацией», якобы свидетельствующей «о безграничном разнообразии образов жизни народов мира» (стр. 16), исключая возможность выявления общих закономерностей. Она отвергает эти рассуждения с историко-материалистических позиций. Накопление фактов,— пишет Ликок,— «говорит не только о многообразии... Вместе с ним все очевиднее становится, что различия между отдельными культурами основываются на базисных различиях между обществами, стоящими на различных уровнях развития производства» (стр. 16—17).

Защищая от необоснованной критики периодизацию истории, разработанную Морганом, она пишет о несостоятельности обвинений его «в подгонке фактов под схему исторических периодов... Теория истории, содержащаяся в „Древнем обществе“, выросла из проблем, поднятых эмпирическим исследованием» (стр. 9), хотя истоки ее и уходят в историко-философские учения XVIII—XIX вв.

Критикуя антимарксизм в этнографии Запада, Э. Ликок пишет: «В академических кругах Запада существует множество различных представлений об идеях марксизма, но работы Маркса и Энгельса читаются редко. Обычной практикой является изображение марксистской теории как некоего соломенного чучела экономического детерминизма, которое затем ниспровергается» (стр. 15). Вместе с тем она отмечает, что экономический детерминизм пользуется большой популярностью среди неозволюционистов, тогда как диалектико-материалистическое понимание истории ими отвергается. Наиболее рьяным его противником, по ее словам, является профессор Колумбийского университета Марвин Харрис (стр. 18).

Затрагивая весьма популярный на Западе вопрос о соотношении концепций первобытности, изложенных в книге Ф. Энгельса и работе Л. Г. Моргана, Ликок убедительно говорит об ошибочности их отождествления. Она показывает несостоятельность распространенного на страницах западных этнографических изданий взгляда, будто марксистская периодизация истории сложилась под влиянием периодизации Моргана. Западные ученые, по ее словам, пытались «оперируя отдельными ошибками Моргана», дискредитировать периодизацию истории, разработанную в труде Ф. Энгельса.

Э. Ликок знакомит читателей английского издания книги Энгельса с тем, как К. Маркс и Ф. Энгельс еще задолго до выхода в свет «Древнего общества» Моргана, занимаясь разработкой материалистического понимания истории и намечая ее важнейшие этапы по формам собственности, нащупывали раннюю стадию человеческого общества, которая, по их определению в «Немецкой идеологии» (1846), отличалась «племенной» формой собственности. Книга Л. Г. Моргана, как справедливо отмечает Э. Ликок, давала им материал для конкретизации их представлений о социальных и экономических формах этой ранней стадии истории человечества. У Моргана они нашли также конкретные данные, «характеризовавшие стадии возникновения частной собственности» (стр. 11).

Говоря о Л. Г. Моргане как о внимательном исследователе конкретных институтов и обществ, но «непоследовательном материалисте» и ученом-прагматике, Э. Ликок пишет, что на долю Ф. Энгельса выпала задача «заострить важнейшие проблемы, которые были лишь поставлены в работе Моргана» (стр. 11). Хотя Ф. Энгельс, пишет она, и принял критерии периодизации Моргана, но он показал, что главные различия между эпохами дикости, варварства, цивилизации сводятся к различиям в развитии производительных сил (стр. 13).

Деление истории первобытности на эпоху дикости как эпоху присваивающего хозяйства и эпоху варварства как эпоху становления производящих форм хозяйства, по мнению Э. Ликок, «сейчас признается почти всеми учеными» (стр. 13).

В своем предисловии Ликок отстаивает энгельсовское определение производственных отношений на раннем этапе человеческой истории как первобытнокоммунистических и связанное с этим важнейшее положение марксизма об исторически преходящем характере классового общества.

Она подвергает критике попытки американских этнографов отвергнуть концепцию первобытного коммунизма либо путем релятивистских утверждений о неуниверсальности первобытнокоммунистических отношений, либо на основе «новых эмпирических данных», якобы свидетельствующих об извечности частной собственности и классов. Своими конкретными историко-этнографическими исследованиями индейцев Лабрадора она показывает фактическую необоснованность широко использовавшихся в западной науке выводов Ф. Слека, пытавшегося на примере этих племен доказать существование частной собственности у якобы первобытных охотничьих народов³.

³ E. Leacock, The Montagnais «hunting territory» and the fur trade, Menasha, 1954.

Справедливо критикует она также попытки доказать извечность классов путем экстраполяции в глубокую первобытность деления на ранги-статусы, возникшего в некоторых племенных обществах. Э. Ликок бесспорно права, когда пишет, что деление на ранги — это еще не есть классовая дифференциация. Но сомнение вызывает ее (так же как и Мортон Фрида⁴, на которого она ссылается), попытка внеэкономической трактовки рангов-статусов, и утверждение, что ранги могут существовать и при отсутствии стратификации. Социально-экономическая сущность обществ, в которых зафиксировано наличие рангов, убедительно свидетельствует о начавшемся в них процессе классовобразования, и появление рангового деления было одним из его проявлений и этапов. Например, у племен северо-западного побережья Северной Америки, чаще всего приводимых в качестве классического примера обществ, в которых «существуют ранги при отсутствии стратификации» (стр. 20), как известно, существовало наследственное рабство, а следовательно, и «стратификация» на рабов, рабовладельцев и не имевших рабов общинников, часто попадавших к кабальной рабство⁵.

Главный способ доказательства извечности классов заключается в попытках сторонников этой теории арханизировать общества, находившиеся уже на разных этапах перехода от родового строя к классовому. Не случайно Э. Ликок подчеркивает здесь же, что многие этнографы Запада ошибочно характеризуют народы Западной Африки, Мексики, Андского нагорья, Полинезии как примитивные, между тем как они находились на стадии раннеклассового общества.

В этой же связи она говорит о несостоятельности распространенного на Западе мнения, что якобы Ф. Энгельс относил к первобытнокоммунистическим все неевропейские народы (стр. 21). Она подвергает критике также попытки отрицания первобытнокоммунистического этапа в истории человечества представителями английской функциональной школы.

Много интересных мыслей высказала Э. Ликок в разделе, посвященном показу истинной сущности взглядов Ф. Энгельса на брак и семью и их оценке в свете новых данных. Прежде всего она отмечает ошибки Моргана в трактовке кровнородственной семьи и брака пуналуа как обязательных социальных форм перехода от промискуитета древних орд к родовой организации. Как известно, Ф. Энгельс в четвертом издании своего труда смягчил категоричность утверждений Моргана; в трудах же советских ученых показана несостоятельность этой гипотезы Моргана.

Э. Ликок подвергает критике концепции об извечности малой семьи, отрицавшие возможность существования некогда группового брака. Она пишет о неверном толковании взглядов Ф. Энгельса на групповой брак. «Подлинное понимание Энгельсом группового брака, — по ее мнению, — соответствует тому, что ныне в антропологии стали определять как «свободная моногамия» (стр. 30). Нельзя сказать, чтобы данное понятие точно соответствовало тому, что понимал Энгельс под групповым браком⁶, но оно, несомненно, противоположно трактовке группового брака как «массового вступления в брак» (стр. 30).

Э. Ликок принимает положение Ф. Энгельса о том, что моногамная семья отличается от парной тем, что является экономической единицей в обществе. Однако, на наш взгляд, она слишком модернизирует возникновение моногамной семьи, считая, что она появляется лишь с возникновением классов и эксплуатации. Ф. Энгельс, как известно, связывал возникновение моногамии с появлением частных богатств. По мнению же Э. Ликок, парная семья еще существует в условиях возникшего «обмена богатствами — скотом, пищей, предметами роскоши — между родственниками жениха и невесты» (стр. 36). Думается, что калым и приданое — это уже атрибуты моногамной семьи.

Не совсем верно, на наш взгляд, трактует Э. Ликок известное высказывание Ф. Энгельса о двух формах производства, делая из него вывод, что Энгельс якобы «допускал независимое развитие семьи» (стр. 28). По Энгельсу, производство средств существования и производство самого человека — это две стороны «производства и воспроизводства непосредственной жизни», которое «бывает двойного рода»⁷.

В неразрывной связи с проблемами семьи и брака ставится в американской этнографии вопрос о роде. Э. Ликок связывает существование рода с парной семьей, но, следуя еще традициям американской этнографической школы, допускает существование родовой организации лишь у земледельческих народов, видя в ней форму организации сельской общины, «форму структуры общинной жизни». Из ее характеристики «линиджа» как экономической ячейки внутри рода очевидно, что речь идет о большой семье, состоящей из «дедов, родителей и детей с супругами». Домохозяйство в духе Ф. Энгельса характеризуется ею как коммунистическое, не знающее угнетения и неравенства. В предложенной здесь Ликок интерпретации рода улавливаются поздние, уже

⁴ M. Fried. On the concept of «tribe» and «tribal society», «Transactions of the New York Academy of Sciences», Series II, vol. 28, № 4, 1965/1966.

⁵ См.: Ю. П. Аверкиев, Развитие родовой общины и формирование раннеклассовых отношений у индейцев северо-западного побережья Северной Америки, М., 1961.

⁶ См. об этом: Ю. И. Семенов, Групповой брак, его природа и место в эволюции семейно-брачных отношений, «Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук», т. 4, М., 1967.

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. т. 21, стр. 25—26.

пережиточные черты родового устройства в условиях формирования сельской общины. Они хорошо прослежены Г. Хикерсоном⁸ на конкретном примере формирования сельской общины у оджибвеев XVII в. из первоначально разрозненных локализованных родов.

Род и счет происхождения у Ликок не обязательно взаимосвязанные явления. Но, ставя вопрос об исторической последовательности матрилинейности — патрилинейности, она склонна считать матрилинейность универсальным явлением. «Совершенно ясно, — пишет она, — что матрилинейная система уступила место патрилинейной вместе с развитием эксплуататорских классовых отношений» (стр. 29, 35). В то же время она высказывает сожаление, что в этнографической науке слишком большое внимание было уделено положению Энгельса о том, что матрилинейность предшествует патрилинейности, и не изученным остался такой важный вопрос, как положение женщины в обществе. Она подчеркивает огромное значение высказываний Энгельса по этому вопросу для современной борьбы женщин за демократические права.

Английский текст труда Энгельса тщательно ею выверен по немецкой публикации в 21-м томе собрания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса (Берлин, 1962). Исправлены неточности, встречающиеся в предшествующих английских изданиях этого труда. Текст книги снабжен примечаниями, показывающими современное состояние того или иного из затронутых Ф. Энгельсом вопросов. В качестве приложения опубликована работа Ф. Энгельса «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека».

Обстоятельный анализ значения важнейших положений труда Ф. Энгельса в свете современных ему научных представлений об отсталых народах мира приводит Ликок к выводу, что «хотя книга Энгельса была написана задолго до того, как был накоплен достаточный ныне материал об отсталых и раннегородских обществах, основные положения его очерка истории не потеряли своего значения» (стр. 7).

Очень важно, что в своем предисловии Э. Ликок попыталась показать взгляды основоположников научного коммунизма в очищенном от искажений виде. Нет никаких сомнений в том, что это издание продиктовано потребностями современной социальной науки США и будет иметь огромное значение для развития теоретической мысли в американской этнографии.

Ю. П. Аверкиева

⁸ H. Hickerson, The Southwestern Chippewa, an ethnohistoric study, «American Anthropological Association Memoir», № 92, Menasha, 1962.

Карпатский сборник (отв. ред. Ю. В. Бромлей), М., 1972, 139 стр.

Карпаты — живописнейший уголок Восточной Европы — отличаются необычайной простотой национального состава населения. Край, где бок о бок живут и трудятся представители более чем тридцати национальностей, — своего рода лаборатория для изучения этнокультурных процессов. Здесь издревле сталкивались и перекрещивались исторические судьбы славян, мадьяр, восточных романцев и немцев. В Карпатах, пожалуй, больше чем где-либо сохранились элементы древней культуры славян и других народов. Вот почему вряд ли можно переоценить огромное теоретическое и практическое значение комплексного изучения богатейшей самобытной культуры народов этого региона совместными усилиями этнографов, лингвистов и историков СССР, ПНР, ЧССР, ВНР, СРР.

Выход в свет рецензируемого сборника — первого в серии публикаций, намеченной Международной комиссией по изучению народной культуры Карпат и прилегающих к ним областей (МККК), является наглядной иллюстрацией действенности и неосценимых преимуществ международного сотрудничества ученых социалистических стран.

Прежде чем перейти к характеристике сборника и помещенных в нем материалов по существу, следует сказать несколько слов о принципах работы и целях упомянутой Международной комиссии. Основная цель ее — координация исследовательских работ в области изучения культуры и быта населения Карпат. Для получения сопоставимых данных Комиссия выработала единую для всех стран — участниц Комиссии подробную программу сбора материала по определенным элементам культуры и быта. Собранные материалы публикуются в национальных сборниках серии «Ethnographica Carpathica».

В рецензируемом сборнике сосредоточены главным образом данные полевых исследований советских ученых, которые вместе с материалами, собираемыми синхронно учеными других стран карпатского региона, должны послужить базой для широких научных обобщений по проблемам этногенеза, формирования народной культуры и этнокультурным взаимосвязям населения Карпат.

На первой стадии работы главное внимание по рекомендации МККК во всех странах, в том числе в СССР, уделялось изучению отгонного пастушеского хозяйства, так как именно оно во многом определило этнографическое своеобразие жителей карпатской культурно-хозяйственной зоны. Этой проблеме в сборнике посвящены статьи

М. Д. Мандыбуры (Львов) «Гуцульское полонинское хозяйство второй пол. XIX — нач. XX в.» и М. П. Тиводара (Ужгород) «Народные традиции в полонинском пастушестве украинцев Раховщины». Подробно изложенные в этих работах полевые материалы восполняют пробел в изучении пастушества в украинских Карпатах (ученые других стран занялись этой проблемой в рамках МККК на много лет раньше, чем ученые СССР). Приведенные в упомянутых статьях данные доказывают, что гуцульское полонинское хозяйство Украины при большом сходстве с овцеводческим хозяйством других областей Карпатского региона имеет и свои характерные особенности.

Отдельным элементом культуры верховинцев Украины посвящены следующие статьи сборника: И. М. Могатыч (Львов) — «Жилые и хозяйственные постройки на полонинах Гуцульщины», Ю. Гошко (Львов) — «Народное зодчество в украинских Карпатах», Е. В. Полянская (Ужгород) — «Народная одежда гуцулов Раховского района», Е. И. Матейко (Львов) — «Этнографические особенности одежды бойков», Л. Суха (Львов) — «Художественная обработка металла на Гуцульщине». На основании этих работ уже сейчас можно сделать вывод о сходстве материальной культуры населения украинских Карпат с культурой народов других стран карпатской зоны. Большой интерес представляет самобытное прикладное искусство гуцулов, наиболее ярко отражающее национальную специфику украинских горцев.

Опубликованные в сборнике известным польским этнографом Романом Райнфуссом материалы по народной культуре украинской этнографической группы лемков, живущих на территории ПНР и ЧССР, свидетельствуют о тесной связи лемков с этнографическими группами украинцев, живущих в пределах советской Украины.

Заслуживает внимания статья «Собрание и некоторые проблемы изучения фольклора советского Закарпатья», написанная П. В. Линтуром, одним из первых исследователей фольклора народов этой многонациональной области Украины.

Ценные полевые материалы, собранные в 1968—1970 гг. у национальных меньшинств Закарпатья сотрудниками сектора Зарубежной Европы Института этнографии АН СССР, опубликованы в статьях И. Н. Гроздовой «Этническая специфика венгров Закарпатья», Н. Н. Грацианской «Современные культурно-бытовые процессы у словаков Закарпатья», Т. Д. Филимоновой и М. Ф. Шина «К вопросу об этнокультурном развитии немцев Закарпатья». Эти три статьи по своей проблематике входят в круг работ Института этнографии АН СССР, посвященных современным этническим процессам у народов СССР.

Современные этнические процессы, взятые во всей их многогранности, наряду с общими тенденциями национального развития стали одной из ведущих тем советской этнографической науки. Для всестороннего исследования этой проблемы важно иметь данные о национальном развитии всех народов СССР, живущих в разных географико-экономических условиях, имеющих различные исторические судьбы. В этом аспекте особый интерес представляет изучение смешанных по национальному составу областей, где несколько народов живут в тесном соседстве друг с другом.

В ряде работ сотрудников Института этнографии АН СССР¹ на основе ленинского учения о нации разработана методология и определены пути всестороннего исследования этнических процессов. На базе этих методологических разработок были составлены и программы конкретных исследований отдельных народов СССР, в том числе национальных меньшинств Закарпатья.

Несмотря на то, что изучение этнокультурного развития венгров, словаков и немцев Закарпатья еще только началось, а статьи рассматриваемого нами сборника носят в значительной мере описательный характер (это соответствует общему «направлению книги»), опубликованные материалы и в таком виде говорят о возможности интересных выводов и обобщений. Например, хорошо показаны авторами расцвет национальной культуры народов, эволюция их национального самосознания. Приведенные материалы позволяют сделать вывод о том, что предоставление национальным меньшинствам полнейшего равноправия, их дружеские отношения с окружающими народами, совместная производственная деятельность и связанные с ней общие интересы приводят к постепенному преодолению былой отчужденности и изолированности, чему вовсе не препятствует наличие четко выраженного этнического самосознания.

Чрезвычайно интересны наблюдения участников Карпатской экспедиции Института этнографии АН СССР, свидетельствующие о тенденции к расширению контактов между народами (об этом ярко свидетельствует рост числа межнациональных браков). Заметно активизируется процесс культурной интеграции, особенно у словаков, близкородственных украинцам по языку и культуре.

Присходящая в настоящее время коренная перестройка всей жизни закарпатских национальных меньшинств постепенно изменяет их складывавшуюся веками этническую специфику. Рассматривая отдельные элементы культуры, авторы убедительно показывают, каким образом создаются новые формы быта, общие для всех народов советского Закарпатья. Особенно ярко это прослеживается на материале народного жилища. Углубление начатых исследований, как нам кажется, будет иметь большое значение для решения узловых вопросов сложной проблемы изучения современных этнокультур-

¹ См., например: Ю. В. Арутюнян, Опыт социально-этнического исследования, «Сов. этнография», 1968, № 4; Ю. В. Бромлей, В. И. Козлов, Ленинизм и основные тенденции этнических процессов в СССР, «Сов. этнография», 1970, № 1.

ных процессов в СССР. Конкретные исследования могут послужить также хорошей основой для создания обобщающей работы о синтезе культур народов Закарпатья.

Историки, изучающие прошлое народов Закарпатья и Галиции, непосредственно заинтересованы в работах такого рода, как рецензируемый сборник, ибо исследование современных этнонациональных процессов проливает свет на характер этих процессов и в предыдущие исторические эпохи. В настоящее время Институт славяноведения и балканистики АН СССР готовит коллективную монографию о национально-освободительной борьбе славянских народов империи Габсбургов с конца XVIII до 70 гг. XIX в. Уже на первоначальной стадии работы выявляются трудности, связанные с недостаточной изученностью этнических процессов и национальных взаимоотношений народов этого района.

В связи с этим представляется целесообразным расширить тематику планируемых МККК исследований за счет включения в нее следующих проблем: 1) влияние длительного пребывания той или иной этнической группы в инонациональной среде (в составе государственного образования, основная масса населения которого этнически отличается от нее) на этнические процессы; 2) роль конфессиональных различий в развитии национального самосознания отдельных народов на различных этапах исторического процесса; 3) проблема устойчивости самосознания национальных групп на территории данного региона.

Перечень подлежащих изучению вопросов можно было бы продолжить. Очевидно, например, необходимость более глубокого изучения культуры и быта населения равнинных районов, а не только тех этнических групп, которые занимались отгонным скотоводством.

В целом рецензируемый сборник представляет большую ценность и имеет актуальное научное и политическое значение. Издание подобных трудов поможет успешно решить проблемы, стоящие перед учеными-карпатооведами.

Т. М. Исламов

Первобытное искусство. Новосибирск, 1971, 202 стр., 17 илл.

Рецензируемый сборник состоит из девяти работ, посвященных первобытному искусству. Статьи написаны советскими и французскими учеными — специалистами в области искусства палеолита.

Открывает сборник статья А. П. Окладникова «О палеолитической традиции в искусстве неолитических племен Сибири». Основное место в ней уделено искусству неолита Западной Сибири; кроме того, анализируется искусство неолита Приамурья и Приморья.

Черты палеолитического искусства сохранили в западносибирском неолите многие скульптурные фигурки. Найденные в неолитическом погребении под Красноярском изображения птиц как бы повторяют по стилю и сюжету скульптуру Мальты и Бурети. В древнейших неолитических изображениях на камне («рогатых» фигурках людей, птицах, лосях) у деревни Писаной (верховья Томи) автор видит продолжение искусства палеолита, связанного с охотничьей магией.

Иной характер носит неолитическое искусство Дальнего Востока, отличающееся от искусства Сибири не только сюжетами, но и стилистическими особенностями (застылостью форм). Эти особенности в искусстве неолитического населения Дальнего Востока автор объясняет своеобразием форм хозяйства и быта жителей этого региона, а также влиянием древнейших земледельческих культур Восточной и Юго-Восточной Азии. В заключение А. П. Окладников выдвигает заслуживающее внимания положение: «Устойчивое господство охотничьего быта и хозяйства содействует сохранению древнего динамического реализма в искусстве. Контакт с земледельческими культурами приводит к преобладанию условности, схемы и чистого орнаментализма» (стр. 21).

В статье З. А. Абрамовой «А. Брейль (1877—1961 гг.) и относительная хронология палеолитического искусства» сообщаются сведения о первых путешествиях выдающегося французского исследователя, рассказывается о его знакомстве с Э. Пьеттом и о дальнейших изысканиях в области палеолитического искусства как во Франции, так и в Испании. Особое внимание автор уделяет разработанной А. Брейлем относительной хронологии наскальных изображений и подробно излагает особенности ориньяко-перигордского и солотре-маденского циклов. Статья представляет большой интерес для широкого читателя.

Вторая статья того же автора, «Ляско — памятник палеолитического наскального искусства», посвящена наскальной живописи и гравировке открытого в 1940 г. памятника палеолитического искусства во Франции — пещеры Ляско (Дордонь). Многоцветные изображения обнаружены в нескольких помещениях этой пещеры. В большинстве случаев это животные (гигантские быки, медведь, олени, лошади), а также изображения стрел и какие-то неясные знаки и пятна. Исключительный интерес представляют единственное изображение фигуры человека, а также пронзенный копьем бизон с выпадающими из его тела внутренностями.

В сборнике опубликована и работа самого А. Брейля «Запад — родина великого скального искусства». Автор отмечает, что палеолитическое искусство Европы стояло на более высоком уровне по сравнению с обедненным в художественном отношении схематичным искусством наскальной живописи других континентов. Следует ли видеть в высоком реалистическом искусстве европейского палеолитического человека его особую одаренность? — спрашивает Брейль и отвечает: «Я в это не верю» (стр. 41). Причину отмеченного различия он склонен видеть в формах хозяйственной деятельности. Охота на крупных животных обогащала людей динамическими впечатлениями, питавшими и их искусство. Собираание же съедобных улиток или морских ракушек людьми других обществ не способствовало развитию их воображения. Несколько страниц Брейль уделяет южноафриканскому (бушменскому) искусству, сохранившемуся в гротах и укрытиях. В XIX в. это замечательное искусство начало угасать и наконец полностью исчезло. «Охотников-художников уничтожили черные пастухи и белые колонизаторы» (стр. 50). В заключение А. Брейль говорит о ценности древнего искусства.

Статья другого французского ученого, А. Леруа-Гурана, «Религии доистории» посвящена характеристике стилей различных периодов в развитии палеолитического искусства и критическому разбору существующих в западноевропейской литературе точек зрения по поводу его содержания.

Говоря о фигурах «беременных животных» позднего солютре, Леруа-Гуран иронизирует по поводу тех авторов, которые не замечают бесспорных признаков самцов у этих «беременных». Палеолитическое искусство, пишет он, кажется нам близким и понятным, и мы очень уж легко в нем разбираемся, пытаемся читать изображения, как будто они исходят от современных нам художников (стр. 84). Леруа-Гуран справедливо предостерегает от прямого перенесения функций и семантики искусства некоторых современных экономическим остальших народов, например австралийцев, на искусство людей палеолита «Сквозь очки, закопченные дымом Австралии, палеолитические изображения Западной Европы, — пишет он, — кажутся очень понятными и в то же время исчезает то, что надо в них понять» (стр. 85). Попытки объяснить некоторые изображения, исходя из данных современной этнографии, по его мнению, несостоятельны. Леруа-Гуран считает, что сравнительная этнография не может дать что-либо ценное историке палеолита. С последним положением согласиться полностью нельзя, поскольку сегодня у нас этнографические данные еще не до конца проанализированы. Давно уже назрела необходимость оглянуться назад и посмотреть на эти факты глазами современного исследователя. В этом материале таится много неожиданного и исключительно ценного и интересного. Вполне справедливы замечания Леруа-Гурана по поводу упрощенных представлений некоторых исследователей о магии, суждений о тотемизме, шаманизме и т. д. Недоказанным он считает, например, магическое значение ран на теле животных. «Мы, — говорит он далее, — видим лишь слабую тень религии палеолита». Изображения этого времени «скрывают исключительно сложный и богатый мир представлений, гораздо более сложный и богатый, чем считалось до сих пор» (стр. 89). Вполне соглашаясь с этим, нельзя в то же время не отметить слишком вольного обращения автора с термином «религия», поскольку иррациональные взгляды людей того времени нам еще мало известны и в этой области возможны преждевременные и даже ошибочные суждения.

Статья Леруа-Гурана заставляет задуматься о многом, она способствует развитию критического отношения к тому, что казалось ранее бесспорным, и в этом, пожалуй, ее главная ценность.

Б. А. Фролов в статье «Познавательное начало в изобразительной деятельности палеолитического человека» продолжает поиски рационального начала в деятельности древнего человека. На этот раз он пишет о познавательном моменте в изобразительном искусстве палеолита. Отмечая значительное количество известных на сегодняшний день предметов из камня, рога и кости, покрытых нарезками, зарубками и насечками, автор особое внимание обращает на разбивку насечек на группы из нескольких элементов, видя в этом подтверждение высказанных ранее предположений других ученых о существовании у древнего человека счета.

Заслугой Б. А. Фролова является то, что для решения затронутого им вопроса в качестве дополнительного источника были привлечены образцы палеолитического орнамента. Он отмечает, что ряды простых насечек нередко служат подготовительным приемом к созданию сложных узоров. Ритмически правильное чередование простых насечек по существу не отличается от правильного чередования элементов орнамента и, следовательно, несет сходную с ним эмоциональную нагрузку. С этим нельзя не согласиться.

В заключение автор пишет: «Древнейшие из известных нам памятников счета — это произведения изобразительного искусства, созданные 10—35 тысяч лет назад» (стр. 102). Статья Б. А. Фролова читается с интересом и привлекает внимание к фактам, заслуживающим дальнейшего изучения.

Наибольшая по объему статья сборника, «Натуральное творчество неандертальцев как основа генезиса искусства», принадлежит А. Д. Столяру. Она посвящена одной из сложнейших проблем первобытности — проблеме происхождения искусства. В начале работы отмечается хорошо известный факт, что изобразительное искусство возникает в начале верхнего палеолита сразу, «с поразительной внезапностью», притом «в достаточно развитой и устоявшейся форме. Удовлетворительного объяснения этому фак-

гу до сих пор не было, и ориньякское искусство оказывается, таким образом, как бы лишенным глубоких исторических корней. Так как поиски изобразительного искусства у неандертальцев до сих пор не увенчались успехом, автор обращается к анализу другой их деятельности, отличной от художественной, но создавшей, по его мнению, предпосылки для ее возникновения. Он имеет в виду древние обычаи, связанные с сохранением медвежьих костей, огромные скопления которых обнаружены в так называемых медвежьих пещерах, в частности в известной пещере Драхенлох. Здесь были найдены медвежьи черепа и длинные кости конечностей этих животных, уложенные в строгом порядке. Такой отбор костных останков, по мнению автора, не мог быть случайным. Неандертальцы, несомненно, преследовали какие-то цели, что свидетельствует о какой-то их «материально-духовной деятельности» (стр. 140). Отбирая и располагая кости животных особым образом, неандертальцы тем самым как бы изображали зверей. Эту деятельность А. Д. Столяр называет «натуральным изобразительным трудом» или «натуральным творчеством», близким к изобразительному искусству. Композиции, составленные из черепов, костей, камней, будучи объемными, как бы подготавливали почву для скульптуры.

Интересная статья А. Д. Столяра — плод глубокого раздумья и кропотливого анализа обширного археологического материала, историками искусства еще не использованного. Что касается термина «натуральное творчество», то его нельзя признать вполне удачным, так как трудно представить, что именно под ним подразумевается.

Положительно оценивая гипотезу А. Д. Столяра, мы считаем все же, что намеченный им путь происхождения искусства не единственный, а лишь один из возможных. Другим путем, по нашему мнению, могла быть деятельность неандертальца, также связанная с охотой. На охоте, избегая излишнего шума, люди вынуждены были искать беззвучные способы общения и могли «разговаривать» о звере с помощью различных движений тела, рук или пальцев, т. е. воспроизводить образ зверя и связанные с охотой моменты с помощью жестов и мимики. Подобные, вероятно, условные «рисунки в воздухе» были вполне достаточны для целей общения охотников. В то же время, способствуя развитию образного, художественного мышления, они подготавливали и ту почву, на которой в последующий исторический период возникли гравированные изображения и живопись. Этот путь происхождения плоскостных изображений столь же допустим, как и предложенный А. Д. Столяром генезис скульптуры, и также объясняет «внезапное» появление в ориньяке памятников изобразительного искусства.

Статьи М. Д. Хлобыстиной «Древнейшие южносибирские мифы в памятниках окуневского искусства» и Ю. Н. Голендухина «Вопросы классификации и духовный мир древнего земледельца по петроглифам Саймалы-Таша» ставят своей целью раскрытие семантики искусства древнего человека.

Автор первой статьи видит в скульптуре и плоскостной резьбе окуневцев влияние древневосточных цивилизаций и вместе с тем тенденцию к превращению тех или иных образов в условные знаки. Привлекая к расшифровке их значения исторические и этнографические факты, М. Д. Хлобыстина пытается по отдельным знакам и другим изображениям восстановить мифы окуневцев. Но привлечение обильного материала по древним народам Востока и их мифологии не способствует, на наш взгляд, пониманию произведений изобразительного искусства носителей окуневской культуры и не помогает воссозданию их мифов. Это искусство по-прежнему остается загадкой.

В статье Ю. Н. Голендухина излагаются приемы исследования наскальных изображений. В ней описываются сюжеты и композиции этого искусства, предлагается истолкование отдельных фигур и сцен.

Рецензируемый сборник очень интересен по содержанию и во многом обогащает наши знания по первобытному искусству.

В нем по-новому ставятся и решаются сложные вопросы семантики первобытного искусства и намечаются пути дальнейшего исследования трудной проблемы происхождения искусства и его истоков.

Следует признать удачным выбор статей для перевода, но следовало бы указать их названия на французском языке и привести соответствующие выходные данные.

Разумеется, для всестороннего освещения затронутых вопросов одного сборника недостаточно, и можно надеяться, что Институт истории, филологии и философии Сибирского отделения Академии наук СССР издаст и другие сборники на ту же тему. Это тем более желательно, что интерес к первобытному искусству заметно возрастает не только у специалистов, но и у широкого читателя.

С. В. Иванов

Ewa Nowicka. Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne. Warszawa, 1972, 287 s.

Книга польского ученого Евы Новицкой «Бунт и бегство. Столкновение культур и социальные движения» представляет большой интерес для тех, кто изучает милленаристские, мессианские, нэйтивистские движения и карго-культы. Автор ограничил

область своего исследования двумя регионами: Северной Америкой и Меланезией. В каждом из регионов выделены движения, характерные для более ранней стадии контакта с европейскими культурами (пляска духов в Северной Америке и культы карго в Меланезии) и для более поздней (соответственно пейотизм и движение Палиау).

Е. Новицкая ставит перед собой скромную цель: заполнить пробел, существующий в польской научной литературе, посвященной антиколониальным движениям (стр. 7). Именно поэтому она оставила в стороне Африку, которой в польской литературе действительно уделяется большое внимание. Но рецензируемая книга представляет интерес не только для польских ученых. Ее тема и выводы, к которым приходит автор, привлекают к себе внимание исследователей многих стран.

В книге отмечается, что рассматриваемые в ней движения появились в период европейской колонизации, причем даже не в годы первых контактов, а позднее. Позиция автора здесь совершенно четкая и решительно направлена против тех, кто безуспешно пытается отыскать подобные движения в доколониальное время и тем снять с колонизаторов ответственность за их появление.

В главах I и VI Е. Новицкая излагает свои теоретические позиции, рассматривает историю изучения движений и дает их типологию.

Колониальный гнет, пишет автор, вызывает три типа поведения личностей и групп: 1) бунт, борьбу против колонизаторов, 2) бегство от колониальной действительности, апелляцию к религии, к ритуалу и 3) смирение перед колониальной действительностью, покорность. Автор рассматривает только два первых типа поведения, отсюда и название книги. Бунт, пишет она, — «это непосредственное воздействие на внешний мир, агрессивная и открытая борьба с мнимыми или действительными врагами» (стр. 252). Бегство, наоборот, — это «уход от активной деятельности... и поиски поддержки и помощи у сверхъестественных сил и существ посредством ритуальных действий» (там же). Третий тип поведения — смирение и покорность, по ее мнению, означает отказ от всякой деятельности; он не вызывает социальных движений и поэтому в книге не рассматривается.

Таковы психологические критерии, которые положены автором книги в основу классификации различных антиколониальных движений. Не ограничиваясь этим, она вводит три «идеологических» критерия: полное неприятие, частичное неприятие и полное принятие колониальной действительности. Полное неприятие вызывает стремление к коренным преобразованиям, частичное — к частным изменениям. Автор рассматривает в книге только эти два типа «идеологии».

Комбинируя психологические критерии (1 — бунт, 2 — бегство) с идеологическими (а — полное неприятие, б — частичное неприятие колониальной действительности), автор выделяет четыре основных типа движений: бунтарские движения преобразования действительности (1а), эскапистские движения преобразования действительности (2а), бунтарские движения социальной реформации (1б) и эскапистские движения социальной реформации (2б).

В качестве примера первого типа движений в книге приводится вооруженное восстание под руководством Понтиака, вождя алгонкинского племени оттава в XVIII в.; восстание алгонкинских племен под руководством Текумсе в начале XIX в.; восстание североамериканских индейцев под руководством «пророка» Исатаи в 1873 г.; восстание народности кикиуно в Кении, известное под названием Мау-Мау, в 1952 г.; восстание маорийских племен в Новой Зеландии, известное под названием Хау-Хау, в 1864—1870 гг., а также некоторые культы карго (стр. 255). В качестве примеров второго типа приведены религиозное движение североамериканских индейцев в конце XIX в., известное под названием «Пляски духов», а также некоторые культы карго. Третий тип представлен движением Палиау на островах Адмиралтейства в 1946—1954 гг. и движением Масинга на Соломоновых островах в 1945—1958 гг. И наконец, четвертый тип представлен возникшим в конце XIX в. мессианским движением североамериканских индейцев, известным под названием «пейотизм», одним из обрядовых элементов которого был прием наркотических средств, навевавших индейцам грезы о прошлой счастливой жизни и отвлекавших их от горькой действительности.

Нам эта классификация представляется полезной, но все же нуждающейся в уточнениях. Как правило, каждое конкретное движение содержит в себе много различных моментов, и не всегда легко провести в нем грань между бунтом и бегством, преобразованием мира и социальной реформацией. Здесь чувствуется некоторый схематизм, и это несколько упрощает действительную картину, очень сложную и противоречивую.

Автор подробно и обстоятельно рассматривает традиционные культуры североамериканских индейцев и меланезийцев, а также характер их контактов с европейцами, справедливо полагая, что от этих двух факторов зависит как само появление движений, так и их направленность. Главы 2—5 посвящены описанию конкретных движений (гл. 2 — пляске духов у североамериканских индейцев, гл. 3 — пейотизму у них же, гл. 4 — культам карго в Меланезии, гл. 5 — движению Палиау на островах Адмиралтейства). В каждой из них подробно характеризуются идеология движения, его направленность и цели, а также достигнутые им результаты. Эти главы содержат большой и интересный фактический материал. Вот один частный пример. В переводах Библии на язык пиджин-инглиш, сделанных в Меланезии миссионерами, мы читаем: «Бог дал Нюу карго» (в оригинале «Бог благословил Нюа»). Одного этого факта (стр. 171)

достаточно, чтобы показать, как глубоко укоренились идеи культа карго на некоторых меланезийских островах.

Книга снабжена иллюстрациями, взятыми из литературных источников, резюме на английском языке и обширной библиографией, в которой, к сожалению, допущено около двух десятков опечаток.

В целом перед нами серьезное научное исследование, важный вклад в изучение антиколониальных движений. Остается только пожелать, чтобы автор продолжил свою работу в этом направлении, дав обстоятельную характеристику и тех движений, которые в рецензируемой книге уже названы, но еще не рассмотрены во всех деталях.

М. С. Бутнова

НАРОДЫ СССР

Б. А. Калоев. Осетины. Историко-этнографическое исследование. 2-е изд., исправленное и дополненное, М., 1971, 356 стр.

Рецензируемая книга представляет собою первое подробное описание этнографических особенностей осетинского народа. Автор на протяжении 20 лет scrupulously собирал этнографический материал на территории Осетии, фиксируя информацию, получаемую от лиц старшего поколения — знатоков старого быта, и непосредственно наблюдая традиционные и новые формы культуры. Для реконструкции недавнего исторического прошлого осетин, особенно их общественного строя, изучения контактов осетинского и русского народов, влияния мусульманства на культуру осетин автор использовал также документы в многочисленных архивах.

Все стороны культуры осетин, как традиционного ее комплекса, так и принципиальных изменений, новообразований в процессе социалистического строительства описаны обстоятельно и выпукло. Автор постоянно комбинирует разные данные, добываясь полноты описания этнографических явлений и создавая ретроспективу их исторической динамики. Иногда этнографические наблюдения дополняются археологическим материалом, иногда — сведениями, полученными из исторических источников. Метод комплексной историко-этнографической реконструкции демонстрирует при этом все свои сильные стороны — историзм восстанавливаемой картины, а главное, ее достоверность, чего невозможно достигнуть, опираясь только на частные данные. Б. А. Калоев, с моей точки зрения, чрезвычайно удачно прослеживает развитие тех или иных сторон культуры и быта осетин, их социальных институтов до современности, показывая, как одни из них преобразовывались в ходе истории, а другие ушли из быта в процессе социалистического строительства.

Весьма ценную и глубоко разработанную информацию содержат главы, посвященные духовной культуре, особенно глава о дохристианских верованиях осетинского народа. Б. А. Калоев практически не имел предшественников в этой области кроме В. И. Абаева, давшего содержательный, хотя и краткий очерк дохристианских верований осетин. В рецензируемой книге обстоятельно рассмотрен пантеон всех осетинских дзуаров; автор нашел каждому из них место в историко-этнографической картине первобытных верований, выявив истоки их происхождения и связи культа каждого дзуара с аналогичными культами в верованиях других народов.

Как известно, всех исследователей этногенеза осетин можно весьма приблизительно разделить на две группы в зависимости от признания решающей роли аланского (пришлого) или кавказского (местного) компонентов в происхождении осетинского народа. Историки и большинство языковедов отдают предпочтение аланскому компоненту, антропологи и большинство археологов — кавказскому компоненту. Это противоречие находит объяснение в характере используемых данных — иранская принадлежность осетинского языка бесспорна, как бесспорна и демонстрируемая историческими источниками принадлежность алан к иранскому этническому миру. С другой стороны, — не менее бесспорны местные истоки многих особенностей осетинской народной культуры, уходящие, как убедительно показал Е. И. Крупнов, в эпоху бронзы, и исключительное сходство осетин по антропологическим признакам с центральнокавказскими народами.

Б. А. Калоев рассматривает проблему этногенеза осетин по-своему. Он не подсчитывает, каких элементов больше в культуре осетин — иранских или кавказских, а на этнографическом материале показывает сложный характер осетинской народной культуры и этим аргументирует свой вывод о сложной двухкомпонентной природе осетинского народа. Это не противоречит тезису о физическом происхождении подавляющей массы осетин от местных племен, что подтверждается всей совокупностью находящихся в нашем распоряжении материалов. Но, бесспорно, и Б. А. Калоев убедительно показал это в своей книге, что культура осетин сложилась при значительном, если не преобладающем участии иранских элементов.

Автор аргументирует свою мысль о древности земледелия у осетин данными археологии, письменных источников, фольклора. Однако все использованные им источники не уходят глубже эпохи раннего железа, в крайнем случае эпохи бронзы. Мне кажется, этот тезис получил бы дополнительное обоснование, если бы автор привлек многочисленный и строго документированный материал, содержащийся в исследованиях Н. И. Вавилова, посвященных истории культурной флоры Кавказа. Н. И. Вавилов не успел довести до конца задуманный им обобщающий труд «Земледельческий Кавказ», но в его статьях 1935—1940 гг. имеется много данных, свидетельствующих о древности кавказского земледельческого очага (в последних работах он склонен был даже выделять его в качестве первичного).

В работе довольно часто встречается выражение «аланы-осетины». Такая терминология была бы оправдана для сторонника крайней аланской гипотезы осетинского этногенеза, но кажется противоречащей основной концептуальной установке Б. А. Каляева — видеть в осетинах двухкомпонентное по происхождению население.

Я усматриваю известное противоречие также в том, что автор, с одной стороны, постоянно истолковывает нартский эпос в свете скифо-сарматско-аланских параллелей, а с другой стороны, в разделе о народном творчестве утверждает местное происхождение эпоса. Последнее утверждение, как представляется, близко соответствует действительности — иначе трудно понять существование богатого очага развития нартского эпоса, открытого в Абхазии. Но при безоговорочном принятии этого тезиса также впадаешь в противоречие — слишком велик в составе эпоса удельный вес сюжетов, находящихся истолкование в скифо-сарматско-аланской, я бы даже сказал уже, скифо-сарматской этнографии. Видимо, нартский эпос имеет местную основу, существенно обогащенную за счет иранских эпических мотивов, что свидетельствует о его сложном происхождении.

Наконец, последнее. Автор рассматривает некоторые элементы пищи (*аулибых*) и одежды (*бурку*) как наследие иранского мира, видит в распространении сулгуни в западной Грузии проявление иранского этнического компонента. Что касается последнего, то нельзя ли видеть в нем сравнительно позднее заимствование? Ведь никаких других следов иранского наследия в западной Грузии, насколько мне известно, пока не открыто. Бурка, действительно, напоминает накидки скифов и сармат. Но такие накидки широко распространены у всех народов, пользующихся верховой лошастью, тогда бурку можно сопоставлять, например, с мексиканским серапе. Доказательств же изготовления именно бурок скифами и сарматами как будто нет. Бурка распространена у всех народов Кавказа, даже у тех, которые заведомо не испытывали скифского или сарматского влияния, а за пределами Кавказа не встречается. То же можно повторить и про аулибых — чем отличается он от грузинского и аджарского хачапури и почему его нужно рассматривать именно как результат иранского влияния? У меня возникло сомнение и в правомерности выведения института аталычества из аланского мира; эту мысль автор обосновывает, также ссылаясь на нартский эпос. Необъясненной в этом случае остается тюркская терминология, связанная с аталычеством.

Отдельные замечания не снижают общей оценки рецензируемой книги как значительного этапа в изучении осетин и крупного вклада в этнографическую литературу по народам СССР вообще.

В. П. Алексеев

В. А. Маланчук. Етнографічна діяльність В. Ю. Охримовича. Київ, 1972, 138 стр.

В. Ю. Охримович был, говоря словами великого украинского писателя Ивана Франко, собирателем-систематизатором. Его исследования и сегодня не утратили своего значения. К ним обращаются не только историки этнографической науки, но и авторы конкретных этнографических исследований. Однако до сих пор мы не имели работы, которая давала бы целостную характеристику наследия ученого. Этот пробел ныне восполнен небольшой, но глубокой монографией В. А. Маланчук.

Содержание рецензируемой работы шире ее заглавия, так как в своих исследованиях В. Ю. Охримович освещал и вопросы фольклористики, лингвистики, истории и социологии.

В. А. Маланчук показывает, что формирование научной концепции В. Ю. Охримовича связано с новым этапом в развитии украинской этнографической мысли; именно в этот период развернулась деятельность И. Франко, В. Гнатюка, В. Навроцкого. Наиболее сильное влияние на В. Ю. Охримовича оказали работы И. Франко.

В рецензируемой книге показано место исследований В. Ю. Охримовича в истории этнографической науки. В. А. Маланчук привлекает для сопоставления большой материал, который по существу показывает перспективность типологического изучения этнографических проблем. Приведенные факты позволяют, например, сделать вывод о необходимости типологического изучения тех или иных обычаев и обрядов в рамках славянского региона. Некоторые данные В. Ю. Охримовича могут быть сопоставлены с записями, например, сербских и болгарских фольклористов. Это относится и к наблюдениям о «большой семье», и к описанию свадебного обряда, и некоторым другим вопросам.

Интересен разбор статьи «О родовой общности в Скольских горах», в которой исследуется проблема внутрисемейных отношений и отмечается существование перекрестков семейной общины в бойковских семьях. В статье «Женская доля в Скольских горах» В. Ю. Охримович говорил о положении женщины в бойковской семье. В двух названных выше работах не только освещаются этнографические проблемы, но и содержится интересный фольклорный материал.

Большое внимание уделяет В. А. Маланчук исследованию В. Ю. Охримовича «Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи», которое связано с усвоением и творческой разработкой прогрессивного учения о первобытном обществе¹. Как показано в рецензируемой книге, именно труд Моргана натолкнул В. Ю. Охримовича на изучение и глубокий анализ в историческом аспекте быта украинского народа. Одним из первых в этнографической науке он пытался решить вопрос о формировании семьи на Украине, об ее эволюции. При этом семья рассматривалась как активное и постоянно развивающееся начало.

Следует отметить, что, рассматривая работы В. Ю. Охримовича, В. А. Маланчук оригинально анализирует разнообразный этнографический и фольклорный материал. Она приводит интересные факты из истории украинских свадебных обрядов. Известно, что украинский свадебный обряд был предметом пристального внимания Ивана Франко. Думается, что в данном случае его исследования можно было привлечь более широко. Очень интересна, например, небольшая вступительная статья И. Франко к сборнику свадебных песен из с. Лоллин.

Одно из ярких исследований В. Ю. Охримовича — большая статья об изучении народных юридических взглядов и обычаев, построенная на обширном этнографическом, фольклорном и лингвистическом материале. В. А. Маланчук сосредоточивает внимание на основных выводах этой работы, выделяя те ее положения, которые не утратили своего значения в настоящее время. Немало поучительного и в методике, применявшейся в этом исследовании. Ученый осуществлял комплексное изучение материала, увязывая анализ конкретных фактов с большими общетеоретическими задачами.

В. А. Маланчук подчеркивает, что В. Ю. Охримович пришел к ряду важных выводов на основе собственных полезных исследований. В этом отношении характерна его статья «Впечатления из Венгерской Руси», содержащая интересные сведения о жизни и материальной культуре закарпатских украинцев. В ней В. Ю. Охримович отмечал политическое и национальное бесправие закарпатских украинцев.

Как верно пишет В. А. Маланчук, статья пронизана глубоким пессимизмом. Не видя сил, способных пробудить народ Закарпатья, В. Ю. Охримович осуждает закарпатскую интеллигенцию за ее инертность. Следует заметить, что в свое время М. П. Драгоманов упрекал В. Ю. Охримовича за пессимизм, который, по его мнению, мешал развертыванию активной практической деятельности и борьбы.

В. А. Маланчук подробно говорит и о политической позиции В. Ю. Охримовича, о его политической эволюции. Наиболее ценные его работы созданы в тот период, когда ученый находился под влиянием революционно-демократической мысли. Но постепенно в его взглядах начали проступать буржуазно-националистические тенденции. В конце концов он стал руководителем буржуазно-националистической партии. Политическая метаморфоза, как показывает В. А. Маланчук, отразилась на его научных занятиях. Проблемы быта украинского народа стали занимать его все меньше и меньше.

В. Ю. Охримович вновь обратился к этнографии тогда, когда ему пришлось провести полтора года в Восточной Сибири. В его работах этого периода отражены ценные наблюдения над жизнью и бытом эвенков. В них затронут целый комплекс вопросов: географические условия и экономика, материальная и духовная культура.

В книге В. А. Маланчук последовательно и методично осуществлен анализ научного наследия В. Ю. Охримовича. Она содержит в себе мысли и факты, представляющие интерес и для этнографов, и для фольклористов, и для лингвистов. Мы можем с удовлетворением констатировать появление еще одного важного и ценного исследования по истории развития этнографической науки на Украине.

М. Я. Гольберг

¹ См. В. Е. Гусев, Марксизм и русская фольклористика конца XIX — начала XX века, М.—Л., 1961, стр. 58—60.

Русские народные песни Карельского Поморья. Составители: А. П. Разумова, Т. А. Коски, А. А. Митрофанова. (Ред. Н. П. Колпакова, муз. ред. Ю. М. Зарицкий). Л., 1971, 452 стр.

Европейский север нашей страны постепенно открывает удивительное богатство своего песенно-поэтического фольклора. В прошлом столетии здесь были открыты ценнейшие «залежи» былинного эпоса, надолго заслонившие собой песенные жанры. В 20-х г. нашего столетия началось активное восполнение этого пробела. В настоящее время песенный фольклор русского населения Печоры, Мезени, Пинеги и Подвигина Архангельской области если еще не изучен в достаточной мере, то, во всяком случае,

в основном собран и опубликован. Дошел, наконец, черед и до поморов Белого моря. Фольклористы Петрозаводского института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР уже довольно давно ведут планомерный и систематический сбор фольклорных материалов на побережье. Одна за другой стали появляться публикации, подготовленные сотрудниками института: сб. С. Н. Кондратьевой «Русские народные песни Поморья» (М., 1966), «Русские свадебные песни Терского берега Белого моря» Д. М. Балашова и Ю. Е. Красовской (Л., 1969), «Сказки Терского берега Белого моря» Д. М. Балашова (Л., 1970). В 1971 г. вышел в свет рецензируемый сборник русских песен северной части Поморья. Готовятся к изданию сборник песен Терского берега и монография, посвященная поморской свадьбе. Перечисленные издания являются значительным вкладом в отечественную фольклористику, так как взаимно дополняя друг друга они дают материал, достаточный для всестороннего исследования народно-песенной культуры поморов западного побережья Белого моря.

Рецензируемый сборник включает 219 песен, записанных в 10 населенных пунктах северной части Карельского Поморья — от дер. Черная Река на севере до села Шуерецкое на юге. Город Беломорск и побережье на юг от него представлены в сб. С. Н. Кондратьевой. Таким образом, поморский берег, входящий в Карельскую АССР, охвачен этими двумя сборниками полностью.

Существенное достоинство рецензируемой книги состоит в том, что в ней опубликованы фольклорные тексты, записанные на большой территории, сплошь населенной поморами, которые в свое время оторвались от основной массы русского населения и в исключительных географических и производственно-бытовых условиях превратились в особую группу. Естественно, что и фольклор их обладает своеобразными чертами.

Среди песен, опубликованных в сборнике, встречаются широко известные общерусские песни, такие как «Горы Воробьевские» (№ 7), «Экой Ваня» (№ 20), хороводная «Вдоль по морю» (№ 138) и др. Авторам посчастливилось записать редкую по красоте музыкально-поэтического образа и столь же редко встречающуюся в сборниках песню «Вы-то скажите, мыслыцы мои» (№ 36).

Значительное место занимают в сборнике песни, записывавшиеся только на берегах Белого моря, или вообще нигде, кроме Поморья не зафиксированные (напр., «Кто-то бы сбежал, распроедал» — № 22, «Налетали, наезжали ясные соколы» — № 157, «Красна девица сидела под окном» — № 120, близкая к стихотворению архангельского поэта-крестьянина первой половины XIX в. М. Ф. Суханова и др.). Тексты многих песен насыщены местным колоритом (картины природы, географические названия, образы, связанные с морем и морскими промыслами и т. п.). Одна из песен сборника «Шел-то Иванушка да долиной» (№ 5) — любопытный пример песни-пасторали XVIII в., распетой в сильной и яркой местной традиции старых лирических протяжных песен. Довольно часто встречается контаминация текстов различных песен. Наиболее интересна в этом отношении контаминация широко распространенной лирической протяжной песни «Снежики белые пушисты» и популярной городской песни «Не брани меня, родная» с одновременным жанровым переосмыслением напева: весь текст исполняется на один из местных популярных «утушных» напевов (№ 144) ¹.

Сборник показывает своеобразие и красоту напевов, особенно лирических и свадебных песен северной части обследованной территории. Богатейшее и развитое многоголосие, судя по опубликованным записям, является основной формой исполнения песен в местной песенной традиции.

Песни группируются в сборнике, на наш взгляд, весьма удачно и целесообразно. Первая, большая часть — традиционные крестьянские песни, распределенные по жанровым признакам: лирические протяжные, частые, игровые, свадебные и колыбельные. Внутри каждого жанра песни расположены по территориальному признаку — каждый раз с севера на юг. Это позволяет выявить существование и взаимодействие «диалектов» стиля каждого песенного жанра в отдельности, что кажется нам более существенным, чем изучение всей совокупности жанров в рамках только одного населенного пункта. Стилистическая однородность внутри одного жанра на соседних территориях или, как в нашем случае, на одном побережье — явление более реальное и значительное, чем стиль всего репертуара одного села. Знакомство со сборником позволяет сразу же высказать некоторые соображения по этому вопросу. В северной части побережья — деревнях Черная Река, Гридино, Калгалакша и Поньгома несомненно существует единый мелодический стиль лирических песен. Наиболее ярко он представлен записями из Гридино, где можно говорить даже об одном типовом напеве для целой группы лирических песен (см. напр., №№ 23, 24, 33, 36 и др.). По направлению к югу этот стиль выражен менее определенно; в напевы вклиниваются интонации городских песен и «жестких» романсов. Особенно чувствуется эта пестрота в записях из села Шуерецкое, расположенного между Кемью и Беломорском.

Все песни, в текстах которых предполагается наличие игрового действия, или песни, помещавшиеся в сборниках XVIII—XIX вв. в разделы игровых песен, выделены

¹ Аналогичное явление нам довелось наблюдать летом 1971 г. в дер. Зимняя Золотица Архангельской обл.: тексты лирических рекрутских песен исполняются там на напевы «бесёдных» песен, под которые тоже «ходили утушкой» (в рецензируемом сб. см. №№ 16 и 47).

авторами рецензируемой книги в самостоятельный раздел. Между тем, таких песен записано очень немного, и свидетельства местных жителей и полевые наблюдения позволяют отнести к этому жанру только песни из дер. Черная Река. Добавим, что и музыкально-стилевая определенность напевов есть только в Черной Реке. Остальные населенные пункты представлены в сборнике только одной-двумя песнями, да и те называются исполнителями то «полевыми» (игровыми); то «утушными». Во вступительной статье авторы отменяют традицию отнесения игровых песен к «утушным» в тех случаях, когда собственно «игра», сопровождавшая данную песню, постепенно забывалась (стр. 17—18). Игровая традиция сейчас, по-видимому, в целом уже утеряна, поэтому и жанровое определение потеряло видимую основу для самих исполнителей. Фольклористу же для этой цели необходим тщательный стилистический анализ.

Все остальные песни, связанные с различными видами народной хореографии, в том числе и с пляской, помещены в раздел «частых». Местные жители обычно называют их «утушными». Однако в разных деревнях они сопровождают то собственно «утушку» и «одеянку» — медленные хороводы, то более подвижные «тройку» и «шестерку» (все четыре вида, по определению авторов — «орнаментальная ходьба»), то кадрили. В каждой деревне определенные песни по традиции закреплялись за конкретными плясками. Вместе с тем, иногда даже в одной деревне разные исполнители связывают одни и те же песни с разными плясками. Поэтому распределение песен внутри этого раздела по географическому принципу наиболее оправдано. С музыкальной точки зрения напевы плясовых песен более целесообразно разделить на две большие группы с учетом наиболее существенных их признаков — темпа и метро-ритмической структуры: «утушные» («утушка» и «одеянка») — с устойчивым переменным метром и «плясовые» («тройка», «шестерка» и кадрили) — с устойчивым двухдольным метром. Второй тип песен распространен в Поморье повсеместно, первый — по всему побережью, кроме Кеми и Выгострова. Кемь по материалам сборника вообще заметно выделяется среди поморских поселений. В напевах свадебных песен, например, Кемь по отношению к своим северным соседям оказывается границей другого «музыкального диалекта», охватывающего Беломорск, Сухое, Вирму. О месте Кеми в территориальной «развертке» стиля лирических песен сейчас сказать ничего нельзя, поскольку составители не включили в сборник ни одной лирической песни, записанной от местных жителей. Это, на наш взгляд, существенный промах авторов.

Следующий раздел сборника образуют пять святочных величаний. Первое — колядка, записанная только один раз, в пос. Чупа. Четыре других — широко распространенные на русском севере «виноградия», связанные, по свидетельству исполнителей, со свадебным обрядом, а не святочным величанием (как, например, на Печоре). Однако первые три «виноградия» («девье») составители почему-то выделили в самостоятельный раздел святочных величаний, а четвертое («холостое» мужское) отнесли к свадебным величаниям². Ни содержанием текста, ни исконным бытованием, ни позднейшей приуроченностью к свадебному обряду подобное разделение не может быть оправдано. Но сам по себе факт перенесения поморами песен из одного обряда в другой чрезвычайно интересен. Добавим, что и в южной части Поморья когда-то произошло то же самое (см. сб. С. Н. Кондратьевой).

Несколько спорным представляется нам раздел свадебных песен. Здесь мало говорить о «музыкальных диалектах», охватывающих какую-либо значительную территорию. Чаще всего и обряд, и песни образуют в каждом селе или деревне свой «микродialekt». Фольклористы уже не раз говорили об этом, но вопрос этот, ввиду недостатка полевых записей, пока еще не изучен. Для того, чтобы получить полное представление о месте песен в свадебном обряде, необходимо записать все песни обряда и дать точные этнографические сведения по каждой песне (место, время исполнения, кому посвящена, кто и как пел). Этим требованиям раздел свадебных песен, к сожалению, не отвечает.

Во второй части сборника помещены повествовательные жанры: былины, былины-баллады и исторические песни. Составители опубликовали полностью все записи эпоса, которые им удалось сделать в 1963—1965 гг. (31 запись). Во вступительной статье отмечаются признаки упадка эпической традиции: краткость текстов, обилие прозаических (сказочных и бытовых) вставок и полные прозаические пересказы, путаница имен и сюжетов и т. д. Напевы сохранились лучше, но некоторые из них деформированы в композиционном и ладовом отношении и выпадают из местного стиля.

Материалы сборника еще раз подтверждают предположение исследователей о том, что в северном Карельском Поморье существовала своя эпическая традиция, которая поддерживалась и передавалась из поколения в поколение. Можно предположить, что северное Поморье было частью более широкой области бытования эпоса, которая тянулась от северного побережья Онежского озера по Выговскому пути к берегам Белого моря и по его западному побережью до Терского берега включительно. Конечно, требуется тщательная проверка этой гипотезы, но даже очевидные и общеизвестные признаки, отличающие традицию очерченной области от северо-восточной (общее всем повествовательным жанрам название «стихи», количественное соотноше-

² О текстовом и бытовом различии «девье», мужского «холостого» и «женатого» виноградий см. сб.: Песни Печоры. М.—Л., 1963, стр. 15.

ние сюжетов, особый двустрочный тип напевов), говорят в пользу такого предположения³. Опубликованные в сборнике записи — это, по-видимому последние «отсветы» когда-то быть может сильной и яркой эпической традиции, мимо которой собиратели прошли. Естественно, записи рецензируемого издания приобретают в связи с этим еще большую ценность.

Большое достоинство сборника — содержащиеся в комментариях сведения о степени распространенности той или иной песни среди местного населения и о возрастных группах, знающих данную песню. К сожалению, комментарии составлены только филологами, без участия музыковеда-фольклориста. Некоторые из них выполнены без должной тщательности: не ясно, например, кто из исполнителей определяет жанр песни (№ 15, 90, 168 и др.); не указаны места записи вариантов данной песни (№№ 14, 25, 26, 39, 42 и др.); в разных комментариях не совпадает возраст одних и тех же исполнителей (напр., сестер Поповых из г. Кемь) и т. д.

К недостаткам сборника следует отнести также и то, что запись текстов не всегда отражает композицию музыкально-поэтической строфы.

Несколько замечаний по поводу нотировок. Достоинство сборника — значительный объем большей части нотировок. Хочется особо отметить кропотливый труд Т. А. Коски, нотировавшей магнитофонные записи. Музыканты могут оценить, какая это трудоемкая работа — более 230 страниц подчас сложнейших многоголосных нотировок! Однако, в нотных записях есть и один крупный недостаток. В большей части напевов плясовых, игровых и свадебных песен, т. е. там, где метр чрезвычайно важен, нет единого принципа тактировки. Чаще всего метр определяется по стиховым строкам или фразам, простым подсчетом звучащих длительностей. Ни то ни другое не фиксирует внутренней ритмической пульсации напева, а либо отмечает наше профессиональное слышание музыкальных фраз, либо представляет собой проекцию структуры стиха на напев, не затрагивая метроритмического смысла самого напева.

Отмеченные недостатки не умаляют достоинств сборника, который является в высшей степени интересной и нужной публикацией, продолжающей и дополняющей ряд подобных изданий как по всему европейскому северу («Песни Пинежья», «Песни Печоры», «Песенный фольклор Мезени» и др.), так и по песенному фольклору более локальной территории Беломорского побережья.

В. А. Лапин

³ Жаль, что в сборнике никак не отражены широко бытующие на данной территории духовные стихи. А именно они могут оказаться ключом к пониманию особенностей местной эпической традиции. В связи с этим возникает и еще одна проблема — о возможном влиянии и некотором централизующем значении Выговской пустыни, где наверняка широко бытовали и развивались лирические старообрядческие духовные стихи.

3. Можейко. Песенная культура Белорусского Полесья. Село Тонеж. Минск, 1971, 263 стр. с илл. и нот. прилож.

Среди многих музыковедческих дисциплин ближе всего к этнографии стоит музыкальная фольклористика. Не случайно ее называют также музыкальной этнографией или этномузыкологией. В процессе своего развития она выработала автономные принципы исследования, сближившись с общим музыкознанием. Однако предмет ее изучения — народное музыкальное искусство, составляющее неотъемлемую часть народного быта, в наибольшей степени требует осмысления общественной функции музыки в жизни человека в комплексе с другими явлениями духовной культуры. Это особенно актуально в связи с повышенным интересом современной науки к социальной психологии и коммуникативной роли искусства.

Еще в прошлом веке исследователи пытались проследить функционирование народной музыки в быту, при разных жизненных обстоятельствах. Современная фольклористика на новой научной основе успешно продолжает изучение этой проблемы. К работам такого плана следует отнести и монографию З. Можейко.

Объектом исследования автор избрал село Тонеж на Туровщине, выделяющееся среди других сел Полесья своей богатой фольклорной традицией и ее активным развитием в настоящее время. В годы Великой Отечественной войны, находясь в центре партизанского движения, Тонеж разделил трагическую участь белорусской Хатыни. Память об этих событиях запечатлена в партизанском фольклоре.

З. Можейко творчески продолжила начатые еще в 1930-х годах фольклорные исследования таких известных ученых, как З. Эвальд и Е. Гиппиус, участвовавших в полесской музыкально-фольклорной экспедиции Института антропологии и этнографии АН СССР, К. Мошинского и Ф. Колессы, подготовивших интересные, обстоятельно прокомментированный сборник полесских песен, которые были записаны в окрестностях Столина, Давыгорода и Лунища. Его изданию помешала война¹. Рецензируемая работа, построенная на большом, скрупулезно расшифрованном материале, соб-

¹ Фрагмент из этой работы опубликован: Ф. Колесса, Музикознавчі праці, Київ, 1970.

ранном автором, отличается глубоким проникновением в изучаемую фольклорную среду, чутким отношением к самобытным народным талантам. Органично вмонтированы в текст высказывания самих певцов, оценка ими тех или иных явлений. Удачно подобран иллюстративный материал.

Все разделы работы подчинены единой цели — показать место песни в быту. Автор разделил все песни на две группы: песни, приуроченные к определенным обстоятельствам, и песни, исполняемые в любое время («абы калі»). Дифференцированно рассматривается излюбленный репертуар каждой возрастной группы. Таким образом, систематика материала вытекает из реального бытования песни.

Автор все время удачно «переводит камеру» от прошлого к настоящему: акцентируя внимание на ярких особенностях древней фольклорной традиции, прослеживает ее развитие и трансформацию в современных условиях.

3. Можейко отмечает относительную стабильность «живных» (классики белорусского фольклора) и изменчивость весенних песен, которые по существу представляют собой новые молодежные игры и только отталкиваются от традиционных образов. Сокращение обрядовых моментов в календарно-земледельческих и семейно-обрядовых, например, живных и свадебных песнях, которое автор отмечает в Полесье, можно считать общей тенденцией современного фольклора.

Значительное место отведено в работе партизанскому фольклору, прочно вошедшему в быт современной полесской деревни.

3. Можейко пишет и о зарождении новых обычаев и обрядов. В Тонеже, например, возник весенний обряд коллективного оплакивания погибших во время Отечественной войны односельчан. В связи с появлением этого обряда возрождается жанр традиционных плачей.

К новым явлениям относится и организовано-концертное пение (художественная самодельность) — результат культурной революции на селе. Однако этот вид пения в сравнении с традиционным стихийным выступает «как форма более частного характера. Оно отражает, главным образом, одну праздничную сторону народного быта и охватывает собой песни в основном современные и певцов, как правило, молодого возраста» (стр. 17).

В целом же в современном фольклоре автор справедливо отмечает, с одной стороны, тенденцию к «раскрепощению» условно приуроченных песен и превращению их в песни, исполняемые в любое время, с другой, — тенденцию к приурочиванию необрядовых песен к определенным событиям, или календарным датам, иными словами «межжанровую диффузию».

Удачно используя функциональный принцип при анализе песен календарно-обрядового цикла, автор недостаточно последовательно применяет его к песням других жанров.

Изучению музыкального стиля полесских песен посвящена третья глава работы. Здесь материал освещается как бы изнутри, в новом ракурсе, отличаясь скрупулезным анализом композиционных особенностей словесной и музыкальной стороны полесской песни.

Правильно, на наш взгляд, дифференцированный подход автора к народному одностопному и многоголосному пению. Каждый из этих видов в восточнославянском фольклоре представляет самостоятельное художественно-композиционное явление, особый стиль исполнения. 3. Можейко обращает внимание на интересный процесс «народных аранжировок» одностопных песен в многоголосные и наоборот.

Анализ полесского песенного фольклора целиком подтверждает предположения известных славистов К. Мошинского и Ф. Колессы о его большой познавательной ценности для исследования проблемы взаимосвязей славян. В этом плане интересны не только древние пласты полесской песни, но и сравнительно поздние. Анализируемые автором песни, такие, как «А хто ў прымах не бувае», «Ой калі ж той вечар», «Ой ги, мамко, вішня», «Забялели снежки», «Ды зажурылася калінонька», во многих вариантах записанные на севере и юге Украины, в бывших Черниговской, Волынской, Бессарабской, Херсонской и Таврической губерниях, были неотъемлемой частью репертуара украинских сельских рабочих-батраков. Общность тем в новых слоях белорусского и украинского фольклора не случайна, если учесть, что по местам, где записывались песни, проходил один из основных путей движения бедноты на заработки в период развития капитализма в России. Жаль, что в приложении автор приводит нотную запись мелодий только первых куплетов текста.

Указывая на близость стиля белорусского многоголосия к русскому и украинскому, автор совершенно правильно предполагает, что «гораздо плодотворнее было бы, очевидно, направить внимание на изучение многоголосия с подводкой в реальных границах его распространения, т. е. независимо от территориальной принадлежности районов с подобным типом многоголосия...» (стр. 153), добавив от себя — «зонально», поскольку песенное творчество быстро переходит этнические границы. В том же плане, думается, следовало бы рассматривать и отдельные исполнительские манеры Полесья. Например, так называемое «гуканье» или подчеркнуто длинное протягивание нот в кадансах, которые автор, вслед за З. Эвальд, считает типично белорусским явлением, широко распространены и в северных районах Украины, например, в свадебных песнях Черниговщины, и в русских селах юго-западных районов Брянщины.

Интересна интонационная близость белорусских живных песен и украинских дум,

Однако вряд ли это сходство следует увязывать только с семантикой плача. Его генезис значительно сложнее.

При музыкальном анализе песен, особенно обрядовых, автор довольно последовательно придерживается концепции мелодических формул. Этот критерий, постулируемый некоторыми исследователями как «универсальный» для народной песни, оправдывает себя только по отношению к определенному стилевому пласту фольклора, охватываемому преимущественно раннеобрядовой и эпическую песенность, являясь отражением определенной стадии его развития. В процессе же эволюции мелодии являются самые разнообразные формы композиций, даже в пределах той же обрядовой песенности. Поэтому трудно согласиться с категорическим выводом автора о том, что любое качественное изменение неизменной формулы-символа влечет за собой утрату ее восприятия как традиционного символа и превращает ее в обычный напев лирического характера (стр. 109). Это означало бы признание абсолютной неизменности мелодий обрядового цикла, что противоречит логике развития словесно-музыкальных жанров, а также идет вразрез с наблюдениями самого автора о переосмыслении и эволюции обрядовых форм, изложенными в первых главах работы.

Изучение песни сквозь призму ее бытования привело автора к интересным выводам о связях музыкального содержания и формы песни с ее функциональным назначением, характером исполнения (индивидуальным или групповым пением) и интерпретации (унисонно-гетерофонным, подголосочным пением и т. д.).

Детальное описание народно-музыкального быта села Тонез, в котором отразилась песенная культура белорусского Полесья — неоспоримо ценный вклад в белорусскую фольклористику. Анализ «снятого» песенного пласта определенной территории в социологическом разрезе представляет важное звено в современных этномузыкологических исследованиях и дает ценный конкретный материал для сравнительных выводов об общих тенденциях развития фольклора.

С. И. Грица

С. С. Лисициан. Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. II. Ереван, 1972, 502 стр., CXIII табл. илл.

Србуи Степановна Лисициан, которой недавно исполнилось 80 лет, — широко известный как в нашей стране, так и за рубежом этнограф. В сферу ее научных интересов входят народная хореография и театральные представления. За 60 лет неутомимой творческой и научной деятельности она многое сделала для изучения и пропаганды армянского народного танца и театра. Танцевальный и театальный фольклор Србуи Степановны начала собирать с 1923 г. Его записано более 1500 сольных, дуэтных и коллективных плясок армян, 50 курдских плясок; зафиксировано много текстов танцевальных песен на армянском, курдском и турецком языках. Выявлено множество театральных представлений, в том числе связанных с эпосом «Давид Сасунский», собрано более 1650 мелодий.

С. С. Лисициан принадлежит первое в советской литературе систематическое изложение методики собирания и записи театрального фольклора («Запись движения (кинетогрфия)», М.—Л., 1940). На основе разработанной ею методики написано многотомное исследование «Старинные пляски и театральные представления армянского народа». Выход в свет рецензируемого второго тома этого труда — крупное событие в нашей науке, это особенно важно для этнографов, хореографов и искусствоведов.

Изучение народной хореографии как одного из разделов этнографии развивается, к сожалению, пока еще медленно как у нас, так и за рубежом. Исследования по танцевальному фольклору народов СССР все еще появляются эпизодически. Это в известной мере объясняется тем, что танец как художественное произведение представляет собою один из видов синкретического народного искусства; в нем органически сливаются поэзия, хореография и музыка. Записать его трудно, поскольку записывающий должен совмещать в одном лице филолога, хореографа и музыковеда-фольклориста. Пожалуй, ни одна область этнографической науки не порождала столько споров, как изучение народного хореографического искусства. Это объясняется тем, что пока отсутствует точная запись танцев, и потому нет возможности проследить пути их развития и правильно оценить историческое место танца в жизни и культуре народа. Широкая дискуссия о народной хореографии велась на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук в 1964 г. в Москве¹. После конгресса работы в области изучения танца получили более широкий размах. Однако распространенный среди хореографов и этнографов описательный метод фиксирования народных танцев очень неточен.

В чем отличие труда С. С. Лисициан от многих других работ по народному танцу? Ее исследование отличается широтой и глубиной охвата темы. Собранные ею материалы оригинальны и уникальны, ибо точно записаны движения и мизансцены, мелодии и тексты в естественных условиях бытования танца.

С. С. Лисициан создала метод графической записи движения и внесла таким образом элементы точных наук в изучение народного хореографического искусства.

¹ «Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук», т. VI, М., 1969, стр. 7—141.

Работа С. С. Лисициан показывает ошибочность представлений ряда зарубежных ученых, считающих, что этнография должна ограничиться изучением отставших в своем развитии народов. В решаемом труде показано, что народное художественное творчество одного из старейших и высокоразвитых народов мира сохраняет этническую специфику на протяжении всей его истории.

Во введении автор развивает изложенные в I томе основные методологические принципы предпринятого многопланового исследования. При этом танец рассматривается как синтез, состоящий из следующих основных компонентов: двигательного текста (партитуры движения), музыкального текста (инструментального, вокального, ритмо-шумового сопровождения), словесного текста (исполняемой песни) и изобразительного текста. Вспомогательные компоненты — это сведения исторические, географические, этнографические, фольклорные, лингвистические, в особенности термины — танцевальные, театральные и др.

«Каждый народ в ходе своей истории с незапамятных времен вырабатывал свой основной двигательный фонд как материал своего плясового творчества» (стр. 3), — пишет автор. Дожившие до нашего времени плясовые двигательные комплексы армянского народа — па ног, движения рук, торса, головы, виды построений и перестроений танцующих, виды сцепления их рук в коллективных плясках существуют уже не только многие века, но и тысячелетия.

С. С. Лисициан рассматривает плясовое творчество армянского народа в связи с его этногенезом, выдвигая важное теоретическое положение о длительной консервации племенных культовых традиций в ходе этногенеза.

Народ искони вкладывал определенное конкретное содержание в каждую плясовую фигуру, в каждое па и движение. В процессе исторического развития на смену одним комплексам танцевальных движений приходили другие, а семантика старых постепенно забывалась.

Автор считает, что для того чтобы выяснить содержание танца, важно на основании конкретного материала установить, как отражается тот или иной вид построения и перестроения в мировоззрении народа. Эти вопросы рассматриваются уже во введении. Здесь же показана функция вожака, его помощника, а также пляшущего в конце построения. Отмечено значение импровизационного начала в танцах, приводятся также чертежи и описание помещений, в которых собирались для плясок.

Особое внимание уделяется существовавшим в прошлом в различных районах Западной и Восточной Армении половозрастным сообществам, (в том числе Союзам холостой молодежи и Девичьим сообществам) и их роли в сохранении и развитии произведений народного творчества.

Исследуя богатейший танцевальный фольклор армянского народа, автор не только намечает основные этапы его развития, но и выдвигает тщательно продуманную систему классификации изучаемого материала по содержанию и форме, взяв за основу усложняющиеся плясовые фигуры.

Большая часть второго тома состоит из пяти разделов, в которых по формальному признаку (количеству шагов в плясовой фигуре, направлению движения и т. п.) характеризуются основные элементы армянского народного танца.

Вне всякого сомнения наиболее важным в этом труде является именно открытие законов армянского народного танца, выявление армянской национальной формы плясовых движений. По своей значимости это открытие в истории армянской культуры стоит в одном ряду с открытием армянского национального мелоса, заслуга которого принадлежит целиком великому Комитасу.

Большой интерес представляют наблюдения автора относительно роли заимствования и взаимовлияния в танцевальном творчестве армянского народа, на протяжении веков жившего бок о бок с турками, курдами, грузинами, азербайджанцами. Это особенно важно для выяснения того, в какой мере сохраняется «этнографическое ядро» культуры народа в условиях растущего обмена культурными ценностями.

Если этнические свойства народа выявляются в культуре в широком смысле слова, то народное хореографическое искусство армянского народа, как показано в труде С. С. Лисициан, целиком и полностью может быть отнесено к «этнографическому ядру» культуры, куда, как принято считать, входят «те ее компоненты, для которых характерны традиционность, повседневность и массовость, т. е. элементы, составляющие так называемую народную культуру»². С. С. Лисициан прекрасно доказала, что этническая специфика танцевальной культуры не надуманная категория. Отражая реальные условия жизни народа, его идеалы, обычаи и представления, она органически связана с культурными традициями в целом.

При характеристике плясовых фигур большое внимание уделено анализу их ритма. Метроритмические взаимосвязи музыки и движения, конечно, очевидны. Однако установление подобной взаимосвязи требует наряду с нотописьными наличием совершенно независимой от фиксации музыки самостоятельной письменности для фиксации движений. Эта задача получила в труде С. С. Лисициан достойное решение благодаря

² См.: Ю. В. Бромлей. К вопросу о соотношении этнографии и истории культуры, «XIII Международный конгресс по истории науки. Секция 10. История наук о человеке (антропология, психология, социология, этнография)», М., 1971, стр. 7.

применению созданной ею системы записи. Ее кинетография точно передает все условия движения со всеми подробностями и нюансами.

Несомненного внимания заслуживает установленная автором органическая связь композиции плясовых фигур с изобразительным искусством. Так, например, переступания и прыжки в армянских танцах, посвященных культу плодородия, образуют в плане орнамент, напоминающий цветок. Движение вправо в таком танце выражает благополучие, урожай; движение влево при тех же шагах — засуху, гибель урожая. Орнамент плясовых фигур, посвященных скотоводческому культу, как бы очерчивает рога. Орнамент плясовой фигуры канатного плясуна очерчивает абрис армянской церкви, в ограде которой он обычно плясал. Вместе с тем не исключено, что многие орнаменты на зданиях, на различных предметах материальной культуры, на одежде в свою очередь являлись своеобразными записями плясовых фигур.

Всю работу С. С. Лисициан пронизывает принцип этнографизма и историзма. Выявляя национальные закономерности развития и взаимосвязи формы танцевальных движений с их содержанием, она дает материалистическое объяснение ряду культовых явлений, суевериям, верованиям и обрядам армян, с которыми органически были связаны многие магические акты и старинные плясовые театрализованные представления.

Понять содержание танцевальных движений автору помогает анализ танцевальных, театральных, музыкальных, этнографических, бытовых и иных терминов, выявление их первичного содержания. Такого рода лингвистические «раскопки» являются поистине неоценимым вкладом в армянское языковедение. Многие из этих терминов не вошли ни в один словарь армянского языка. Раскрытие их значения уже сейчас позволило дать более содержательное толкование ряда ранних текстов армянской историографии, например, описания похорон царя Арташеса II, оплакивания Гнэла, сказания о Торкё Ангэзэ и др.

Написанная хорошим литературным языком, прекрасно оформленная внешне, книга снабжена обширным иллюстративным материалом, в том числе цветным, значение которого трудно переоценить. На многих иллюстрациях показаны народные старинные костюмы (они взяты из средневековых армянских рукописей). К монографии даны три приложения: 1) разработанная автором транскрипция звуков армянских слов русскими буквами; 2) сведения об информаторах; 3) нотные записи мелодий плясок и песенплясок и тексты песен в собственном переводе автора на русский язык.

Труд С. С. Лисициан не имеет себе равных. Он представляет большой интерес не только для исследователей-этнографов, хореографов, театроведов, искусствоведов, музыковедов, фольклористов, но и для лингвистов, историков, особенно историков религии. Книга имеет большое практическое значение. Материалы книги могут быть широко использованы как балетмейстерами и исполнителями-профессионалами, так и участниками многочисленных народных хореографических коллективов. Невозможно серьезно изучать танцевальное творчество народов СССР и тем более дать ему правильную сценическую обработку в наших операх, балетах или на эстраде, если все особенности национального стиля движения, все па и фигуры народных танцев или все элементы пантомимы не будут точно записаны и изданы, как в труде С. С. Лисициан.

Широкое применение разработанной С. С. Лисициан системы записи движения несомненно даст возможность в ближайшем будущем зафиксировать любой танец народов СССР, получить достаточный сопоставимый материал и приступить к сравнительному изучению и составлению атласа народных танцев. Это тем более важно, что собираемый материал по традиционной танцевальной культуре с каждым днем уходит, порой безвозвратно, из жизни народа. В полевом сезоне 1973 г. эта методика была применена к описанию танцев народов крайнего Северо-Востока Сибири. Дальнейшее развертывание сравнительно-типологических исследований в области народных танцев, музыки и театра даст возможность соотнести танец с ареалами распространения определенных комплексов материальной и духовной культуры, лингвистическими ареалами и широко использовать его для разработки актуальных проблем этногенеза, этнической и культурной истории народов нашей страны.

М. Я. Жорницкая

И. И. Соктоева, Р. Д. Бадмаева. Бурятский художественный металл. Улан-Удэ, 1971, 82 стр., 69 илл.

Народное декоративно-прикладное искусство хранит в себе огромный, веками накопленный творческий опыт человечества. Оно является основой, без которой невозможно существование и развитие современного декоративного искусства.

Альбом «Бурятский художественный металл» впервые широко знакомит читателя с одним из видов бурятского народного искусства. Высокое художественное достоинство представленных на фотографиях произведений бурятских мастеров — декоративность, пластичная выразительность форм — делают это издание интересным и для этнографов, и для историков искусства, и для широкого круга художников.

Композиционно рецензируемая работа состоит из трех частей: вступительной статьи, иллюстраций и каталога.

В альбоме представлены различные группы художественных изделий из металла. Иллюстративный материал относится к XVIII—XX вв., что дает возможность показать бурятский художественный металл в развитии и помогает раскрыть органическую преемственность традиционных форм в творчестве современных мастеров.

Открывается альбом произведениями мастеров XVIII—XIX вв., считающимися не только самыми древними, но и наиболее точно отражающими специфику традиционной культуры бурят. Это детали конской упряжи и колчаны, украшенные орнаментированными металлическими пластинами, т. е. предметы, характерные для культуры кочевых скотоводческих народов.

Далее мы видим украшенные серебряной чеканкой ножи в ножнах, огнива, трубки, серьги, браслеты, детали головных уборов, чашки, шкатулки, предметы ламаистского культа, т. е. вещи, непосредственно связанные с народным бытом. Все они дают представление о пластических формах и сюжетах орнаментальных мотивов художественного металла бурят.

К сожалению, плохое качество некоторых иллюстраций лишает читателя возможности оценить в полной мере эти произведения, проследить сюжеты орнамента, технику исполнения.

В каталоге, следующем за иллюстрациями, авторы сообщают сведения о материале, технике исполнения, размерах представленных вещей и, что особенно важно, приводят их местные названия. Однако в каталоге имеется ряд ошибок и недостатков, снижающих его научное значение. Наиболее существенная ошибка — неправильное определение техники обработки металла мастеров Иркутской области XIX в. Так, авторы ошибочно называют гравировкой технику насечки (№ 2—6, 9), ничего общего не имеющую с гравировкой, которая дает врезанный, углубленный рисунок¹.

Вызывает сожаление отсутствие у большинства вещей (даже выполненных известными мастерами) хотя бы приблизительной датировки.

Непонятен буквенный индекс ДП с цифрами, поставленный почти в каждом номере каталога. Возможно, это номера коллекций, но тогда необходимо было пояснить это в сноске. Следовало бы также указать, в каких музеях или частных собраниях находятся произведения, представленные в альбоме.

Вступительная статья лишена той четкости композиционного построения, которое свойственно основной иллюстративной части альбома. Причина этого — отсутствие единого принципа в критической оценке материала.

Кроме того, в статье не раскрыто художественное значение материала, не определено место цикла произведений в общем ряду бурятского искусства. Описывая одну группу вещей за другой в порядке расположения их в альбоме, авторы не раскрывают ни принципов композиционного решения, ни характера орнамента, т. е. тех элементов, которые составляют основу бурятского художественного металла. Поэтому ценные сведения и наблюдения авторов о роли кузнечного ремесла, об употреблении старинных предметов в свадебных обрядах позднего времени, символике мотивов животного мира в чеканке XIX—XX вв., взаимосвязи изделий прикладного искусства и их характера со спецификой быта остаются лишь удачными фрагментами.

Интересно было бы дать сравнительный анализ произведений искусства западных и восточных бурят, так как иллюстративный материал альбома убедительно показывает, что искусство этих двух групп различается как техникой, так и художественными принципами.

Некоторые отдельные положения авторов вызывают возражения. Несколько необоснованно звучит утверждение, что «в своих основных чертах искусство Бурятии сложилось в XIV—XVII вв.». Следовало бы привести в статье хотя бы краткое доказательство этого положения. Лишен убедительности тезис о том, что подвески шаманского костюма послужили основой поздних женских украшений. Такой вывод требует серьезных доказательств, тем более, что атрибуты шаманского костюма полностью отсутствуют в альбоме.

И все же, несмотря на недостатки вступительной статьи и каталога, приятно отметить выход в свет этого издания, которое впервые знакомит нас с декоративно-прикладным искусством бурят, расширяя наше представление о творческой мысли и фантазии этого народа.

Л. Р. Павлинская

¹ Подробно о технике насечки см.: И. Г. Георги, Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, СПб., 1799, стр. 29.

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ ЕВРОПЫ

С. Димитров, К. Манчев. История на балканските народи. XV—XIX век. София, 1971, 422 стр.

Балканский полуостров в природном отношении представляет единый регион. Бесспорно и бытовое и культурное единство населяющих его народов, сложившееся на ранних этапах этнической истории, когда большая часть Балканского полуострова была заселена родственными между собой иллиро-фракийскими племенами, с которыми активно взаимодействовали древнегреческие, романские и славянские этнические элементы. Разнообразные связи балканских народов друг с другом на протяжении средних веков и нового времени, общность исторических судеб — все это способствовало тому, что к моменту образования самостоятельных национальных государств и оформления национальных культур у жителей Балканского полуострова оказалось много общего в культурных традициях и образе жизни.

Для балканской этнографии в этой связи представляет большой интерес книга двух болгарских ученых, С. Димитрова и К. Манчева «История балканских народов». Авторы поставили перед собой задачу «дать единое систематизированное изложение основных процессов и фактов новой истории балканских народов» (стр. 6). С этой задачей болгарские историки успешно справились: перед читателем во всем многообразии и сложном переплетении проходят события жизни балканских народов на протяжении четырех веков. Только одно обстоятельство вызывает некоторую неудовлетворенность: адресуя свою книгу главным образом болгарскому читателю, и в первую очередь студенчеству, т. е. тем, кто черпает сведения по болгарской истории из других, более специальных исследований, авторы отмечают лишь основные моменты развития болгарского народа (стр. 6). У иностранного же читателя диспропорция в объеме материалов, касающихся болгар, с одной стороны, и остальных балканских народов — с другой (хотя и оправданная задачами книги), вызывает ощущение неполноты картины.

Хронологические рамки исследования — от XV до последней четверти XIX в., т. е. от турецкого завоевания до периода буржуазно-национальных революций и создания самостоятельных национальных государств. Для этнографического изучения Балкан это, пожалуй, самый интересный период, когда сформировались многие традиции, существующие в наше время.

В первых главах книги (стр. 13—33) дана общая характеристика позднего феодализма у народов Балканского полуострова, отмечены различные формы феодальной зависимости крестьянства. Авторы бесспорно правы, когда главным фактором, способствовавшим турецкому завоеванию Балкан, считают политическую разобщенность средневековых балканских государств, борьбу между отдельными феодалами. Им противостояла Османская империя — «...единое централизованное государство, цельная экономическая и политическая организация. Завоеванные территории приносили неисчислимые богатства османскому феодальному классу, что стимулировало новые завоевания» (стр. 31).

Турецкое завоевание внесло коренные изменения в развитие балканских народов буквально во всех аспектах жизни — экономическом, политическом, культурном. Кроме того, авторы пишут об изменении демографической ситуации на Балканах: колонизации славянских земель тюркско-огузским и татарским этническими элементами (в северо-восточной Болгарии, Добрудже) и исламизации местного населения (прежде всего это касается Боснии и Герцеговины). Однако мусульмане всегда составляли меньшинство: в начале XVI в. тюркский этнический элемент был равен 14—15% всего населения Балканского полуострова; в середине XVI в. в этом регионе насчитывалось 805 тыс. домохозяйств немусульман и всего 108 тыс. мусульманских домохозяйств (стр. 73—74). Даже в районах массовой исламизации она не приводила к ассимиляции исконных обитателей этих мест, не затрагивала язык и не нарушала связей с соседними группами населения (стр. 75).

Авторы, к сожалению, не задаются целью ответить на вопрос, почему массовой исламизации подверглись лишь некоторые области Балканского полуострова. Они справедливо указывают несколько причин исламизации. Безусловно, правильно подчеркнуто экономическое давление как главный фактор исламизации. К нему добавлялись также такие, как отправка детей христиан в янычарский корпус, помещение женщин и мальчиков в гаремы (стр. 75). Но ведь эти факторы действовали повсеместно. Не помогает осветить вопрос также ссылка на тюркскую колонизацию — в Боснии и Албании ее не было. Не очень убедительно обращение к фактам албанской истории. В Албании после смерти Скандербега, руководившего союзом албанских феодалов, оказавшим ожесточенное сопротивление турецким завоевателям, и покорения турками албанских земель часть феодалов, продолжавших сопротивление, была физически истреблена, другие эмигрировали в Италию, куда направилось множество беженцев всех сословий (стр. 74). Оставшиеся в Османской империи пытались приспособиться к новым порядкам, принимали ислам ради сохранения или приобретения земель, имущества, общественного положения (так было и в Боснии). Но надо помнить, что наибольшая исла-

мизация населения происходила в XVI—XVII вв., во времена, достаточно отдаленные от эпохи Скандербег. Конечно, нельзя при этом забывать и о таких фактах, справедливо отмеченных в рецензируемой книге, как переход в ислам богомилов, в значительном числе живших в Боснии (стр. 270), выселение мусульман из Сербии в 60-х годах XIX в. в связи с сербско-турецким конфликтом (стр. 371).

Все перечисленные причины исламизации, даже взятые вместе, не дают исчерпывающего объяснения массовой исламизации отдельных областей Балканского полуострова. По всей вероятности, объяснение этого следует искать в первую очередь в неравномерности политического и этнического развития балканских народов, в разной степени общественной консолидации и уровня национального сознания.

Феодалы, особенно крупные, а также торговцы, чиновники и другие имущие лица из среды покоренных народов по существу вошли в привилегированные слои Османской империи. В противоположность им народные массы не мирились с положением неполноправной категории подданных (райи). Их протест принимал разнообразные формы и по сути дела не затихал никогда. Эта мысль проходит красной нитью через все повествование. Более того, специальные главы посвящены освободительной борьбе: «Освободительные и антифеодалные движения покоренных балканских народов в XV—XVII вв.» (стр. 94—109), «Сербское восстание и развитие сербского государства в первой половине XIX в.» (стр. 208—232), «Греческое восстание и освобождение Греции» (стр. 233—258), «Черногория в борьбе за независимость» (стр. 259—269), «Национально-освободительное движение балканских народов в 50—60-е гг. XIX в.» (стр. 336—385).

Очень правильно поступают болгарские ученые, когда не отрывают событий на Балканах от исторического развития самого турецкого народа, показывают, как повстанческое движение райи совпадало с антифеодалными движениями турецких трудящихся масс (стр. 99). Стихийное сопротивление усиливалось в те годы, когда многочисленные войны Османской империи шли с переменным успехом (стр. 94). Тогда активизировались гайдуки в Болгарии, ускоки в Сербии, клефты в Греции (цуби в Албании.— Ю. И.). В связи с характеристикой освободительного движения авторы подчеркивают, что те небольшие области, которые добивались автономии и становились фактически почти независимыми от Порты, это по преимуществу замкнутые горные районы, населенные свободными общинниками. Такими были область Мани, расположенная в южной части хребта Тайгет на Пелопоннесе, Химара на юге Адриатического побережья, высокогорный район Северной Албании (стр. 94—95).

Непрерывающаяся освободительная борьба балканских народов против турецкого засилья смыкалась с антифеодалным движением трудящихся масс. На ее подъеме и спады нередко оказывало воздействие вмешательство европейских держав и многочисленные войны на Балканском полуострове, в результате которых менялся политический статус отдельных областей. В рецензируемой книге это положение прекрасно показано на примере войн конца XVII — начала XVIII в. (стр. 96—108). В этот период греческий народ уповал на помощь Венеции, которая вела войну против Турции. На Пелопоннесе, захваченный венецианцами, переселялись тысячи греков (за 20 лет население увеличилось на 200 тыс. чел.). Но Республика св. Марка, оказывавшая грубый нажим на греков, стремившаяся склонить их к католичеству, разочаровала греческий народ. Во время войны 1715 г. греки не оказали сопротивления туркам, и Пелопоннес снова отошел к Османской империи.

Второй пример этого рода — влияние Великой Французской революции и наполеоновских войн на политическое и идеологическое развитие балканских народов (стр. 174—190). Они познакомились с буржуазным правопорядком, новыми для них демократическими идеями, греческая буржуазия была вовлечена в средиземноморскую торговлю и этим укрепила свои позиции. Возникли надежды на скорое падение Османской империи. Все это дало новый толчок национальному движению.

Но, как известно, Османская империя просуществовала еще 100 лет, пройдя мучительный путь внутренних распрей, дворцовых переворотов, административных, военных и финансовых реформ, направленных на приспособление экономики и политики к обстановке в Европе. В течение XIX в. на развалинах Османской империи создавались самостоятельные национальные государства — Греция, Сербия, Черногория, Болгария. С. Димитров и К. Манчев удачно рисуют историю этих государств, возникавших в ходе национально-освободительной борьбы с турецким государством, а также с Австрией и позже Австро-Венгерской империей (стр. 233—269, 336—385). Они подчеркивают трудности во взаимоотношениях молодых балканских государств, возникавшие вследствие национализма и шовинизма правящих кругов. Не оставлено без внимания и энергичное вмешательство в балканские дела великих держав, руководствовавшихся эгоистическими стремлениями. В этих условиях оказался выскочкой авторитет России, которая в своей балканской политике стремилась к аннексии, а к укреплению престижа среди балканских народов, упрочению своей роли «покровительницы» христиан. С этой целью Россия поддерживала национальные государства. Объективно такая политика совпадала со стремлениями самих народов, что и объясняет их прорусскую ориентацию (стр. 393—394).

Особый интерес для этнографии балканских народов имеет глава «Возрождение балканских народов» (стр. 127—154). Авторы указывают на распыленность самого термина «Возрождение», на различный смысл, вкладываемый в это понятие представите-

лями разных школ. Болгарские ученые предлагают понимать этот термин как «совокупность экономических, социальных, политических и культурных процессов, составляющих содержание переходного периода от феодализма к капитализму» (стр. 127). Дать общую характеристику этой эпохи на Балканах очень трудно из-за неравномерности названных процессов в различных районах полуострова, воздействия чужеземного господства и ряда других факторов.

Авторы предлагают следующие хронологические границы эпохи балканского возрождения, хотя и оговариваются, что единые границы для всего региона провести невозможно в силу асинхронного развития его отдельных областей. Началом эпохи предлагают считать середину XVIII в., когда Греция, Словения, Хорватия и румынские княжества завязали торговые связи с Западной Европой, испытали влияние западного просветительства, оживились взаимоотношения между балканскими народами. Между тем в недрах господствующей турецкой нации капиталистические отношения и буржуазная идеология начали формироваться только к середине XIX в. С еще большей степенью условности можно определить конец эпохи балканского возрождения, который приходится на время возникновения национальных государств и утверждения в них капиталистического строя. Для Греции и Сербии таким периодом были 30-е годы XIX в., а для Албании — первые десятилетия XX в. Обобщая события балканской истории, авторы рецензируемого труда предлагают принять в качестве исковой границы русско-турецкую войну 1877—1878 годов и Берлинский конгресс (стр. 128—129). Можно спорить с отдельными конкретными соображениями и формулировками авторов, но сама попытка дать обобщенную характеристику периода формирования капитализма на Балканах в целом заслуживает внимания.

Очень интересна и плодотворна для дальнейших научных исследований мысль о «торговой основе» (кавычки авторов книги) балканского возрождения. И действительно, в XVIII в. было очень мало предприятий капиталистического типа, и развитие товарно-денежных отношений, формирование буржуазной идеологии, светской культуры, рост городов и т. д. — все это зависело не от уровня промышленного производства, а главным образом от развития торговли (стр. 131—138).

Рецензируемая работа заканчивается главой «Балканские народы во время Восточного кризиса 1875—1879 годов» (стр. 386—413). За этим периодом, по мнению авторов, начинается принципиально новый этап в истории Балкан, так как в результате развития империализма в Европе «почти все балканское государства попали в прямую финансовую зависимость от империалистических держав» (стр. 8).

Ю. В. Иванова

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ АЗИИ

Proto-Indica: 1972, ч. I и II. М., 1972, 378 стр.

Недавно вышедший новый сборник по проблемам протоиндийской письменности является четвертой публикацией советских исследователей¹, не считая статей, помещенных в индийском журнале «Journal of the Tamil Studies» (Мадрас). «Proto-indica: 1972», несомненно, самая обширная и значительная из упомянутых работ, свидетельствующая о том, что советские ученые поднялись на новую ступень в изучении древних письмен долины Инда. Сборник содержит десять статей, 22 листа таблиц с иллюстративным материалом, библиографические списки.

Удачно открывает сборник статья Н. В. Гурова «Изучение протоиндийских текстов». В ней рассматривается история изучения протоиндийских надписей с того времени, как они были впервые открыты. Названная кратким обзором, статья эта фактически содержит очень внимательный анализ работы различных исследователей, в разное время обращавшихся к расшифровке протоиндийской письменности; в ней учтены все основные труды в этой области, охарактеризованы различные методы в подходе к проблеме. Содержательной критике подвергнуты работы представителей так называемой «тантристской» школы; убедительно показано методическое несовершенство любых предвзятых, априорных решений о происхождении языка и культуры протоиндийского периода.

Вторая работа Н. В. Гурова, «Именное склонение в дравидийских языках и микропарадигма протоиндийских текстов (опыт сопоставления)», включает в себя, по сути

¹ См.: «Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов», М., 1965; «Proto-indica: 1968. Brief report on the investigation of the Proto-Indian texts»; М., 1968; «Proto-indica: 1970», М., 1970. См. также рецензии: Н. Кнѣзкова, One more step towards the deciphering of the Proto-Indian script, «New Orient», 1966, № 5; Н. В. Гуров, Т. Е. Катенина, Новый этап в изучении протоиндийских надписей, «Сов. этнография», 1967, № 2; С. Г. Рудин, В. Г. Эрман, «Proto-indica: 1968, «Сов. этнография», 1970, № 1.

дела, результаты структурного исследования двух различных материальных объектов — так называемых основных блоков протоиндийских надписей и форм склонения в языках дравидской семьи; завершается она, однако, третьим исследованием (раздел 5), вскрывающим вероятную связь, существующую между результатами, полученными в ходе двух предыдущих.

Важность предпринятых Н. В. Гуровым шагов в направлении дальнейшей расшифровки структуры хараппских текстов совершенно очевидна. Вскрытые в статье особенности структуры основных блоков хараппских памятников, явились поводом для тщательного сопоставительного изучения типов именного склонения в 18 дравидских языках, для которых имеются грамматические описания: тамильском, малаялам, ката, тогда, каннада, телугу, тулу, колами, найки, парджи, гадба-оллари, гонди, коя, куи, куви, курукх, малто и брахуи. Там, где это было возможным, привлекались также данные языков кайкади и корава (ерукала). Подобное исследование проведено впервые в дравидском языкознании.

Изложенная в статье гипотеза Н. В. Гурова о протодравидских и протоиндийских именных классах должна еще пройти проверку в ходе дальнейших исследований, особенно в области изучения протоиндийских текстов. Однако независимо от судьбы этой гипотезы достижения автора как в изучении структуры протоиндийских текстов и значения и функций отдельных знаков, так и в сопоставительном изучении морфологии дравидских языков, являются значительным вкладом в обе эти области.

Рассмотрению протоиндийских изображений и их трактовке посвящены в сборнике работы Ю. В. Кнорозова «Формальное описание протоиндийских изображений» и Б. Я. Волчок «Протоиндийские божества» и «Протоиндийские параллели к мифу о Сканде».

Статья Ю. В. Кнорозова представляет собой результат впервые проделанного кропотливого труда по сведению воедино, классификации и детальному рассмотрению всего разрозненного, рассредоточенного по отдельным публикациям изобразительного материала протоиндийских памятников. В результате формального анализа, внутренних сопоставлений (при описании изображений обязательно учитывались также назначение предмета и характер сопутствующей надписи) были впервые замечены многие детали изображений и на их основании впервые опознаны, тщательно описаны и классифицированы многие персонажи, предметы и различные сцены. После того как были выявлены характерные стилистические особенности различных типов изображений (например, особый наклон и контур головы у определенных животных, форма копыт, манера изображать очертания тела, линию хвоста и др.), стала очевидной ошибочность ряда прежних толкований отдельных персонажей и сцен, сделанных, как правило, на основе случайных ассоциаций и в отношении одиночных объектов, вне полного протоиндийского «контекста». Не подтвердилось широко распространенное толкование персонажа с двумя тиграми, сопоставлявшегося с шумерским Гильгамешем. Сцены с быком и пятью женскими персонажами, а также тигра с женщиной, трактовавшиеся как убийство людей, представляют на самом деле эротические сцены.

Большой интерес представляет толкование стилизованного дерева ашваттхи (стр. 179—183) в качестве «мирового дерева», а сцены, где оно встречается, как изображения вселенной в пространстве и времени. Это убедительно подкрепляется выводами автора об астрономических представлениях создателей протоиндийской цивилизации. Подробно описано изображение «бога на троне» (стр. 203—208), при этом, в частности, впервые обнаружено, что четыре зверя по обе стороны головы бога символизируют страны света, а сам бог с буйволиными рогами (относительно него также укоренился ошибочный взгляд, как на Шиву — Пашупати) является владыкой вселенной, верховным богом протоиндийцев и связан с планетой Юпитер.

Интересны наблюдения автора, связанные с символическими обозначениями различных календарных подразделений (годовые кольца на рогах животных, штрихи в их «гривах»; символ шести сезонов года — шестилучевая фигура с головами животных и др.). Важным открытием является разгадка символики знаменитых (в основном своей непонятностью) «штанدارтов»: scrupulous сопоставление всех вариантов этого символа на различных объектах позволило автору установить, что каждый конкретный «штандарт» представляет собой комбинацию двух символов (выявлено 5 «наверший» и 12 «баз»), и сделать вывод, что протоиндийцы пользовались в летоисчислении 60-летним циклом из пяти 12-летних, каждое из которых обозначалось одним из пяти «наверший», а каждый год 12-летнего цикла — одной из 12 «баз». Таким образом, определенный «штандарт» символизирует конкретный год 60-летнего цикла. Эта локальная система является оригинальным явлением индийской культуры, не имеющим ничего подобного по простоте и изяществу решения ни в каких других древних культурах (Египта или Двуречья). Неизвестный изобретатель обошелся всего 11 символами (5 «наверший» и фактически 6 «баз», так как другие 6 образуются добавлением одного дополнительного штриха), к тому же существовавшим ранее. Уже известно, что 6 «базовых» символов употреблялись для обозначения времен года, значение 5 «наверший» пока не выяснено окончательно.

Большую ценность представляет и ряд других общих и частных наблюдений, изложенных в статье. Фактически здесь обозначены основные представления протоиндийцев о мироздании, их религиозные и мифологические представления. Такая эффективность формального анализа изображений базируется как на строгости статистической

обработки материала, так, несомненно, и на глубокой эрудиции автора, его богатом опыте в изучении древних культур. При этом замечательна большая осторожность в изложении выводов, строго помечены все неясные и сомнительные случаи и т. п. Можно только пожелать, чтобы иногда была дана более подробная аргументация, некоторая «популяризация» фактов, особенно если учесть, что весь этот материал представляет большой интерес не только для узких специалистов, но и для широкого круга исследователей древних культур, народных верований, фольклора и др.

Результаты «формального описания» уже тем, что впервые дают полную сводку самого объекта исследования, не считая ценных авторских наблюдений, предоставляют широкий ассоциативный простор, большие возможности для дальнейшего толкования протоиндийских изображений, для различных сопоставлений.

В статьях Б. Я. Волчок сделаны обобщения по ряду явлений, касающихся религиозно-мифологических воззрений и ритуальных комплексов в протоиндийской культуре, а также проведено сопоставление их с фактами более поздних индийских культур. Наиболее широко трактуются следующие изображения: «мировое дерево» — ашваттха; летящая птица, символизирующая движение звездного неба; «верховный бог»; «богиня в арке»; сцены жертвоприношений; сцены, связанные с сезонным циклом протоиндийцев; группа памятников с изображениями зебу и скорпиона, увязываемых с днями весеннего и осеннего равноденствия, и некоторые другие. Разрабатывая проблемы, связанные с ними, автор привлекает широкий круг литературы по проблемам древнеиндийской иконографии, мифологии и ритуала, пользуется сведениями Махабхараты, Упанишад, Пуран и других письменных памятников, неоднократно обращается к этнографическим данным различных народов и племен Индии (тамилов, гондов, бхиллов и др.). В круг рассматриваемых проблем включены вопросы древнеиндийской космогонии; культ деревьев, буйвола, змей; развитие солярной символики; традиция отождествления направлений по сторонам света с определенными богами; культ семи богинь в религиозных системах Индии и ряд других проблем.

Проведенные сопоставления представляют нам очень плодотворными. Они позволили автору подтвердить многие выводы относительно религии и культов протоиндийцев. Установлена связь «верховного бога» с планетой Юпитер. Доказано, что уровень астрономических знаний древнейших жителей долины Инда был выше, чем это могло представляться раньше. Интересно, что древнеиндийские созвездия и знаки зодиака отождествляются с теми же животными, что и в классическом европейском зодиаке. Удалось наметить сезонный календарь протоиндийцев, выяснено, что год подразделялся на шесть сезонов, начало года приходилось на зимнее солнцестояние. Выявлены также некоторые божества — покровители сезонов. Появились основания интерпретировать часть сюжетов как сезонные ритуалы протоиндийцев. В целом принята попытка выйти за рамки отдельных обособленных наблюдений, восстановить в общих чертах пантеон протоиндийцев, представить в виде более или менее стройной системы круг их религиозных представлений. И надо сказать, что успех достигнут немалый.

Подобные сопоставления, безусловно, полезны и для изучения многих неясных элементов более поздних культур Индии, в особенности религиозных систем, так как настоящее исследование убедительно доказывает, что культура долины Инда является органичным звеном общендийской цивилизации. В связи с этим расширение сопоставительных изысканий представляется логичным и перспективным. А оно становится возможным только в результате значительно продвинувшегося комплексного изучения изобразительного материала и лингвистических данных протоиндийских текстов.

Очень уместно в настоящем сборнике появление ряда статей, являющихся важным дополнением и подкреплением многих фактов протоиндийского материала. В статье С. А. Арутюнова и Н. Н. Чебоксарова проводится сравнение данных по этнической антропологии дравидских народов с палеоантропологическими материалами харяпской культуры. Чрезвычайно важен вывод авторов о возможности заселения юга Индии дравидоязычными народами с моря. В связи с этим особенно интересно рассмотрение проблем традиционных средств мореплавания и навигационной системы в экваториальной и северной зоне Индийского океана, содержащееся в статье В. М. Мисюгина «К вопросу о происхождении мореплавания и судостроения в Индийском океане». Вывод автора о том, что астрономическая навигационная система была создана на Индийском океане, подтверждается материалом индской культуры — системой ориентировки по странам света.

Статья Я. В. Василькова «12-летний цикл в Древней Индии» содержит значительное число сведений о применении 12-летнего цикла в астрономической, династической, фольклорной и других традициях различных народов Индии. В ней подчеркивается наличие глубоких корней этой системы исчисления времени в культуре дравидских народов.

В настоящей публикации впервые даны сводные иллюстративные таблицы², в которых представлены основные варианты всех типов протоиндийских изображений. Ценность их увеличивается также и тем, что здесь же приводятся иконографические параллели более поздних эпох.

² До сих пор материал публиковался, как правило, по мере новых находок; в лучшем случае в некоторых изданиях (ср. H. Mode, *Das Frühe Indien*, Weimar, 1960) давалась выборка, но не сводка материала.

К сожалению, в оформлении публикации допущены некоторые погрешности, затрудняющие чтение. Объемный и насыщенный фактами материал, сложная система ссылок требуют большого внимания, поэтому даже немногочисленные ошибки в тексте, неправильные указания номеров таблиц (например, на стр. 260, 272, 279) являются помехой; встречаются отдельные неясные или усложненные формулировки.

Все предыдущие публикации советских ученых по протоиндийским материалам вызвали живой интерес и положительные отклики как у индийских ученых, так и европейских рецензентов. Результаты советских исследователей в целом оценивались как существенный сдвиг в расшифровке протоиндийских писем. Например, английская исследовательница В. О'Флаерти уже первую публикацию (1965 г.) назвала «эпохальной»³.

Сборник «Proto-indica: 1972» убедительно свидетельствует о значительном прогрессе, достигнутом группой советских ученых в анализе структуры текстов и смысла отдельных знаков и изображений, о значительном продвижении в их прочтении.

Н. Г. Краснодемская, С. Г. Рудин

³ W. D. O'Flaherty, Disregarded scholars: A survey of Russian indology, «South Asian Review», vol. 5, № 4, July 1972, p. 294.

НАРОДЫ АФРИКИ

Pluralism in Africa Edited by Leo Kuper and M. G. Smith. Berkeley, Los Angeles and London, 1971, 546 p.

Сборник «Плюрализм в Африке» состоит из статей, представленных на коллоквиум, который был организован Калифорнийским университетом в 1966 г. Среди его авторов имена известных американских, английских, французских, африканских исследователей. Это прежде всего Б. Дэвидсон — историк, занимающийся общими проблемами, М. Глюкман, известный своими работами по обычному праву народов Центральной и Южной Африки; специалист по Южной Африке П. ван ден Берге и др. Статьи сборника в соответствии с их характером подразделяются на четыре части. В первой части помещены теоретические работы по проблемам плюрализма Л. Купера, М. Г. Смита, П. ван ден Берге. Вторая часть — наибольшая по объему — содержит материалы конкретных исследований, охватывающие в основном период от XIX в. до наших дней. Здесь разрабатывается широкий круг проблем этнографии, социологии, истории и политики. Раздел третий носит название «Общие перспективы», а четвертый посвящен выводам и состоит из двух статей, содержащих изложение различных концепций плюрализма, а также гипотез, связанных с понятиями «плюрализм», «плюральное общество» и т. д.

Данный сборник демонстрирует широкий диапазон приложения в западной науке термина «плюрализм» к самым разнообразным явлениям культурной и социальной жизни. Как отмечают авторы (Смит, Купер и др.), он может быть использован как инструмент при изучении практически любого современного общества.

Термин «плюральное общество» (plural society) ввел в научный обиход после второй мировой войны английский историк Фарнвол, подразумевая под этим колониальное общество с его острыми противоречиями между общественными группами в пределах одной политической единицы. Введением этого понятия автор стремился подчеркнуть конфликт между различными расовыми, религиозными, племенными группами, считая характерными чертами такой политической системы господство какой-либо одной группы, отсутствие демократии, практику применения силы.

Кроме этого термина, в американской социологии существует и другой — «плюралистическое общество» (pluralistic society). Различаются данные термины главным образом по характеру обозначаемых «плюральных единиц». Под первыми понимают расовые, этнические, религиозные или региональные группы; ко вторым относят группы, отличные друг от друга функционально. Термин «плюралистическое общество» нередко имеет идеализированную политическую окраску и обозначает некую интеграцию, сбалансированность интересов различных групп, которая будто бы создает условия для стабильной демократической системы. Смещение двух терминов практически неминует, так как функционально-отличные (социальные) группы могут иметь и различную этническую или религиозную базу, а региональные группы — разный социальный статус. Такого смещения автор данного сборника старается избежать, используя более общий термин «плюрализм», однако единства в его интерпретации им добиться не удалось. Так, по мнению Л. Купера, автора статьи «Плюральные общества: перспективы и проблемы», этот термин применим прежде всего к обществам с ярко выраженными конфликтами. Такая конфликтная модель плюрализма должна заменить существующую модель сбалансированного плюрализма («эквilibrium») в качестве теории общественного развития. Автор подчеркивает, что эту теорию можно применить к явлениям как культурного, так и социального порядка. Попутно заметим, что такая

позиция весьма характерна для американской этнографии и социологии, которые нередко используют понятия «культура» и «социальная структура» как тождественные¹.

М. Г. Смит в статье «Институциональные и политические условия плюрализма» также определяет плюрализм в терминах как социальной структуры, так и культуры. В его интерпретации это, с одной стороны, социальная структура, для которой характерны фундаментальные расхождения между ее частями, а с другой — определенный культурный комплекс, основной чертой которого является большая пестрота (несходство) его частей. Автор по этим признакам различает гомогенное, гетерогенное и плюралистическое общество, причем последнему присущи политическое неравенство его секций и господство некоего меньшинства, имеющего свою, отличную от других групп культуру. Последняя часть работы М. Г. Смита имеет ярко выраженный политический смысл. Автор выделяет два основных типа противоречий в современных государствах Африки: 1) между этническими группами, разделенными территориально; 2) между вестернизированной элитой и традиционной массой. Оба эти типа существуют, по мнению автора, в большинстве стран Африки. В заключение Смит рассматривает те условия, при которых плюралистическое общество может быть стабилизировано или трансформировано в гетерогенное.

Ведь именно включение Африки в мировое капиталистическое хозяйство ведет к все ускоряющемуся росту классовых противоречий внутри самих африканских обществ, в том числе к превращению элиты в бюрократическую буржуазию, которую сама логика социально-экономического развития делает младшим партнером международного монополистического капитала. Заметим, что, не возражая против реальности данных противоречий, нельзя в то же время упустить из виду — а Смит как раз и грешит этим — главное противоречие сегодняшней Африки: эксплуатацию стран континента в рамках мировой системы капиталистического хозяйства. И стабилизация едва ли может быть достигнута без уничтожения этой эксплуатации.

П. ван ден Берге, автор статьи «Плюрализм и политика: теоретическое исследование», считает, что следует отказаться от термина «плюралистическое общество» в пользу более общего понятия «плюрализм».

Автором более всего интересует политическое выражение плюрализма, т. е. его связи с демократическим или деспотическим характером устройства общества. Несмотря на отсутствие четких определений, можно заметить, что П. ван ден Берге использует плюрализм прежде всего как понятие структурное и относит его скорее к устройству общества, чем к культуре. Это понятие, считает автор, не может быть применено к обществам, основу которых составляют различные группы по принципу кровного родства (lineages, clans, moiety). Он, однако, не уточняет тех критериев, по которым эти группы можно считать либо основной, либо второстепенной структурой. Таким образом, авторы теоретических работ, помещенных в первой части сборника, по-разному трактуют термин «плюрализм» и возможности его использования.

Отсутствие единства явственно сказывается и во второй части, где с позиции теории плюрализма рассматриваются различные социальные, политические, исторические и культурные проблемы Африки. Плюрализму в предколониальной Африке посвящена вторая статья М. Г. Смита. Автор указывает, что этот термин относится лишь к таким социальным структурам, элементам которых неравноценны. Как и П. ван ден Берге, он не уточняет, в каких аспектах рассматривается неоднородность этих групп. Выделяя в предколониальной Африке различные типы обществ, М. Г. Смит следует традиции, установившейся в английской этнографии еще в 40-е годы, делить африканские политические системы на акефальные и централизованные². Эта традиция, однако, вызывает серьезные возражения, так как положенный в ее основу формальный признак (наличие централизованной политической власти) не является существенным признаком типа политической системы. При использовании этой схемы в число акефальных обществ попадают, например, хауса, крупная и развитая народность в Западной Африке, и ньякьяуса, сравнительно малочисленная и отсталая этническая группа в Восточной Африке. Автор, принимая дихотомию акефальных и централизованных политических систем, разрабатывает, исходя из этого, их более детальную классификацию. Эта попытка не лишена интереса, но сделана в чисто синхронном плане, что снижает ее ценность.

Вторая работа Л. Купера посвящена политическим изменениям плюралистических обществ и формам этих изменений. Центральная проблема статьи — насильственные и ненасильственные формы, их обусловленность общим контекстом социального развития. Процесс деколонизации, считает автор, при всей его сложности должен идти ненасильственным путем, так как насилие угрожает самому существованию плюралистических обществ. Купер, однако, приходит к выводу, что тот или иной путь развития этих обществ определяется не столько внутрисоциальной ситуацией, сколько взаимоотношениями великих держав. Правильнее было бы, видимо, говорить о взаимоотношениях не только великих держав, но шире — двух главных мировых систем. С такой поправкой можно согласиться с мнением Купера.

¹ R. F. Murphy, *The dialectics of social life: alarms and excursions in anthropological theory*, New York — London, 1971, p. 16.

² M. Fortes, E. E. Evans-Pritchard, *African political systems*, London, 1940.

В отдельной главе Л. Купер рассматривает политическую ситуацию в колониях, имеющих белое население (white settler colonies)³. Он сравнивает характер господства белого меньшинства в колониальной Кении, ЮАР, Южной Родезии. В ЮАР, где это меньшинство полностью сосредоточило политическую власть в своих руках, оно само весьма разнородно в культурном отношении. Сложность ситуации, отмечает автор, усугубляется тем, что современное экономическое развитие приводит к более интенсивным контактам представителей различных расовых групп, однако правительство законодательным путем стремится ограничить эти контакты. Такая ситуация, несомненно, чревата социальным взрывом. Следует заметить, что автор в данном случае согласен с марксистской концепцией государства как орудия эксплуатации в руках господствующего класса. Конечный вывод Л. Купера о принципиальной возможности мирной ненасильственной демократизации в ЮАР представляется надуманным и неаргументированным.

Работа французского африканиста П. Александра посвящена социальному плюрализму в бывших французских колониях. Этот автор скептически относится к термину «плюральный общество» и считает приемлемым для своей работы более узкий и конкретный термин «колониальная ситуация», который принят во Франции. П. Александр справедливо отмечает неопределенность и даже двусмысленность термина «плюральный общество». Термин «плюральный общество» применяется и к сбалансированной (consensual) и конфликтной (conflict) моделям общества, являясь обозначением практически любого общества, состоящего из разнородных групп. Избежать смешения различных понятий, считает П. Александр, можно, применяя термин «плюрализм» лишь к первой модели. От термина же «плюральный общество» следует совершенно отказаться. Таким образом, точка зрения этого автора еще дальше отходит от концепций плюрализма, сформулированных Л. Купером или П. ван ден Берге. Кроме теоретической части, статья П. Александра содержит анализ французской колониальной политики, который трудно признать вполне удачным. Так, автор пишет, что французские власти всегда стремились «к социальной интеграции и унификации» колоний, но не отмечает, что эта унификация должна была послужить превращению африканцев в однородную массу для облегчения колониального управления. Эта же, часто насильственная унификация приводила к поверхностной вестернизации местной элиты и ее отрыву от традиционной культуры.

Концепция Б. Дэвидсона, изложенная в статье «Плюрализм в колониальных обществах: Северная Родезия», гораздо ближе к точке зрения Л. Купера, чем к концепции П. Александра. В терминах теории плюрализма развитие Замбии выглядит, по его мнению, как переход от плюрализма к гетерогенности. Плюральными обществами Дэвидсон называет существовавшие в доколониальный период политические образования (он называет их государствами) народов, говорящих на языках группы банту — ила, тонга, бемба, лози. Попутно автор обоснованно критикует применение к этим народам таких терминов, как «нация» и «племя». Большая часть работы Б. Дэвидсона посвящена анализу современной политической системы Замбии, которую он сравнивает со сходными системами других стран Африки. Внимание автора, в частности, привлекает наблюдающаяся во многих странах тенденция поисков связи с культурными ценностями предколониального периода, что, как он полагает, порождается стремлением создать однородное общество.

Традиционной для современной африканской социологии теме — положению выходцев из Азии в африканских странах — посвящена статья Х. Купер. Автор справедливо считает весьма неопределенным применяемый к ним термин «чужой» (stranger), не имеющий четкого культурного или социального содержания. В ее интерпретации плюрализм — это «серия конфронтаций между людьми, считающимися (или считающими себя) чужими (strangers)» (стр. 249). Автор, однако, не уточняет (и это типично), к какой — социальной или культурной — сфере относится эта конфронтация. Х. Купер далее рассматривает историю формирования азиатских меньшинств в Восточной и Южной Африке, принципы организации этих групп, их взаимоотношения с африканцами. Сложность положения выходцев из Азии выражается и в невозможности их «африканизации» (ассимиляции, — В. П.), так как африканское большинство не является однородным в культурном и этническом отношении (банту, нилоты). «Азиаты остаются чужими для всех них», — заключает автор (стр. 277).

Статья М. Люфчи посвящена политической ситуации на о. Занзибар, который представляет собой весьма интересный объект для изучения ввиду сложности его этнического состава. Борьба двух партий на Занзибаре, считает автор, явилась выражением конфликта двух групп населения, разделенных прежде всего по расовому признаку.

Третий раздел сборника открывается работой А. Мазруи, который исследует роль конфликта в последующей интеграции плюрального общества. Особое место в его статье занимает во многом положительная оценка марксистской теории, особенно идеи постепенного отрицания государства, которая, как пишет автор, часто недооценивается на Западе. Вообще диалог с марксизмом характерен для современной западной этнографии и социологии, но, к сожалению, марксистская точка зрения нередко подается в искаженном виде. Так, А. Мазруи усматривает принципиальную разницу между концепциями «интеграции» (он имеет в виду философский термин «синтез») в рамках

³ Этот термин используется как оппозиция эксплуатируемым, но не заселенным европейцами колониям (exploitation colonies).

теорий марксизма и плюрализма. Как считает автор, марксизм говорит о борьбе противоположностей, которая может закончиться лишь абсолютной победой одной из противоборствующих сил. Теория плюрализма же видит другой способ разрешения конфликта — корректировку, взаимную приспособляемость (adjustment). Такая интерпретация марксистской диалектики совершенно неверна, так как революционным путем разрешаются лишь непримиримые антагонистические противоречия, достигшие наивысшей остроты. Кроме того, в результате этой революции возникает новое качество, о чем А. Мазруи совершенно не упоминает.

Л. Томпсон в статье «Исторические перспективы плюрализма в Африке» останавливается на двух проблемах: роли колониализма как промежуточного исторического звена между традиционным обществом и современными государствами и изменения лингвистической ситуации от предколониальных времен до наших дней. Как и Л. Купер, он рассматривает различные виды колоний, считая, что все они являются разновидностями плюрального общества. При изучении этих обществ, отмечает автор, недостаточное внимание уделялось проблеме общения людей, говорящих на разных языках. Лингвистическая ситуация в таких обществах более сложна, чем это обычно представляют себе исследователи. Она имеет психологический и эмоциональный аспекты, взаимодействует с различными аспектами социальной структуры. По мнению автора, ни один из европейских языков не может явиться инструментом создания наций в рамках современных африканских государств. Более того, попытки это сделать могут привести лишь к замедлению национального развития. В заключение автор ставит вопрос о более широком, универсальном применении концепции плюрализма. По его мнению, такова настоятельная потребность современного общественного развития, ибо все человечество «движется к неустойчивому плюрализму конфликтного типа, над которым господствуют главные индустриальные державы» (стр. 369).

Это весьма обязывающее положение автор, однако, никак не аргументирует. И более того, при подобном подходе, без разграничения капиталистических и социалистических стран, искажается картина современного мира.

Статья М. Глюкмана посвящена анализу изменений в социальной системе народа зулу в Южной Африке в предколониальный и колониальный периоды. Внимания заслуживает попытка автора установить терминологию для различных типов взаимодействия отдельных личностей и групп. Предколониальное состояние системы зулу Глюкман считает «эквilibrium многих малых племен», который существовал по меньшей мере в течение четырех веков. Это равновесие было нарушено увеличением плотности населения, что вызвало в первой половине XIX в. жестокие войны с соседями. Такое утверждение в высшей степени сомнительно в обеих своих частях. Во-первых, о социальной системе зулу вплоть до начала XIX в. известно очень немного, а определять ее как эквilibrium на протяжении четырех веков по меньшей мере бездоказательно. Во-вторых, войны с соседями в XIX в. были вызваны различными процессами в обществе зулу и некоторых других народов Южной Африки, немаловажную роль в которых сыграло европейское проникновение в эти районы. Нет оснований прибегать к гипотезе увеличения плотности населения, представление о котором у исследователя может быть лишь весьма приблизительным.

Четвертая часть сборника, содержащая отдельные гипотезы и отдельные предложения по поводу трактовки плюрализма, в значительной мере носит дискуссионный характер. М. Г. Смит в своей заключительной статье вновь обращается к самому термину «плюрализм», взаимосвязи его различных видов. Большое место в его статье занимает анализ изменения содержания этого термина за последние годы, причем автор признает наличие самых разнообразных подходов к нему.

В заключительной статье Л. Купера есть также концепция плюрализма. Кроме того, внимание автора привлекает процесс «деплюрализации» обществ, характеризующихся расовым и этническим плюрализмом. Здесь концепция плюрализма выглядит, пожалуй, наиболее эклектично, так как автор стремится объединить высказанные в предыдущих работах различные точки зрения. Л. Купер понимает под плюрализмом самые разнообразные социальные структуры. Плюральными являются общества с классовыми, религиозными, культурными, этническими, расовыми различиями.

Столь «широкое» понимание плюрализма, на наш взгляд, окончательно лишает его какой-либо терминологической ценности. Оно, однако, закономерно вытекает из разнообразия представлений в сборнике концепций, которые очень сложно или даже невозможно объединить в рамках какой-то общей теории.

Таким образом, идея плюрализма сама весьма «плюральна», т. е. не представляет собой логически выдержанного единства. Отсутствие логической стройности делает сомнительными и научные результаты, полученные в рамках концепций плюрализма. Работы, представленные в данном сборнике, неравноценны, причем наименее убедительно выглядят именно общетеоретические статьи. Большого внимания заслуживает факт комплексного использования во многих работах второй части сборника данных социологии, этнографии, истории. Выход сборника со столь широкой тематикой наглядно свидетельствует о попытках объединения различных точек зрения на основные проблемы общественных наук. Однако предлагаемая «общая» теория выглядит крайне эклектичной и искусственной. В целом сборник дает хорошее представление о некоторых тенденциях, существующих в западной этнографии и социологии.

В. И. Плоткин

Гвинея-Бисау... На западноафриканском побережье между Гвинейской Республикой и Республикой Сенегал находится эта маленькая страна. Нынешнее ее название появилось в нашей периодической печати недавно.

А некоторое время тому назад советский читатель получил возможность познакомиться с устным народным творчеством этой страны: в издательстве «Художественная литература» вышел интересный сборник сказок народов Бисау, в который включены материалы, собранные Ф. Ф. Никольниковым во время пребывания в стране.

Более чем полумиллионное население Бисау состоит из нескольких этнических групп. Наиболее крупная из них — баланте. В эту группу, насчитывающую около 350 тыс. человек, кроме баланте, входят родственные им племена — мандьяк (манджак), пепел (папей), биафада, бурама и др. Половину сборника как раз и составляют переводы произведений устного народного творчества этой группы. Если фольклор двух других групп — фульбе и мандинго (который также представлен в сборнике) в какой-то степени известен специалистам, а языки этих народов относительно хорошо изучены, то по большинству диалектов группы баланте нет не только грамматики и словарей, но и даже записей текстов. Рецензируемый сборник представляет собой первую публикацию переводов фольклора народов группы баланте.

Правда, классификация материала по этническому признаку, как это сделано в сборнике, довольно условна, — легко прослеживается взаимное влияние в сюжетных ситуациях, композиционном построении. Некоторым мотивам можно найти аналогии в материалах, бытующих не только в Западной Африке. В этой связи напомним о предположении крупнейшего советского африканиста Д. А. Ольдерогге относительно связей фольклора Африки с фольклором Средиземноморья.

Этническая пестрота — характерная черта всех западноафриканских стран. Вполне естественно, что в процессе общения многочисленных этнических групп, живущих на обширных территориях и говорящих зачастую на неродственных языках, в этой части Африки уже давно шли процессы образования «общих» языков. В средние века такими являлись так называемые «торговые языки», с помощью которых общались во время торговых сделок на крупных рынках.

С появлением в Западной Африке европейских колонизаторов туда стали проникать и европейские языки, в первую очередь — язык португальских мореплавателей и работорговцев. Так возник контакт местных африканских языков с португальским. Языковые контакты, продолжавшиеся в течение нескольких столетий, привели к образованию в этой части Западной Африки своеобразного смешанного наречия — криолью (одна из разновидностей так называемых креольских языков). Если поначалу он служил средством общения между местным населением и португальскими колонизаторами, то со временем сфера его употребления значительно расширилась, — практически африканское население использует его в общении между собой, хотя официальным языком считается португальский. В наши дни широкое распространение криолью способствует объединению народов Бисау в их героической борьбе за свободу.

В сказочном репертуаре многих народов Африки преобладают сказки о животных. В фольклоре народов Бисау это, в основном, произведения о проделках зайца. В них заяц играет такую же роль, что лисичка-сестричка в русском фольклоре, черепаха в фольклоре многих африканских народов (например, ашанти, йоруба в Западной Африке), паук — в сказках хауса (Западная Африка), маленькая антилопа-кабулуку у балуба (Центральная Африка), заяц-сунгура у народов Восточной Африки, и т. д. Именно эти маленькие существа являются центральными персонажами африканских сказок, сообразительностью и хитростью одерживающими верх над сильными, но глупыми животными (гиеной, леопардом, львом и другими).

В книге мы встретим также сказки, в основу которых положены широко распространенные в Африке сюжеты о чудесном рождении героя, его сверхъестественной силе и мудрости. Эти и другие волшебные сюжеты характерны для устного творчества многих западноафриканских народов (например, йоруба); сказка о маленьком мудреце Ньямеу живо переключается с зулусскими сказками об Ухлакьяне (Южная Африка).

Особо следует упомянуть сказки, в которых в традиционный африканский фольклорный сюжет вплетаются приметы нашего времени. Так, герои сказок уверенно пользуются телефоном, биноклем, они вооружены ружьями, управляют мотоциклом и т. п. Это характерная черта многих современных записей устного творчества народов Африки¹.

Материалы сборника очень ценны для фольклористики, так как возможности полевой работы представляются нигде африканистам пока довольно редко. Можно, однако, с сожалением отметить, что при работе над «Сказками народов Бисау» оказался недостаточно учтенным опыт издания подобных материалов (точнее — того, что этнологи называют *oral tradition*) как у нас в стране, так и за рубежом. Прежде всего необходимы комментарии, без которых немыслима публикация текста; кроме того, на страницах работы не должны появляться такие стилистические неточности, как «Летучая Мышь размахивает перед лицом Зайца руками», «Заяц хватает Летучую Мышь за ноги» и т. д.

А. А. Жуков

¹ L. Stappers, *Textes Luba. Contes d'animaux*, Tervuren 1962.

УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ В 1973 ГОДУ

Статьи

	№	стр.
Аверкиева Ю. П. О некоторых попытках интерпретации марксизма этнографами Запада	3	19
Алексеев В. П. О положении папуасов в расовой систематике	2	51
Арутюнян Ю. В. О некоторых тенденциях в изменении культурного облика нации	4	3
Белорукова Г. П. Лесные рабочие Коми АССР (этнокультурные процессы)	5	29
Брук С. И. Историко-этнографическое картографирование и его современные проблемы	3	3
Бутинова М. С. Культ карго в Меланезии (к проблеме миллениаристских движений)	1	81
Бутинова М. С. Проблемы происхождения и ранних форм религии в музейных экспозициях	5	17
Вилкуна К. Как пахали поле до появления плуга	1	93
Воронов Ю. Н. О датировке абхазских авангаров	6	30
Георгиева И., Москова Д., Радева Л. Опыт изучения системы кровного родства у болгар	2	60
Гофман А. Б., Левкович В. П. Обычай как форма социальной регуляции	1	14
Грацианская Н. Н. К типологии традиционного народного жилища в украинских Карпатах в XIX—начале XX века (в связи с подготовкой Историко-этнографического атласа Украины, Белоруссии и Молдавии)	1	25
Гурвич И. С. Этнокультурное развитие береговых чукчей и азиатских эскимосов	5	3
Дементьев Ю. Г. Проблемы этнографии и смежных дисциплин в трудах В. Д. Бонч-Бруевича	6	3
Денисова Р. Я. Антропологический состав и генезис мезолитического населения Латвии	1	60
Земцовский И. И. Песни, исполнявшиеся во время календарных обходов дворов у русских	1	38
К IX Международному конгрессу антропологических и этнографических наук	2	3
Калоев Б. А. Земледелие у горских народов Северного Кавказа (некоторые итоги работы над Кавказским историко-этнографическим атласом)	3	43
Кальшиков Е. Н. Основные этапы развития поземельных отношений и их влияние на социальную организацию волофов Сенегала	3	72
Кнорозов Ю. В. Заметки о календаре майя. 365-дневный год	1	70
Кожин П. М., Фролов Б. А. Представление о пространстве в творчестве населения палеолитической Европы	2	10
Козлов В. И., Покшишевский В. В. Этнография и география	1	3
Кривелев И. А. Клерикализм и некоторые секулярные тенденции в Израиле	4	39
Левкович В. П.—см. Гофман А. Б.	1	14
Лобачева Н. П. О формировании новой обрядности у народов СССР (опыт этнографического обобщения)	4	14
Макаренко В. А., Мешков К. Ю. Основные проблемы исследования древнефилиппинского письма	2	42
Мешков К. Ю.—см. Макаренко В. А.	2	42
Москва И.—см. Георгиева И.	2	60
Плоткин В. И. Влияние торговли на этническую историю предколониальной Восточной Африки	2	32
Покшишевский В. В.—см. Козлов В. И.	1	3
Радева Л.—см. Георгиева И.	2	60

Родионов М. А. Из истории формирования этноконфессиональной структуры населения Ливана	4	25
Снесарев Г. П. Три хорезмские легенды в свете демонологических представлений	1	48
Токарев С. А. Народные обычаи календарного цикла в странах Зарубежной Европы (опыт структурно-исторического анализа)	6	15
Толстова Л. С. Древние мотивы в фольклоре узбеков Южного Хорезма (по материалам полевых исследований)	2	23
Уорнер Л. О фольклорном происхождении некоторых эпизодов русской народной драмы «Царь Максимилиан» и ее сходстве с народным театром Англии	5	51
Хазанов А. М. Скифское жречество	6	41
Хить Г. Л. Дерматоглифика населения Финляндии	3	54
Чебоксаров Н. Н. К этнической антропологии Южного Китая (по материалам полевых исследований в провинции Гуандун)	5	40
Чижикова Л. Н. Этнографические особенности русского населения Молдавии	3	28

Дискуссии и обсуждения

Гохман И. И. Роль андроновского компонента в формировании южно-сибирской расы	2	96
Козлов В. И., Шелепов Г. В. «Национальный характер» и проблемы его исследования	2	69
Лашук Л. П. Кочевничество и общие закономерности истории	2	83
Марков Г. Е. Некоторые проблемы возникновения и ранних этапов кочевничества в Азии	1	101
Пучков П. И. О соотношении конфессиональной и этнической общностей	6	51
Сапожников М. К. К вопросу о периодизации первобытнообщинного строя	5	60
Семенов Ю. И. О материнском роде и оседлости в позднем палеолите	4	52
Хазанов А. М. Природно-хозяйственные различия в каменном веке и проблема первичности материнского рода	1	114
Хмелинский В. М. О понятии «военная демократия»	4	66
Шелепов Г. В.—см. Козлов В. И.	2	69
Шенников А. А. Необходимые разъяснения	4	76

Из истории науки

Акрамова Х. Ф. Михаил Степанович Андреев (к столетию со дня рождения)	6	66
Ким Н. В. Судьба одной рукописи	2	107
Полевой Б. П. К трехсотлетию создания этнографического чертежа Сибири 1673 г. (из истории становления русской этнографии)	4	78

Сообщения

Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология)	5	108
Бахтоваршоева Л. Ткани кустарного производства в Припамирье в XIX—начале XX века (материалы к Историко-этнографическому атласу народов Средней Азии и Казахстана)	3	110
Бертагаев Т. А. Культ богини-матери и огня у монгольских племен	6	120
Блинок А. Л. А., Бородько Р. Г., Одинцова И. И., Савушкина Н. И. Китежская легенда и несказочная проза Заволжья	4	113
Бородько Р. Г.—см. Блинкова Л. А.	4	113
Борисенко В. К. Пища польских крестьян Подолии (конец XIX—начало XX века)	3	130
Васильев В. И. О генетической природе этнических компонентов лесных ненцев	4	106
Васильева Г. П. Туркменские женские украшения (опыт картографирования)	3	90
Гаджиева С. Ш. Этнографическое изучение народов Дагестана в годы Советской власти	6	73
Губогло М. Н. Некоторые вопросы методики при социологическом анализе функционального развития языков (о социолого-лингвистических исследованиях в Сибири)	2	113
Данилова Е. Н. Семья и патронимия в системе сельской общины абазин во второй половине XIX века	5	79
Дражева Р. Д. Обряды, связанные с охраной здоровья, в празднике летнего солнцестояния у восточных и южных славян	6	109

Зотова Ю. Н. Проблема «косвенного управления» в современной англо-язычной западноафриканской историографии	6	126
Керейтов Р. Х. Новые черты в свадебном обряде кубанских ногайцев	3	82
Кисляков В. Н. Хазарейцы, аймаки, моголы (к вопросу об их происхождении и расселении)	4	130
Кочешков Н. В. Головные уборы монголов XIX — начала XX века (по материалам музеев МНР и частного собрания У. Ядамсурэна)	3	134
Криничная Н. А. Элементы обряда в преданиях о заселении края	3	125
Кулемзин В. М. Материалы по шаманскому костюму хантов	2	130
Лавонен Н. А. Карельская загадка в свете этнографии	6	90
Левкович В. П., Панкова Н. Г. Проблемы формирования этнического самосознания у детей (в работах зарубежных ученых)	5	123
Лувсандордж Д. Русская фамилия тибетского происхождения	2	135
Муродов О. Представления о дэвах у таджиков долины Зеравшана	1	148
Мухиддинов И. Обряды и обычаи, связанные с земледелием, у памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX — начале XX века (материалы к Историко-этнографическому атласу народов Средней Азии и Казахстана)	3	99
Мухитдинов Х. Ю. Статуэтки женского божества с зеркалом из Саксонохура	5	99
Никонов В. А. Обычай связанных имен у тюркоязычных народов	6	82
Одинцова И. И. — см. Блинкова Л. А.	4	113
Панкова Н. Г. — см. Левкович В. П.	5	123
Покшишевский В. В. О динамике численности и некоторых этнических показателях городского населения Эфиопии	4	140
Поплинский Ю. К. К истории возникновения термина «этнос»	1	128
Постникова Н. М. К вопросу о брахикефализации населения Болгарии (по краниологическим материалам XIX — XX вв.)	4	123
Савушкина Н. И. — см. Блинкова Л. А.	4	113
Сафьянова А. В. Изменение положения женщины за годы Советской власти (по материалам Алтайского края)	2	122
Смирнова Я. С. Изменение брачного возраста у народов Северного Кавказа за годы Советской власти	1	122
Смоляк А. В. К вопросу о масках в культах нанайцев и удэгейцев	3	119
Сусоколов А. А. Непосредственное межэтническое общение и установки на межличностные контакты	5	73
Тер-Саркисянц А. Е. О национальном аспекте браков в Армянской ССР (по материалам загсов)	4	89
Хасиев С. А. О некоторых орудиях обработки почвы у вайнахов в XIX — начале XX века	1	139
Цула Г. В. Грузинская книжная легенда о Чингисхане	5	114
Шевченко А. В. К антропологической характеристике населения Нижнего Поволжья эпохи бронзы (по материалам Старичского могильника)	6	100
Шереметьева Л. Д. К вопросу об исследовании народного календаря (на материалах украинской этнографии)	1	135
Широкова З. А. Туникообразные платья таджиков горного Таджикистана	5	88
Эндзеле М. Свадебные обряды латышского городского населения в XX веке (по материалам малых городов Латгале и Курземе)	4	96

Поиски, факты, гипотезы

Гусев В. Е. У гусяров Боснии и Черногории	5	132
Джарылгасинова Р. Ш. Удивительный остров Чеджудо	1	156
Золотов Ю. М. Страничка из истории дохристианских верований восточных славян	2	146
Кобычев В. П. Язык есть нем	4	149
Померанцева Э. В. Художник и колдун	2	137
Путилов Б. Н. Встречи с эпосом в Черногории	3	142
Чеснов Я. В. Название народа: откуда оно?	6	135

Хроника

Басилов В. Н. Работа Института этнографии АН СССР в 1972 году	3	155
К 70-летию со дня рождения Д. А. Ольдерогге	6	147

Научная жизнь

Андрианов Б. В. Конференция по изучению систем земледелия (история и современная практика)	4	160
Беккер Р. И. Симпозиум «Народный свадебный обряд как предмет комплексного изучения»	1	172
Борисковская С. П. Научная конференция, посвященная истории и культуре этрусков	5	151
Гаген-Торн Н. И. К столетию со дня рождения В. К. Арсеньева	2	158
Гусев В. Е. Конгресс фольклористов Югославии	2	159
Джарылгасинова Р. Ш. XI Международный конгресс по ономастике	4	163
Долгих Т. Б. Конференция по итогам и проблемам изучения народного творчества в автономных республиках (областях) РСФСР	2	156
Золотарева И. М. Советско-финляндский симпозиум «Вопросы этногенеза финно-угорских народов по данным антропологии»	3	168
Каменецкая Р. В., Шафрановская Т. К. Пятая и шестая ежегодные научные сессии в Ленинградском отделении Института этнографии АН СССР	2	149
Королюк В. Д. Выставка произведений народного искусства «Русские мастера»	3	163
Коротко об экспедициях	5	154
Коротко об экспедициях	6	156
Кремлева И. А.—см. Кудряшов Г. Е.	6	153
Кудряшов Г. Е., Кремлева И. А. Конференция по проблемам религиозного синкретизма	6	153
Логашова Д. Б. Международная научная конференция ЮНЕСКО по социальному и культурному развитию стран Центральной Азии в XIX — XX веках	1	166
Маркова Л. В., Рождественская С. Б. Проблемы общинной организации сельского населения на XIV сессии Межреспубликанского симпозиума по аграрной истории Восточной Европы	3	170
Попов В. А. IX Всесоюзная студенческая этнографическая конференция, посвященная 50-летию образования СССР	2	154
Путилов Б. Н. 2-й болгарский Национальный симпозиум по фольклористике	6	151
Рождественская С. Б.—см. Маркова Л. В.	3	170
Семашко И. М., Соколова З. П. Сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований 1972 года	5	142
Соколова З. П.—см. Семашко И. М.	5	142
Фараджев С. Б. Проблемы музейного хранения, консервации и реставрации произведений декоративно-прикладного искусства	5	148
Шафрановская Т. К.—см. Каменецкая Р. В.	2	149

Критика и библиография

Критические статьи и обзоры

Арутюнов С. А. Новая американская литература по этнографии японцев	6	158
Моздыр Н. И., Рождественская С. Б. Новые труды по словацкой культуре	5	157
Рождественская С. Б.—см. Моздыр Н. И.	5	157
Санаров В. И. <i>Etudes Tsiganes. Bulletin de l'Association des Etudes Tsiganes</i>	1	173

Общая этнография

Аверкиева Ю. П. О новом издании в США труда Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства»	6	162
Бутинова М. С. <i>Ewa Nowicka. Bunt i usieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne</i>	6	169
Ганковский Ю. В. Ю. В. <i>Бромлей</i> . Этнос и этнография	3	172
Иванов С. В. <i>Первобытное искусство</i>	6	167
Исламов Т. М. <i>Карпатский сборник</i>	6	165
Козлов В. И. М. И. <i>Куличенко</i> . Национальные отношения в СССР и тенденции их развития	3	174
Крюков М. В. В. Ф. <i>Генинг</i> . Этнический процесс в первобытности	3	178
Семенов Ю. И. М. В. <i>Крюков</i> . Система родства китайцев (эволюция и закономерности)	2	165
Токарев С. А. <i>Jacques Lombard. L'anthropologie britannique contemporaine</i>	4	166
Файнберг Л. А. <i>Circumpolar problems. Habitat, economy and social relations in the Arctic. A Symposium for anthropological research in the North, September, 1969</i>	5	159

Федорова С. Г. Новые советские издания материалов путешествий Джемса Кука	5	160
Чеснов Я. В. <i>Этническая история народов Азии</i>	2	162
Народы СССР		
Александров В. А. В. Г. <i>Мирзоев</i> . Историография Сибири	1	176
Алексеев В. П. Б. А. <i>Калоев</i> . Осетины. Историко-этнографическое исследование	6	171
Винников Я. Р. А. <i>Булатова</i> . Лакцы (XIX—начало XX в.) Историко-этнографические очерки	5	163
Вызго Т. С., Пугаченкова Г. А. Р. Л. <i>Садоков</i> . Музыкальная культура древнего Хорезма	1	177
Гольберг М. Я. В. А. <i>Маланчук</i> . Етнографічна діяльність В. Ю. Охримовича	6	172
Гречина О. Н. М. Н. <i>Мельников</i> . Русский детский фольклор Сибири	4	173
Грица С. И. З. <i>Можейко</i> . Песенная культура Белорусского Полесья	6	176
Дубравин В. В. <i>Поэзия крестьянских праздников</i>	4	176
Жорницкая М. Я. С. С. <i>Лисицян</i> . Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. II.	6	178
Иванов С. В. Книги по декоративно-прикладному искусству калмыков	2	173
Иванов В. Ф. И. В. <i>Константинов</i> . Материальная культура якутов XVIII в. (по материалам погребений)	2	171
Кобычев В. П. Б. <i>Виноградов</i> . Центральный и Северо-Восточный Кавказ в скифское время (вопросы политической истории, эволюции культур и этногенеза)	5	165
Кремлева И. А. Фольклор Нижегородского края. Библиографический указатель	4	179
Лапин В. А. Русские народные песни Карельского Поморья	6	173
Макашина Т. С. Русский фольклор в Латвии. Песни, обряды и детский фольклор	5	173
Марков Г. Е. С. И. <i>Вайнштейн</i> . Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства	3	181
Пугаченкова Г. А.—см. Вызго Т. С.	1	177
Павлинская Л. Р. И. И. <i>Соктоева</i> , Р. Д. <i>Бадмаева</i> . Бурятский художественный металл	6	180
Потапов Л. П. Т. Д. <i>Баялиева</i> . Доисламские верования и пережитки у киргизов	5	166
Рикман Э. А. <i>Древности Московского Кремля</i>	5	171
Сабурова Л. М. В. Ю. <i>Крупянская</i> , Н. С. <i>Полищук</i> . Культура и быт рабочих горнозаводского Урала (конец XIX — начало XX в.)	4	170
Селиванов В. В. А. П. <i>Окладников</i> , А. И. <i>Мартынов</i> . Сокровища Томских писаниц. Наскальные рисунки эпохи неолита и бронзы	5	168
Смолицкий В. Г. <i>Традиционный фольклор Владимирской деревни</i>	2	176
Стеблин-Каменский И. М., Л. Ф. <i>Моногарова</i> . Преобразования в быту и культуре приамурских народностей	4	174
Томилов Н. А. <i>Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера</i>	2	169
Филимонова Т. Д. В. Ф. <i>Горленко</i> , I. Д. <i>Бойко</i> , О. С. <i>Куницкий</i> . Народна землеробська техніка українців	3	184

Народы зарубежной Европы

Иванова Ю. В., С. <i>Димитров</i> , К. <i>Манчев</i> . История на балканските народи XV—XIX век	6	18
Каждан А. П. Д. <i>Ангелов</i> . Образуване на българската народност	2	178
Покшишевский В. В. <i>Migracije stanovništva Jugoslavije</i>	1	180
Померанцева Э. В. <i>Meklenburgische Volksmärchen</i>	4	180
Сванидзе А. А. М. М. <i>Фрейденберг</i> . Деревня и городская жизнь в Дании XII—XV вв.	5	176
Феоктистова Л. X. <i>Kustaa Vilkkuna</i> . Die Pflugeräte Finnlands. Studia Fennica, 16	1	182

Народы зарубежной Азии

Арутюнов С. А., Крюков М. В. Р. Ф. <i>Итс</i> . Этническая история Восточной Азии	4	182
Иванова Е. В. S. I. <i>Tambiah</i> . Buddhism and the spirit cults in Northeast Thailand	3	186

Жочнев В. И. <i>Гуру Нанак (к 500-летию со дня рождения поэта и гуманиста Индии)</i>	2	180
Краснодембская Н. Г., [Рудин С. Г.] <i>Proto-Indica: 1972, ч. I и II</i>	6	184
Крюков М. В.—см. Арутюнов С. А.	4	182
[Рудин С. Г.]—см. Краснодембская Н. Г.	6	184

Народы Америки

Агранат Г. А. <i>Национальные проблемы Канады</i>	2	183
Березкин Ю. Е. В. А. Башилов. Древние цивилизации Перу и Боливии.	3	187
Зинберт Э. В. <i>Paul Kane's Frontier. Including wanderings of an artist among the Indians of North America. By Paul Kane</i>	1	187
Кнорозов Ю. В. Две книги Майкла Ко	2	184
Свет Я. М. С. Г. Федорова. Русское население Аляски и Калифорнии (конец XVIII—1867 г.)	1	184
Шейнман М. М. И. Р. Григулевич. «Мятежная» церковь в Латинской Америке	4	184

Народы Африки

Плоткин В. И. <i>Pluralism in Africa. Edited by Leo Kuper and M. G. Smith.</i>	6	187
Гиренко Н. М. А. Harwood. Witchkraft, sorcery and social categories among the Safwa	2	187
Жуков А. А. <i>Сказки народов Бисау</i>	6	191

Народы Океании

Бутинов Н. А. D. Pitt. Tradition and economic progress in Samoa. A case study of the role of traditional social institutions in economic development in Western Samoa	4	187
---	---	-----

[Константин Григорьевич Гуслистый]	5	79
------------------------------------	---	----

СОДЕРЖАНИЕ

Ю. Г. Дементьев (Воронеж). Проблемы этнографии и смежных дисциплин в трудах В. Д. Бонч-Бруевича	3
С. А. Токарев (Москва). Народные обычаи календарного цикла в странах Зарубежной Европы (опыт структурно-исторического анализа)	15
Ю. Н. Воронов (Сухуми). О датировке абхазских ацангуаров	30
А. М. Хазанов (Москва). Скифское жречество	41
Дискуссии и обсуждения	
П. И. Пучков (Москва). О соотношении конфессиональной и этнической общностей	51
Из истории науки	
Х. Ф. Акрамова (Душанбе). Михаил Степанович Андреев (к 100-летию со дня рождения)	66
Сообщения	
С. Ш. Гаджиева (Махачкала). Этнографическое изучение народов Дагестана в годы Советской власти	73
В. А. Никонов (Москва). Обычай связанных имен у тюркоязычных народов	82
Н. А. Лавонен (Петрозаводск). Карельская загадка в свете этнографии	90
А. В. Шевченко (Ленинград). К антропологической характеристике населения Нижнего Поволжья эпохи бронзы (по материалам Старицкого могильника)	100
Р. Д. Дражева (София). Обряды, связанные с охраной здоровья, в празднике летнего солнцестояния у восточных и южных славян	109
Т. А. Бертагаев (Москва). Культ богини-матери и огня у монгольских племен	120
Ю. Н. Зотова (Москва). Проблема «косвенного управления» в современной англоязычной западноафриканской историографии	126
Поиски, факты, гипотезы	
Я. В. Чеснов (Москва). Название народа: откуда оно?	135
Хроника	
К 70-летию со дня рождения Д. А. Ольдерогге	147
Научная жизнь	
Б. Н. Путилов (Ленинград). 2-й болгарский Национальный симпозиум по фольклористике	151
Г. Е. Кудряшов (Чебоксары), И. А. Кремлева (Москва). Конференция по проблемам религиозного синкретизма	153
Коротко об экспедициях	156
Критика и библиография	
Критические статьи и обзоры	
С. А. Арутюнов (Москва). Новая американская литература по этнографии японцев	158
Общая этнография	
Ю. П. Аверкиева (Москва). О новом издании в США труда Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства»	162
Т. М. Исламов (Москва). <i>Карпатский сборник</i>	165
С. В. Иванов (Ленинград). <i>Первобытное искусство</i>	167
М. С. Бутинова (Ленинград). <i>Ewa Nowicka. Bunt i uciezka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne</i>	169

Народы СССР

В. П. Алексеев (Москва). Б. А. Калоев. Осетины. Историко-этнографическое исследование	171
М. Я. Гольберг (Дрогобыч). В. А. Маланчук. Етнографічна діяльність В. Ю. Охримовича	172
В. А. Лапин (Ленинград). Русские народные песни Карельского Поморья	173
С. И. Грица (Киев). З. Можейко. Песенная культура Белорусского Полесья	176
М. Я. Жорницкая (Москва). С. С. Лисицян. Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. II	178
Л. Р. Павлинская (Ленинград). И. И. Соктоева, Р. Д. Бадмаева. Бурятский художественный металл	180

Народы зарубежной Европы

Ю. В. Иванова (Москва). С. Димитров, К. Манчев. История на балканските народи. XV—XIX век	182
---	-----

Народы зарубежной Азии

Н. Г. Краснодембская, <u>С. Г. Рудин</u> (Ленинград). <i>Proto-Indica: 1972, ч. I и II</i>	184
--	-----

Народы Африки

В. И. Плоткин (Ленинград). <i>Pluralism in Africa</i> . Edited by Leo Kuper and M. G. Smith	187
А. А. Жуков (Ленинград). <i>Сказки народов Бисау</i>	191

Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 1973 году	192
---	-----

На первой странице обложки: Фестиваль в Бретани. Шествие музыкантов в национальных костюмах. Июль 1967 г., фото С. А. Токарева (см. статью С. А. Токарева).

SOMMAIRE

Yu. G. Dieméntiev (Voronéj). Problèmes d'ethnographie et des sciences contiguës dans les oeuvres de V. D. Bontch-Brouïévitch	3
S. A. Tokariev (Moscou). Coutumes populaires formant le cycle dit de calendrier dans les pays de l'Europe hors l'URSS (essai d'une analyse structurelle-historique)	15
Yu. N. Voronov (Soukhoumi). Contribution à la datation des agantsouar abkhazes	30
A. M. Khazanov (Moscou). Le sacerdoce scythique	41

Discussions et deliberations

P. I. Poutchkov (Moscou). Sur le rapport entre les communautés confessionnelle et ethnique	51
--	----

De l'histoire de la science

Kh. F. Akramova (Douchanbé). Mikhaïl Stépanovitch Andréiev (pour le 100e anniversaire)	66
--	----

Communications

S. Ch. Gadjiéva (Makhatchkala). Etude ethnographique des peuples du Daghestan à l'époque soviétique	73
V. A. Nikonov (Moscou). Une coutume des populations turkophones: des noms connexes	82
N. A. Lavonen (Pétrozavodsk). La devinette carélienne à la lumière de l'ethnographie	90
A. V. Chevtschenko (Leningrad). Contribution à une caractéristique anthropologique des populations de la région de Basse-Volga à l'époque de bronze (d'après les matériaux du sépulcre de Staritsa)	100
R. D. Drajéva (Sofia). Rites en rapport avec la protection de la santé durant les fêtes du solstice estival chez les Slaves Orientaux et du Sud	109
T. A. Bértagaïev (Moscou). Le culte de la déesse-mère et du feu chez les Mongols	120
Yu. N. Zotova (Moscou). Le problème de l'«indirect rule» dans l'historiographie anglophone ouest-africaine moderne	126

Recherches, faits, hypothèses

Ya. V. Tchésnov (Moscou). Un nom du peuple: d'où vient-il?	135
--	-----

Chronique

Pour le 70e anniversaire de Д. А. Olderoggué	147
--	-----

Vie scientifique

B. N. Poutilov (Léningrad). 2e Symposium National bulgare pour les études folkloriques	151
G. Ye. Koudriachov (Tchéboksary), I. A. Kremliova (Moscou). Une conférence pour les problèmes du syncrétisme religieux	153
Missions en bref	156

Critiques et bibliographie**Articles de critique et revues**

S. A. Aroutiounov (Moscou). Nouvelles publications américaines sur l'ethnographie des Japonais	158
--	-----

Ethnographie générale

Yu. P. Averkiéva (Moscou). Sur la nouvelle édition aux Etats-Unis de l'oeuvre de F. Engels «Origines de la famille, de la propriété privée et de l'Etat».	162
T. D. Islamov (Moscou). <i>Recueil Carpatique</i>	165
S. V. Ivanov (Léningrad). <i>L'Art préhistorique</i>	167
M. S. Boutinova (Léningrad). <i>Ewa Nowicka. Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne</i>	169

Peuples de l'U.R.S.S.

V. P. Aléxéiev (Moscou). B. A. Kaloïev. Les Ossètes	171
M. Ya. Golberg (Drogobytch). V. A. Malantchouk. Activités ethnographiques de Yu. V. Okhrimovitch	172
V. A. Lapine (Léningrad). <i>Chansons populaires russes du Pomorié Carélien</i>	173
S. I. Gritsa (Kiev). Z. Mojeiko. Culture de chanson du Polesié Biélorusse	176
M. Ya. Jorbitskaïa (Moscou). S. S. Lissitsian. Anciennes danses et représentation théâtrales du peuple arménien, t. II	178
L. R. Pavlinskaïa (Léningrad). I. I. Soktoïeva, R. D. Badmaïeva. Le métal artistique bouriate	180

Peuples de l'Europe hors l'U.R.S.S.

Yu. V. Ivanova (Moscou). C. Димитров, К. Манчев. История на балканските народи. XV—XIX век (Histoire des peuples Balkaniques aux XVe—XIXe siècles)	181
--	-----

Peuples de l'Asie hors l'U.R.S.S.

N. G. Krasnodembskaïa, [S. G. Roudine] (Léningrad). <i>Proto-Indica: 1972, pt. I et II</i>	184
--	-----

Peuples de l'Afrique

V. I. Plotkine (Léningrad). <i>Pluralism in Africa. Edited by Leo Kuper and M. G. Smith</i>	187
A. A. Joukov (Léningrad). <i>Contes des populations de Bissau</i>	191

Index des articles et matériaux publiés par la revue en 1973	192
--	-----

Sur la couverture: Défilé des musiciens en costume national. Festival breton, juillet 1967 (v. l'article de S. A. Tokoriev). Cliché S. A. Tokariev

Технический редактор Т. И. Сироткина

Сдано в набор 13/IX-1973 г.	Т-16264	Подписано к печати 30/XI-1973 г.	Тираж 2415 экз.
Зак. 5621.	Формат бумаги 70×108/16.	Усл. печ. л. 17,5	Бум. л. 61/4
			Уч. изд. л. 20,6

2-я типография издательства «Наука» Москва, Шубинский пер., 10